

Dal ghetto alla tolleranza: percorrendo l'Europa di età moderna tra ebraismo e cristianesimo*

di Maurizio Sangalli

Il viaggio, nel tempo e nello spazio, il filo conduttore che si è scelto per inseguire *le* storie di ebrei e cristiani tra tardo medioevo ed età contemporanea. Una scelta oserei dire obbligata: tempo e spazio, le due coordinate fondamentali della storia, sono costitutivamente legate, ancor più che ad ogni altra realtà storicamente definita, alla vicenda degli ebrei. *Viaggio alla fine del millennio* è il titolo del libro in cui Abraham Yehoshua rievoca l'incontro tra alcuni ebrei serfarditi della penisola iberica e i loro fratelli della Francia del Nord.¹ Lì si era alla fine del primo millennio della nostra era, nostra di uomini occidentali cristianizzati. A inizio Cinquecento, mille e cinquecento, un altro viaggio porta l'ebreo David Reubeni dalla Penisola arabica e dalla Palestina in giro per l'Europa:² e gli capita di passare anche per Siena. Viene ospitato da uno dei più ricchi confratelli del luogo, l'«onorato Daniel da Rieti», con una grande casa e molti agi. Non è ancora iniziata, a Siena, l'età dei ghetti: gli ebrei vivono frammisti ai cristiani e rivaleggiano, i maggiori tra loro, nello splendore delle abitazioni con le *élites* cittadine. «Gli domandai se preferiva abitare a Gerusalemme o restare in questo luogo. Mi rispose che non aveva nessuna preferenza per Gerusalemme e che non desiderava altro che stare a Siena». Daniel da Rieti non è un contradaiolo acquisito che spesso diventa più senese dei senesi: la sua è un'opzione culturale, socio-economica, vitale, si potrebbe dire. Ha scelto l'integrazione, per quanto possibile, la contiguità, la con-vivenza. Daniel da Rieti è un ebreo *differente*: non è un giusto, secondo Reubeni, «non può fare la buona opera di servire il Signore, perché è un uomo che non si sazia delle ricchezze e ama il denaro oltre misura».³ Daniel, infatti, è banchiere.

La differenza, quindi, insieme al viaggio, l'altra sponda alla quale è giocoforza appoggiarsi: differenza nei confronti del mondo circostante, differenza all'interno dello stesso mondo ebraico. Ma differenza che si gioca sul crinale sempre fluido tra rifiuto e accettazione

* * Relazione, rivista, corretta, integrata e corredata con note a piè di pagina per la pubblicazione, tenuta in occasione della Giornata della Memoria 2006 presso l'Auditorium dell'Università per stranieri di Siena. Un ringraziamento particolare a rav. Roberto Della Rocca, che l'ha gentilmente letta e apprezzata; e a Marina Caffiero per gli opportuni spunti integrativi segnalatimi.

¹ A.B. Yehoshua, *Viaggio alla fine del millennio*, Einaudi, Torino 1998.

² L. Sestieri, *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Genova, Marietti, 1991.

³ Tutte le citazioni *ibidem*, pp. 121-122. Sugli ebrei a Siena, vedi anche S. Boesch Gajano, *Il Comune di Siena e il prestito ebraico nei secoli XIV e XV: fonti e problemi*, in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)*, Roma 1983, pp. 175-220; e M. Cassandro, *La comunità ebraica di Siena intorno all'ultimo quarto del '600*, in «Bullettino senese di storia patria», XC (1983), pp. 126-147.

dell'altro da sé: ed è, questa, ambiguità che accomuna ebrei e cristiani. Gli ebrei non sono mai stati «repubblica a sé», come affermava, forse auspicandolo, il marrano Isaac Cardoso nelle sue *Excelencias de los Hebreos* del 1679,⁴ dopo essere tornato all'ebraismo nel clima più libero, se non liberale, della Repubblica veneta di quel periodo (fatto oggetto, Cardoso, di uno studio esemplare da parte di Yosef Yerushalmi).⁵ Hanno invece costantemente condiviso, gli ebrei, il percorso storico della maggioranza cristiana: proprio una visione di lungo periodo, infatti, aiuta a non schiacciare i rapporti tra le due parti sulla tragica storia novecentesca, quanto piuttosto a segnalare avvicinati, condizionamenti reciproci, interrelazioni; a contenere e rivedere quella storia *lacrimosa* del popolo ebraico, che gli stessi storici ebrei stigmatizzano sempre più fortemente, per avviarsi in direzione di quella «storia in positivo» che Anna Foa richiama in apertura del suo *excursus* sulla storia degli ebrei sino alle soglie dell'emancipazione;⁶ di quella storia della «civiltà ebraica» di cui Eisenstadt fa la cifra distintiva del suo lavoro tradotto da Donzelli nel 1993.⁷ Perché, ha scritto Gadi Luzzatto Voghera, «la storia degli ebrei non è e non deve essere la storia dell'antisemitismo».⁸ Il legame è ovviamente quello tra una maggioranza e una minoranza, anche solo stando alle cifre: e questo ci aiuta a non disconoscere le angherie subite tra medioevo ed età moderna. Ma è minoranza, quella ebraica, tanto esigua numericamente quanto enormemente importante sotto il profilo qualitativo: ha infatti la prerogativa dell'antiorità e della primogenitura. Ed è minoranza che con la maggioranza intrattiene dunque un rapporto di scambio continuo; una minoranza che non può semplicemente, e semplicisticamente, essere relegata al ruolo di vittima passiva delle angherie già richiamate.⁹ Ma proprio quelle angherie, che sottendono quasi sempre degli stereotipi anti-ebraici, si riescono a comprendere meglio se si adotta una prospettiva di lungo periodo, che aiuta a 'storicizzare' il razzismo antisemita dell'età contemporanea e a utilmente confrontarlo con altri razzismi, indirizzati verso altre minoranze.¹⁰ Allo stesso tempo però, gli studi più recenti invitano a rivedere la *vulgata*, storiografica e non solo, di un antigioudaismo religioso e un antisemitismo politico, interpretati in successione cronologica e in chiave sostanzialmente, e parzialmente, assolutoria nel caso del primo.¹¹ Chi si muove in una prospettiva storica, e storicizzante, non può non

⁴ Citato in J.I. Israel, *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna (1550-1750)*, Bologna, il Mulino, 1991: «gli ebrei non sono i servi delle nazioni, ma una repubblica a sé», p. 249.

⁵ Y.H. Yerushalmi, *Dalla corte al ghetto: la vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano, Garzanti, 1991.

⁶ A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla Peste Nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. XI.

⁷ S.N. Eisenstadt, *Civiltà ebraica: l'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma, Donzelli, 1993.

⁸ G. Luzzatto Voghera, *Percorsi della cultura ebraica in età moderna*, in *La cultura ebraica*, a cura di P. Reinach Sabbadini, Torino, Einaudi, 2000, pp. 166-194: 169.

⁹ Lo sottolinea bene M. Caffiero nella sua *Introduzione a Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche*, atti del seminario di studi, Roma 13-14 dicembre 2007, a cura della stessa, Roma, Viella, 2009 laddove scrive che «la storia degli ebrei in genere [...] si comprende non tanto seguendo l'unico paradigma della separazione dalla società cristiana maggioritaria, quanto attraverso quello dell'interazione; [e che lo studio] dei comportamenti e delle pratiche sociali [svela] una realtà ebraica ben più articolata, mossa e spesso 'disobbediente' e trasgressiva», pp. 8-9.

¹⁰ Ancora M. Caffiero invita a tale storicizzazione, «proiettando [il razzismo] in una dimensione culturale in continua evoluzione»; così come molto opportuno mi pare il richiamo all'atteggiamento contemporaneo verso altre minoranze, che nasce «dall'impossibilità di riconoscere - e conoscere - l'alterità e la differenza se non come nemiche, o comunque da escludere», *ibidem*, p. 12.

¹¹ Sul tema cfr. P. Stefani, *L'antigiudaismo: storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2004; ma vedi anche quanto scrive relativamente a questo testo, in una dimensione parzialmente critica, richiamando soprattutto la necessità di storicizzare l'«idea di antigioudaismo», M. Caffiero in «Storica», 32/2005, pp. 157-167. L'a. riprende nella sua riflessione anche gli studi recenti in materia, che individuano un filo di continuità tra l'antigiudaismo cattolico di

comprendere che l'antisemitismo otto-novecentesco non può essere sorto dal nulla e nel nulla, anzi proprio lo studio del 'lessico antiebraico' cristiano nei secoli (dai per-fidi giudei in avanti, e indietro, così come delle pratiche e dei comportamenti sociali al riguardo, aiutano ad interpretarlo come una delle 'eredità' dell'antigiudaismo precedente).¹²

Tutti i secoli dei quali ci occupiamo sono dominati dalla problematica religiosa, che si stempera solo a fine Ottocento: cristianesimo ed ebraismo sono costitutivamente, biologicamente (il sangue e la carne di Cristo sono ebraici) legati tra di loro, in un gioco continuo di specchi e rispecchiamenti richiamato anche da Horkheimer-Adorno nei loro *Elementi dell'antisemitismo* del '44, sconfinando lì nel campo della problematica psicanalitica e individuandone le radici nelle «profonde strutture di colpa della società», la società borghese, ovviamente, come scrive Carlo Galli nella sua illuminante introduzione al testo.¹³ Fratelli *amati* sono gli ebrei per i cristiani: non *maggiori*, come opportunamente Giovanni Paolo II ha corretto nei documenti successivi alla visita alla sinagoga romana dell'aprile 1986, che è stata nel 2006 reiterata da un altro papa, sopprimendo il richiamo imbarazzante alla primogenitura tolta da Giacobbe ad Esaù come prefigurazione del nuovo *popolo eletto*, immagine che per secoli ha dominato i rapporti tra le due religioni.¹⁴ I cristiani, insomma, non possono fare a meno degli ebrei e lo prova il fatto che questi furono l'unica consistente minoranza religiosa ammessa in seno alle comunità cristiane. O, se si vuol essere ancora più precisi, la Chiesa non può fare a meno degli ebrei: perché ad uomini di Chiesa si deve l'elaborazione di dottrine, quali quella del *popolo testimone*, connesse all'essenza stessa del cristianesimo. Paolo e Agostino sono le due fonti alle quali i teologi successivi si sono sempre richiamati: proprio il rifiuto di accettare Cristo come Messia giustifica la presenza degli ebrei, «specchio rovesciato dell'identità cristiana» (A. Foa). Ecco dunque da una parte la dichiarazione esplicita dell'inferiorità e della subordinazione nelle quali dovranno essere mantenuti; dall'altra la protezione che sempre dovrà loro assicurare la Chiesa. In attesa che, concordemente con le visioni millenaristiche tanto diffuse tra medioevo ed età moderna, gli ebrei si convertano in massa al cristianesimo riconoscendone infine la veridicità. Una differenza, dunque, quella tra ebrei e cristiani, che come i poli opposti di una calamita, è contraddistinta da una forte e ineliminabile attrazione. Attrazione, ribadiamo, assolutamente bi-direzionale, sia a livello intellettuale, sia sul versante della vita quotidiana, come si avrà modo di sottolineare.

1. In viaggio attraverso l'Europa

La tematica del viaggio si connette fortemente ad una differente periodizzazione della storia ebraica rispetto a quella cristiana occidentale: i passaggi tra VII e IX secolo dall'impero bizantino e dall'Africa settentrionale al Mezzogiorno d'Italia e alla Sicilia, che daranno vita

età medievale e moderna e l'antisemitismo otto-novecentesco, tema invece che 'imbarazzerebbe', in alcuni punti del volume, il 'cattolico' Stefani.

¹² Lo mette bene in luce sempre M. Caffiero, *ibidem*, p. 16. Ma vedi anche *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIXe-XXe siècle)*, a cura di C. Brice e G. Miccoli, Roma, École française de Rome, 2003.

¹³ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997. Gli *Elementi dell'antisemitismo. Limiti dell'illuminismo* sono alle pp. 182-223; l'introduzione di C. Galli alle pp. VII-XLVI, la citazione a p. XVIII.

¹⁴ Le esatte parole di Giovanni Paolo II nel 1986 furono: «Siete i nostri fratelli prediletti e, in un certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori»; vedine il testo integrale su www.nostre radici.it.

ad un momento di eccezionale fioritura della cultura ebraica con la riscoperta della lingua originaria; ancora, e soprattutto, quelli dalla penisola iberica e dagli stati italiani del sud, sotto dominazione spagnola, all'Italia centro-settentrionale, dove confluiscono anche gli ebrei ashkenaziti (da *Ashkenaz*, il nome ebraico della Germania) cacciati dalle città imperiali tedesche, ashkenaziti che si dirigeranno già nel Cinquecento in Polonia e Lituania, spingendosi poi tra Seicento e Settecento sempre più in là verso Ucraina e Russia, dando vita nel volgere di pochi decenni ad una delle più numerose comunità del continente. La cesura del 1492, con la cacciata dalla Spagna, e quella del 1497, con il battesimo forzato degli ebrei portoghesi, incisero forse più di qualsiasi altra sull'immaginario collettivo delle vittime, dando luogo ad un vero e proprio rimescolamento tra le comunità stanziati nei paesi europei, costrette ad accogliere fratelli differenti per cultura e per lingua e che a lungo rimasero separati (si pensi alle *Cinque scole* del ghetto romano).¹⁵ Da una parte quindi, un lungo medioevo, destinato a durare secondo la periodizzazione proposta da Gershom Sholem sino a Seicento inoltrato, scalzato dall'effetto dirompente della predicazione del *messia* Shabbetay Tzevi;¹⁶ dalla parte opposta, un'emancipazione che si prolunga ben oltre la Rivoluzione francese, giungendo a concludersi, per quanto riguarda l'area russa, solo nel secondo decennio del Novecento.

All'interno di queste sfasature periodizzanti, una storia che risente ovviamente sin nei più piccoli eventi dei condizionamenti circostanti: è il caso della piccola Pitigliano, nella quale l'immigrazione ebraica si deve soprattutto alla distruzione di Castro, avvenuta nel 1649, da parte di Innocenzo X, nel contenzioso che aveva opposto ai Farnese di Parma e Piacenza il predecessore Urbano VIII.¹⁷ La crescita demografica ebraica raggiungerà tra Seicento e Settecento la percentuale, anomala per gli standard dell'epoca, del 15-20% della popolazione locale. L'isolamento della cittadina consentirà il mantenimento di tradizioni antichissime e di lemmi della parlata giudeo-romanesca scomparsi altrove e studiati da Benvenuto Terracini in un articolo comparso su «La rassegna mensile di Israel» del 1951.¹⁸ È il caso, sempre in ambito toscano, di Livorno, in cui il granduca Ferdinando I, con le due *Livornine* del 1591 e del 1593, concede agli ebrei, pur di garantirsi la presenza, libertà inusitate per l'epoca, in tutta Europa: l'acquisto di beni immobili, la possibilità di tenere balie cristiane, di tornare alla propria fede se convertiti, di laurearsi a Pisa, nonché assicurazioni contro i battesimi forzati. Il caso di Livorno è emblematico sotto più aspetti: la protezione accordata agli ebrei si lega a precise direttive politico-economiche perseguite dal sovrano, creando una delle comunità cittadine più numerose d'Europa (5.000 anime in età napoleonica contro le 3.500 di Bayonne, la maggiore tra le francesi).¹⁹ La comunità ebraica risulta divisa tra un'oligarchia sefardita (da *Sefarad*, il nome ebraico della Spagna) che perpetua il suo controllo sino all'età leopoldina e gli ebrei italiani appartenenti agli strati bassi della popolazione. L'integrazione vi appare

¹⁵ Sui rapporti delle tre religioni in area iberica, vedi ora A. Vanoli, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella, 2006.

¹⁶ G. Sholem, *Sabbatai Sevi: the Mystical Messiah: 1626-1676*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

¹⁷ M.L. Mayer Modena, *Le parlate giudeo-italiane*, in *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia. 11/2: Dall'emancipazione a oggi*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 940-963. Volume che si segnala nel suo complesso per la storia degli ebrei italiani.

¹⁸ B. Terracini, *Residui di parlate giudeo-italiane raccolti a Pitigliano, Roma e Ferrara*, in «La rassegna mensile di Israel», 13 (1951), pp. 1-11, 63-72, 113-121.

¹⁹ Sulla consistenza demografica ebraica in Italia cfr. M. Luzzati, *Per la storia dei rapporti fra ebrei e cristiani in Italia. Demografia e insediamenti ebraici nel Rinascimento*, in *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, Firenze, La Giuntina, 1989, pp. 185-191.

molto più spiccata che altrove: si crea un apparato caritativo molto simile a quello cattolico, provvisto di doti per le fanciulle povere e di scuole obbligatorie per i maschi diseredati.²⁰

Non è casuale la nostra insistenza sul caso toscano: sia per il legame tra la formazione degli stati nazionali, in particolare nella oggi controversa declinazione assolutistica²¹, che, insieme alla politica ecclesiastica romana (e non solo: si pensi al forte antigioudaismo luterano), connotano la storia dei rapporti con gli ebrei, nel segno di quell'ambiguità tra protezione e repressione, tra ragion di Stato e ragion di Chiesa, richiamata da Jonathan Israel nel suo già citato libro sugli ebrei d'Europa in età moderna. Ma anche perché è dalla Toscana, da Firenze, sotto il profilo intellettuale e *ideale*, che ha inizio nel secondo Quattrocento quel movimento di riscoperta delle radici e della letteratura ebraica da parte del cristianesimo che ha il suo massimo portavoce in Giovanni Pico della Mirandola, con i necessari precedenti di Giannozzo Manetti e Marsilio Ficino.²² Il signore della Mirandola si mantiene nell'ottica di una politica conversionistica, e forse non poteva essere altrimenti, «non v'è argomento alcuno di discussione con gli ebrei, su cui essi non possano venire a tal punto confutati e convinti con i libri cabalistici, da non aver più neppure un angolo in cui rifugiarsi», cito dalla *Oratio de dignitate hominis* nella traduzione di un allievo di Eugenio Garin, Giuseppe Tognon.²³ Ma, nonostante ciò, Pico è fondamentale, nella sua scoperta della *Qabbalah*, soprattutto per aver sanzionato una visione *altra* delle tradizioni ebraiche, una visione che, nello spirito di quella *coincidentia oppositorum* che si fa risalire a Niccolò Cusano, individua nella *dignitas hominis* il punto ultimo di convergenza delle istanze religiose, pur nella riaffermazione delle differenze. «Varia senza dubbio è in noi la discordia [...] che solamente la filosofia potrà del tutto sedare e comporre [...] se vorremo ottenere quella pace che ci sollevi in alto da collocarci fra gli eletti del Signore»²⁴. Una convergenza che ritroveremo al termine del nostro percorso, tra quegli illuministi più *illuminati*, per usare un anacronismo che è utile alla percezione attuale del problema, che lavoreranno per l'emancipazione degli ebrei. Per il momento, basti sottolineare che paradossalmente la modernità ha anche le sue radici nei percorsi di questo «rinascimento nascosto», che, tra cabbala e occultismo (per usare il titolo di un noto libro di Frances Yates),²⁵ viaggia (di nuovo la nostra tematica) dall'Italia alla Germania (Johannes Reuchlin) all'Inghilterra elisabettiana, per riaffiorare, saldatosi con le attese millenaristiche che sommuovono l'ambiente ebraico tra Seicento e Settecento, nella riflessione di una parte dei Lumi. Ben diverso da quel rinascimento dominante che, con Erasmo, continua ad ispirare sentimenti antiebraici e che pure riemergerà come *altra* opzione nelle discussioni «illuminate» sul tema. Un rinascimento 'alternativo' che molto probabilmente è frutto del 'fascino' di rapporti proibiti con gli ebrei (magari anche solo 'intellettuali' e libreschi), di quella 'curiosità' e di quel 'desiderio di conoscere' dei quali parla Marina Caffiero nell'introduzione al suo ultimo lavoro *Legami pericolosi*.²⁶

²⁰ J.P. Filippini, *La nazione ebrea di Livorno*, in *Storia d'Italia. Annali* 11/2, pp. 1047-1066.

²¹ Cfr. N. Henshall, *Il mito dell'assolutismo: mutamento e continuità nelle monarchie europee in età moderna*, Genova, Il melangolo, 2000.

²² E. Garin, *L'umanesimo italiano e la cultura ebraica*, in *Storia d'Italia. Annali* 11: *Gli ebrei in Italia*. 11/1: *Dall'alto medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1996, pp. 361-383.

²³ G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. TOGNON, Brescia, La Scuola, 1987, p. 57.

²⁴ *Ibidem*, p. 17.

²⁵ F.A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982. Vedi anche S. Campanini, *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, in *La cultura ebraica*, cit., pp. 149-165.

²⁶ M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, p. IX. Il testo, tra *libri, persone, parole, riti*, mette ottimamente a fuoco le molteplici interrelazioni tra ebrei e cristiani in età moderna, senza disconoscere conflitti e ostilità, ma storicizzandoli e opportunamente saldandoli

2. La differenza, tra segregazione e auto-riconoscimento

A fronte di questo «nuovo modo di considerare il pensiero ebraico», per usare le parole di Garin²⁷; del saldarsi di ansie ebraiche ed ansie cristiane di rinnovamento, ecco l'aprirsi della cosiddetta età dei ghetti, dapprima a Venezia, nel 1516, poi, con la *Cum nimis absurdum* di Paolo IV del 1555, via via in buona parte dell'Europa occidentale (prevalendo in quella centro-orientale piuttosto il sistema degli *shtetlekh*, vale a dire agglomerati con una notevole concentrazione di popolazione ebraica). Mai come da questo momento in poi più stretti furono i rapporti tra ebrei e cristiani, né tanto maggiormente correlati: del resto, è proprio dei luoghi che si pretendono chiusi l'incentivare ancor più i rapporti con l'esterno, in direzione di quell'«acculturazione reciproca» di cui ha parlato Roberto Bonfil,²⁸ dovuta molto probabilmente anche alla maggiore diffusione di testi ebraici consentita dall'avvento della stampa, diffusione che contribuì senz'altro a scardinare quell'elitismo medievale e umanistico che abbiamo visto aver relegato sostanzialmente solo alla comunità dei dotti la riscoperta del sapere esoterico ebraico. È lo stesso fatto linguistico a parlare di una contrapposizione e di una differenza che si vorrebbe, almeno in teoria, operante: il ghetto viene chiuso quando viene aperto; i ghetti verranno aperti quando saranno definitivamente chiusi. In questa dialettica chiuso/aperto, aperto/chiuso, interno/esterno, esterno/interno (il ghetto è spazio interno e non proiettato verso l'esterno come invece l'espulsione), mi pare si possa cogliere meglio che in altri modi l'ambiguo confrontarsi e rapportarsi dei due ambiti. In campo letterario, questa dialettica è splendidamente raffigurata nella novella ottocentesca di Heinrich Heine, *Il Rabbi di Bacherach*, in cui, parlando di uno dei pochi ghetti antecedenti alla loro proliferazione, quello di Francoforte, risalente al 1462, l'autore accenna all'usanza di chiuderne le porte dall'interno durante le festività ebraiche e dall'esterno durante quelle cristiane.²⁹ E, ancora, nella documentazione ebraica il termine si trova associato a quello ebraico di *ghet*, ossia libello di divorzio, a significare il divorzio dal mondo esterno imposto agli ebrei.³⁰

Una separazione, lo ripetiamo, che opera però soprattutto a livello ideologico e ideale: nonostante il divieto di possedere immobili; nonostante la pratica dei battesimi forzati;³¹ nonostante l'istituzione di case per i catecumeni e per i neofiti³²; nonostante l'umiliante obbligo di assistere il sabato a prediche da parte di francescani o domenicani,³³ nonostante l'episodio, attestato per esempio per il pontificato di Sisto IV nel secondo Quattrocento, durante la cavalcata trionfale del nuovo papa da San Pietro a San Giovanni in Laterano, del

con gli sviluppi otto-novecenteschi. Sulle interazioni e 'fisiche' collaborazioni riguardo a cabbala e stregoneria, vedi il capitolo *Ebraismo e magia: un nesso trascurato*, *ibidem*, pp. 121-180.

²⁷ E. Garin, *L'umanesimo italiano*, p. 380.

²⁸ R. Bonfil, *Lo spazio culturale degli ebrei d'Italia fra Rinascimento ed Età barocca*, in *Storia d'Italia. Annali* 11/1, pp. 413-473; all'«acculturazione reciproca» l'autore accenna alla p. 416. Di Bonfil, vedi anche *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1991.

²⁹ H. Heine, *Il Rabbi di Bacherach*, Milano, SE, 2005, p. 35.

³⁰ Cfr. P. Reinach Sabbadini, *Il ghetto*, in *La cultura ebraica*, cit., pp. 444-468.

³¹ Su cui vedi il bel libro di M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004. E ancora, «dal ghetto si usciva e si entrava e nelle città italiane esisteva un reticolo diffuso di presenza fisica ebraica», sottolinea la stessa autrice nel suo *Legami pericolosi*, p. XII.

³² Due soli esempi di studi recenti e innovativi: M. Al Kalak, *Convertire e sostenere. Archeologia ed esordi dell'Opera pia dei catecumeni di Modena*; e S. Marconcini, *La Pia Casa dei catecumeni di Firenze*, in *Le radici storiche dell'antisemitismo*, cit., rispettivamente alle pp. 71-105 e 107-127.

³³ Vedi al riguardo il capitolo *Parole della propaganda*, in M. Caffiero, *Legami pericolosi*, pp. 269-295.

gettarsi dietro le spalle le tavole della legge offertegli dagli ebrei di Roma, a significare il rifiuto della loro interpretazione delle Scritture e l'avvento di un nuovo popolo eletto, pratica le cui modificazioni sono state fatte oggetto di uno studio affascinante da parte di Adriano Prosperi.³⁴ Nonostante tutto questo, ed altro ancora, gli ebrei continuano ad avere stretti rapporti con i cristiani: i sovrani ne hanno bisogno; i papi che, non è inutile sottolinearlo, oltre ad essere capi spirituali sono anche sovrani temporali, non ne possono fare a meno. Ecco dunque quello che è stato chiamato l'ebreo di corte, cioè il grande mercante-banchiere che domina la scena europea tra metà Seicento e metà Settecento; ecco l'ebreo sefardita, ex-marrano portoghese, che tira le fila del commercio internazionale; ecco l'ebreo medico archiatra pontificio. Ecco insomma quello che è stato definito il «paradosso fondamentale del ghetto».³⁵ protetti e assicurati sulla loro identità e sul suo mantenimento, gli ebrei possono affrontare con rinnovato attivismo il mondo esterno.

Del resto, pur rinchiusi nei ghetti, gli ebrei mantengono sempre le loro prerogative storico-giuridiche. Sta qui un altro ostacolo di rilievo, che, nonostante il susseguirsi di tentativi di erosione da parte di Chiesa e Stati, non riesce ad essere mai definitivamente superato nel senso di un disconoscimento di una tradizione giuridica della quale Chiesa e Stati si proclamano continuatori, quella cioè dell'impero romano. Cittadini romani dall'inizio del III secolo e.v., Chiesa e Impero in età medievale non potevano cancellare tale prerogativa degli ebrei: a fronte del riconoscimento di un limitato diritto di cittadinanza, si impone loro l'inferiorità e la soggezione. Solo dal *De regimine Iudaeroum* di Tommaso d'Aquino gli ebrei saranno condannati a servitù perpetua; solo dal XIII secolo saranno denominati in ambito imperiale *servi camerae regis*: ma, proprio in quanto servi intimamente legati ai loro padroni, dovranno esserne difesi e protetti.³⁶ È richiamandosi a questi precedenti medievali che gli ebrei ashkenaziti tedeschi otterranno aiuto da parte dell'imperatore Carlo V (nella figura di Josel di Rosheim) di fronte alle violenze scatenate contro di loro dai principi luterani. Si ripropone, anche sotto il profilo giuridico, quell'oscillazione tra garantismo e repressione che però ha consentito alle comunità ebraiche, insieme ad altre suggestioni sopra richiamate, di non essere completamente spazzate via dalla scena europea. Sono limiti che agiscono pure sugli stati nazionali *rafforzati*, per servirci dell'espressione di Immanuel Wallerstein,³⁷ sia per il loro richiamo al diritto romano come strumento di omologazione di contro ai differenti diritti consuetudinari che ancora vigono nei territori loro sottoposti; sia per le opportunità commerciali ed economiche che sconsigliano drastiche decisioni sul destino delle attive comunità ebraiche.

3. L'età della tolleranza?

³⁴ A. Prosperi, *Incontri rituali: il papa e gli ebrei*, in *Storia d'Italia*. Annali 11/1, pp. 497-520, che scrive di questa cerimonia: «era un gesto in cui si esprimeva un riconoscimento reciproco in nome del comune libro sacro ma anche un conflitto radicale su chi ne fosse il legittimo possessore. C'era un'aggressività violenta, fraterna», p. 505. Vedi anche, dello stesso, *La Chiesa e gli ebrei nell'Italia del '500*, in *Ebraismo e antiebraismo*, pp. 171-183. Sugli ebrei romani, cfr. pure S. Di Nepi, *Dall'astrologia agli Astrologo. Ebrei e superstizioni nella Roma della Controriforma*, in *Le radici storiche dell'antisemitismo*, pp. 41-70.

³⁵ A. FOA, *Ebrei in Europa*, p. 169.

³⁶ Su questi temi, vedi S. Simonsohn, *La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale (secoli XII-XVI)*, in *Storia d'Italia*. Annali 11/1, pp. 97-120.

³⁷ I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 3 voll., Bologna, il Mulino, 1982, 1986, 1995.

Si può parlare di tolleranza prima della tolleranza, dunque? Se la rapportiamo agli schemi mentali degli uomini dell'epoca, soprattutto cristiani, ma non solo, la risposta è senz'altro affermativa: è il sostrato pre-illuministico e illuministico che fa da necessaria premessa, e che aiuta a comprendere meglio, le conquiste giunte con la Rivoluzione francese, quali la libertà di culto, di costruzione delle sinagoghe, di uso del cibo *kašer*; il riconoscimento della comunità come *universitas*, il godimento del diritto di cittadinanza, la parità teorica di fronte alla legge: tutti elementi che parlano senz'altro di un rapporto eccezionale tra minoranza ebraica e maggioranza cattolica. Anzi, paradossalmente, proprio la debolezza degli ebrei porta le autorità civili ad adottare nei loro confronti misure protettive altrettanto eccezionali: la difesa contro la violenza fisica dei *pogrom*, nei quali spesso si scatenano le ansie e i timori del popolo cristiano sobillato da predicatori e inquisitori (è quell'«antisemitismo popolare» di cui ha trattato Daniel Roche per la Francia settecentesca);³⁸ i provvedimenti contro i battesimi coatti. E questo tanto a Roma, anche se progressivamente in misura sempre minore, quanto in giro per l'Europa. Se invece guardiamo il fenomeno con i nostri occhi (metodo peraltro storicamente poco ortodosso, ma spesso ineliminabile, quando tocca le nostre emozioni più profonde), i germi della tolleranza li ravvisiamo solo a Settecento inoltrato. Ma, anche qui, risalta la storia eccentrica e peregrina del binomio ebraismo-cristianesimo, coniugato ora sotto i riflettori dell'età dei Lumi. E risalta soprattutto il persistere di elementi del passato, che condizionano anche le menti più *illuminate*, con nuovi percorsi intellettuali che alcuni intendono intraprendere. Infine, finalmente, non si tratta più solamente del rapporto dei cristiani nei confronti degli ebrei, ma anche del risveglio ebraico, sotto la cifra di quell'illuminismo autoctono, la *haskalah*, che sgorga autonomamente e direttamente dal loro mondo, prendendo le mosse, così come era successo al Pico quattrocentesco, dal messianismo e dal millenarismo di fine Seicento.

Dall'Italia (la *'I tal Jah*, cioè l'isola della rugiada di Dio, secondo un'etimologia fantasiosa che rimanda alla benedizione di Isacco sui campi di Giacobbe, *Gen. 27,28*),³⁹ la nuova visione dell'ebraismo ha fecondato il resto d'Europa: la Francia, la Germania e persino le lontane plaghe polacche e russe. Mentre l'immagine dell'ebreo deicida, dell'ebreo omicida rituale, dell'ebreo capro espiatorio, dell'ebreo errante viene diffusa tra le masse con la *Bibliothèque bleue* e la letteratura di *colportage*; mentre da una parte la Chiesa contribuisce a perpetuare questi stereotipi medievali, dall'altra è dagli studi di storia ecclesiastica e biblica che provengono i germi del rinnovamento: la riabilitazione dell'Antico Testamento, che riafferma l'immagine di un ebraismo inseparabile dal cristianesimo; il giansenismo escatologico tollerante, anche se sempre in un'ottica conversionistica, ma ora come segno dell'avvento di un mondo rigenerato sia per il cristianesimo sia per l'ebraismo:⁴⁰ sono influssi che direttamente si riverberano sulle due correnti illuministiche che si fronteggiano relativamente al nostro tema. Da una parte, molto grossolanamente, Montesquieu (e prima di lui Bayle e

³⁸ D. Roche, *Ebrei e gentili nella Francia dei Lumi*, in *Ebraismo e antiebraismo*, pp. 193-204. E anche J.L. Ménétra, *Così parlò Ménétra: diario di un vetraio del XVIII secolo*, a cura di D. Roche, Milano, Garzanti, 1992, in cui il protagonista corregge questo antisemitismo popolare frequentando il ghetto di Carpentras nel 1761, soprattutto grazie all'incontro con una giovane e affascinante ebrea.

³⁹ Etimologia citata da C. Vivanti, *Presentazione*, in *Storia d'Italia*. Annali 11/1, pp. XVII-XXVI, in proposito cfr. anche A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992 [1963], p. XXI.

⁴⁰ Su questi temi, il rimando è ai contributi di M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie nell'Italia della rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, in particolare il secondo capitolo, *Il mito della conversione degli ebrei*, pp. 73-141, in cui si richiama, per fare un solo esempio di ambito toscano, un testo millenarista uscito dalla cerchia giansenista del vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, testo che ebbe un influsso consistente sul più ampio movimento italico (ma non minor peso ebbe il giansenista genovese Eustachio Degola); e di M. Rosa, *La Santa Sede e gli ebrei nel Settecento*, in *Storia d'Italia*. Annali 11/1, pp. 1069-1087.

Basnage) che vedono l'origine dei difetti rimproverati agli ebrei unicamente quale frutto di una storia di soprusi e di persecuzioni, di adattamento e di resistenza all'adattamento, nell'ottica di una filosofia relativistica tanto antitalmudica quanto anticlericale; dall'altra Voltaire e d'Holbach (e più su Pascal e Bossuet), che, nel nome del rifiuto tanto dell'ebraismo quanto del cristianesimo, riaffermano l'immagine del popolo alienato, parassita e irrecuperabile, viziato quindi da un difetto di natura, nell'ottica di una filosofia che nega le differenze culturali, una filosofia assolutista (forse una filosofia *totalitaria*?).

All'interno del mondo ebraico, la contraddizione tra esiti contrapposti si fa via via più evidente tra Seicento e Settecento. E si va da un estremo all'altro dell'Europa, e forse anche oltre l'Europa: a fronte della novità dirompente rappresentata dal rifiuto di Baruch Spinoza, colpito dallo *herem*, la scomunica della comunità ebraica di Amsterdam, non solo di rientrare nell'ebraismo, ma di aderire a qualsiasi altra religione, stanno gli sconvolgimenti e i *pogrom* degli ebrei in Polonia e Russia di metà Seicento, alla base dello svilupparsi del movimento chassidico, influenzato anch'esso dalla letteratura cabbalistica, e indirizzato verso un'accentuazione dell'esperienza religiosa individuale, pur mantenendo il rispetto della tradizione, dell'ebraismo come religione della prassi, dell'osservanza dei precetti religiosi.⁴¹ Dall'individualismo chassidico e dal messianismo tzeviano, con il suo forte impatto popolare, così come dalla rivolta spinoziana, attraverso quelli che sono stati definiti i «percorsi paradossali della modernità», scaturirà il movimento illuministico ebraico già richiamato, sorto in Prussia e da lì propagatosi, portavoce di un ebraismo spirituale e razionalistico ad un tempo, separato dall'obbligo dell'osservanza delle regole, puntando sull'apertura del percorso formativo alle scienze secolari e sull'omogeneizzazione del fattore linguistico, da sempre fonte di divisioni e incomprensioni tra gli ebrei, in direzione da una parte dell'adozione delle lingue volgari europee e dall'altra della riscoperta della originaria lingua ebraica. È, questa delle radici *eterodosse* dell'illuminismo ebraico, la nota tesi di Gershom Sholem, il massimo studioso della mistica ebraica, fenomeno che ha senza dubbio contribuito a rendere più problematico e meno lineare il viaggio dell'ebraismo verso la modernità.⁴² È questo il sostrato sul quale si svilupperà, a partire dal primo Ottocento e sempre in ambito tedesco, quella *Wissenschaft des Judenthums*, quella scienza del giudaismo, tesa da una parte a inserire la storia ebraica all'interno della più vasta cultura europea e dall'altra a fornire agli stessi ebrei gli strumenti necessari per inserirsi nella modernità, attraverso la presa di consapevolezza della loro storia e della loro memoria collettiva.

Nonostante il potente influsso della corrente illuministica Voltaire-d'Holbach, avvertibile nelle stesse discussioni sugli ebrei all'interno dell'Assemblea nazionale in epoca rivoluzionaria, in cui si salderà un'alleanza inedita e *mostruosa* tra volterriani ed ecclesiastici retrivi, il 27 settembre 1791 giunge la concessione della uguaglianza dei diritti e delle libertà. Non siamo più alle patenti di tolleranza di un decennio prima da parte di Giuseppe II d'Austria: siamo alla definitiva emancipazione, allo scioglimento dalle catene del ghetto, al passaggio da *servi camerae regis* o servi perpetui come dir si voglia allo *status* pieno e definitivo di cittadini. Ma siamo anche alla vittoria definitiva dello stato nazionale sui particolarismi di antico regime: anche gli ebrei, come gli altri corpi della società, non possono più esistere separatamente, devono abbandonare la loro specificità in nome dell'omogeneità dello stato-nazione. Di fronte all'alternativa (ma era poi davvero tale?) tra emarginazione e integrazione con Napoleone nel 1807, il Gran Sinedrio riunito a Parigi sceglierà la seconda.

⁴¹ Cfr. P. Stefani, *Le correnti mistiche* e A. Hazan, *La corrente chassidica*, in *La cultura ebraica*, cit., rispettivamente alle pp. 340-366 e 367-381.

⁴² G. Sholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993.

Ovvio che, dalla storia delle idee e dei pronunciamenti ufficiali a quella delle mentalità e della vita quotidiana, il passo è ancora lungo e la ripresa nell'Ottocento dell'antisemitismo volterriano e dell'antigiudaismo cattolico lo confermerà tristemente. Ma proprio per questo vorremmo chiudere citando un'opera teatrale, il cui autore è fortemente convinto del valore pedagogico più generale, perché ad un pubblico più largo rivolta, di questo strumento comunicativo. È un'opera che potrebbe davvero segnare il sostituirsi della pedagogia dell'illuminismo alla pedagogia di quel «rinascimento nascosto» tipizzato da Tognon e prima di lui da Eugenio Garin: l'anno è il 1778-79 e l'opera è *Nathan il saggio* di Gotthold Ephraim Lessing, la realizzazione di un'utopia religiosa come incontro e confronto tra le tre grandi religioni storiche, ebraismo cristianesimo e islamismo. «I cristiani e gli ebrei sono cristiani o ebrei prima che uomini? Ah, se in voi trovassi un altro uomo al quale è sufficiente chiamarsi uomo!», II, 5, così Nathan rivolgendosi all'amico-nemico templare. E, di rimando, questi a Nathan: «Vi scongiuro per i vincoli primi della natura! Non antepone ad essi altri vincoli, venuti dopo! Vi basti essere uomo», III, 9.⁴³ Mi pare proprio qui l'esito di una parabola iniziata con la forte affermazione pichiana della *dignitas hominis*, della necessità di riscoprire, al di là e al di sotto delle tradizioni, o meglio al di sopra, e pur nel loro rispetto, i punti di convergenza verso l'umanità di ogni uomo, che gli facciano considerare ciò che lo accomuna piuttosto che ciò che lo divide dal suo simile, col quale confrontarsi e non scontrarsi. Col necessario corollario, dunque, di evitare di 'costruire' due storie parallele, una ebraica e una cristiana, perseguendo piuttosto l'obiettivo di integrarle, il che gioverebbe pure ad una migliore comprensione della storia passata, anche e soprattutto italiana, libera da imbarazzi e rimozioni più o meno consapevoli.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledistoria.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledistoria.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledistoria.net dovrà essere data

⁴³ G.E. Lessing, *Nathan il Saggio*, Milano, Garzanti, 2000.

tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledistoria.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.