

Ebrei e cristiani: duemila anni di storia

La sfida del dialogo

A cura di
Piero Stefani



Le relazioni tra ebrei e cristiani rappresentano un nodo cruciale dell'intera storia occidentale. Lo sono sia a motivo dell'origine del cristianesimo e del successivo distacco dei cristiani dalla matrice ebraica, sia a causa di una lunga storia di avversione e della recente svolta orientata al conseguimento di una riconciliazione reciproca. Perché quest'ultima sia realmente possibile, occorre tanto consolidare la conoscenza gli uni degli altri quanto abbandonare in modo definitivo il retaggio di secolari pregiudizi.

ISBN 978-88-315-3455-0



9 788831 534550

Si è ufficialmente sostenuto che i rapporti tra ebrei e cristiani hanno «un'implicazione ecumenica: il ritorno dei cristiani alle sorgenti e alle origini della loro fede, innestata sull'Antica Alleanza, contribuisce alla ricerca dell'unità in Cristo, pietra angolare». Esiste quindi un nesso positivo fra tutte le tradizioni cristiane e l'Alleanza stabilita da Dio con Israele. Il dialogo, praticato dopo la svolta conciliare, ha però mostrato che non basta guardare agli ebrei «come testimoni viventi della fede biblica». È divenuta perciò evidente la necessità di conoscere una storia estesa lungo i duemila anni della nostra era. All'interno di questo grande arco temporale, gli ebrei appaiono non solo come una minoranza perseguitata, ma anche come un popolo capace di una ricca e autonoma rielaborazione religiosa e culturale.

Il volume – che nasce in collaborazione con la *Commissione interregionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso Piemonte - Valle d'Aosta* – è strutturato in tre parti. La prima si occupa dello sviluppo del giudaismo rabbinico, percorre alcuni momenti chiave della storia ebraica medievale e moderna e presenta un articolato panorama dell'ebraismo contemporaneo. La seconda parte affronta alcuni temi nevralgici legati all'ebraicità di Gesù e alla nascita del cristianesimo, esamina gli sviluppi dell'antigiudaismo nella prima letteratura cristiana, prende in considerazione le dispute medievali e approda all'età contemporanea ripercorrendo l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti dell'antisemitismo. La terza parte espone argomenti legati al superamento dell'antica avversione cristiana nei confronti degli ebrei, tratta dell'apertura di nuove prospettive dialogiche e teologiche e presenta le attese ebraiche contemporanee nei confronti del mondo cristiano.

ENZO BIANCHI - PIERO CAPELLI - PAOLO DE BENEDETTI
DANIELE GARRONE - CLAUDIO GIANOTTO - GIUSEPPE LARAS
AMOS LUZZATTO - GADI LUZZATTO VOGHERA - GIOVANNI MICCOLI
ENRICO NORELLI - ALBERTO MOSHE SOMEKH - PIERO STEFANI

EBREI E CRISTIANI: DUEMILA ANNI DI STORIA

La sfida del dialogo

A cura di
Piero Stefani



PIERO CAPELLI

**GLI EBREI IN EUROPA E NEL MEDITERRANEO
TRA IL MEDIOEVO E L'EMANCIPAZIONE**

GLI EBREI SCACCIATI DAI GRANDI STATI EUROPEI

Gli ebrei vennero cacciati dall'Inghilterra nel 1290 e dalla Francia (a esclusione dei domini papali di Avignone) una prima volta tra il 1289 e il 1311 e una seconda nel 1394; nella prima metà del XV secolo, in numerose località dell'area di lingua tedesca subirono ricorrenti massacri ed espulsioni, in seguito ai quali la maggior parte di loro cercò riparo in Europa orientale o in Italia.

Nella penisola iberica gli ebrei erano presenti, di certo, almeno dagli ultimi secoli dell'impero romano. Dopo la conquista islamica dell'VIII secolo ebrei e cristiani vennero obbligati a versare una gravosa tassa individuale annuale (la *jizya*). A loro erano proibite molte attività, come per esempio costruire sinagoghe o chiese più alte di una determinata misura. Tuttavia erano loro permesse molte altre attività importanti: per esempio, potevano acquistare e trattare beni immobili. Avvenne quindi che gli ebrei divenissero l'apprezzata componente di maggioranza del ceto amministrativo della Spagna musulmana (e man mano anche di quella cristiana della cosiddetta *Reconquista*): anche se nominalmente non potevano rivestire cariche di governo, molti di essi divennero alti funzionari e tesoriere di corte, grandi appaltatori della riscossione delle imposte, apprezzati traduttori ufficiali di testi dall'arabo.

A partire dal XIII secolo, con il procedere della *Reconquista* cristiana della penisola iberica, si posero progressive limitazioni alle libertà degli ebrei: in Castiglia e in Aragona fu dapprima proibito loro di avere servitori cristiani, poi di possedere terreni, e infine si

PIERO CAPELLI

Ha studiato filosofia classica ed ebraica alla Scuola Normale Superiore di Pisa e nelle Università di Pisa, Torino e Vienna. È docente di lingua e letteratura ebraica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. Suo campo d'indagine sono la critica testuale dei testi ebraici tardoantichi in ebraico, aramaico e greco e i relativi problemi di storia delle idee. È autore, tra l'altro, di *La letteratura rabbinica dall'epoca di Gesù alla chiusura del Talmud* (ESD, Bologna 1996).

imposero limiti alle loro attività di prestatori di denaro e di medici per pazienti cristiani. Nel 1422, per le pressioni del domenicano Ramón de Peñafort, venne per la prima volta istituito in Aragona l'obbligo per gli ebrei di assistere alla messa e all'omelia, obbligo che nel 1434 venne sancito per tutta l'Europa cristiana con un decreto del concilio di Basilea.

Durante la prima metà del XIV secolo, in Spagna gli ebrei pagarono un terribile prezzo di sangue all'accusa di diffondere le grandi pestilenze avvelenando i pozzi. E nemmeno più facile era la vita dei *conversos*, ossia coloro che si convertivano – spesso forzatamente – al cristianesimo, perché l'Inquisizione non concedeva respiro neanche ai *conversos* che fossero semplicemente sospettati di criptogiudaismo, ossia di praticare nascostamente la religione ebraica nel chiuso delle proprie famiglie.

Il 1391 fu un anno terribile per le comunità ebraiche di quasi tutta la Spagna. L'arcidiacono Ferrán Martínez, vicario dell'arcivescovo di Siviglia, benché osteggiato dall'arcivescovo stesso e dalla Corona, scatenò con la propria predicazione antiebraica, cominciata molti anni prima, una serie di uccisioni di massa che da Siviglia si estesero a tutta l'Andalusia, la Catalogna e la Castiglia, causando l'estinzione di comunità grandi e antiche come quelle di Barcellona e di Valencia. Posti di fronte all'atroce alternativa tra la conversione forzata e l'accettazione del martirio (magari autoinflitto alle proprie famiglie dai capifamiglia, che da ultimo si suicidavano: era il cosiddetto *qiddush ha-Shem*, la «santificazione del Nome di Dio»), gli ebrei spagnoli, a differenza di quelli tedeschi delle generazioni immediatamente precedenti, optarono in genere per la prima. In questo ebbe influenza anche il pensiero di Mosè Maimonide, che nella sua *Epistola sulla santificazione del Nome* (*Iggheret qiddush ha-Shem*), scritta intorno al 1165, aveva dichiarato che, piuttosto che accettare la conversione forzata, gli ebrei dovessero allontanarsi dal paese d'origine, ma aveva

anche rifiutato di condannare la scelta del criptogiudaismo, cioè la conversione esteriore al cristianesimo e la pratica nascosta della religione avita.

Un'altra ondata di conversioni, in parte volontarie ma spesso forzate, si ebbe durante e dopo la disputa pubblica tra intellettuali cristiani ed ebrei che si tenne per diversi mesi tra il 1413 e il 1414 nella città catalana di Tortosa, alla presenza dell'antipapa Benedetto XIII¹. Secondo un copione già sperimentato in altre grandi dispute pubbliche precedenti (a Parigi nel 1240, a Barcellona nel 1263 e di nuovo a Parigi nel 1269), un ex ebreo convertito al cristianesimo muoveva obiezioni dottrinali alla religione ebraica, in genere intorno al rifiuto della natura messianica di Gesù e alle stoltezze e bestemmie anticristiane che si ritenevano contenute nel *Talmud*. Le dispute si concludevano invariabilmente con l'abiura pubblica dell'ebraismo (quando non con sequestri e roghi di libri ebraici, come a Parigi dopo il 1240). A Tortosa, in particolare, la disputa fu occasione di una campagna di fortissima pressione psicologica efficacemente esercitata verso gli ebrei affinché si convertissero.

Le conversioni, volontarie o meno, non erano sufficienti. Altre violenze locali contro le comunità ebraiche scoppiavano periodicamente ogniqualvolta un gruppo di ebrei veniva accusato di omicidio rituale, ossia di avere ucciso un bambino cristiano al fine di utilizzarne il sangue per riti blasfemi: così avvenne a Maiorca nel 1432 e a La Guardia nel 1490. A partire dal 1478, nelle diverse regioni della Spagna «riconquistata» dai re cristiani Ferdinando e Isabella, venne progressivamente introdotta l'Inquisizione. Nel 1481 a Siviglia essa diede incarico al braccio secolare di condurre il primo autodafè contro i criptogiudei; molti altri ne seguirono in tutte le province del regno

¹ Su questa disputa cfr. in questo stesso volume l'intervento di G. Laras, pp. 161-174, in particolare pp. 171-173 (*ndc*).

negli anni successivi. Nel 1483 gli ebrei vennero espulsi dall'intera Andalusia. A tante persecuzioni, alcuni ebrei tentarono di reagire: nel 1485 alcuni *conversos* assassinarono nella cattedrale di Saragozza l'inquisitore Pedro de Arbues. Le autorità evitarono ritorsioni violente ai danni dei *conversos*, ma alcuni di questi – tutti personaggi altolocati – furono arrestati: due furono messi a morte, un terzo riuscì a fuggire, un altro si suicidò in carcere.

L'*escalation* antiebraica culminò nella cacciata da tutti i territori della Corona comminata il 31 marzo del 1492 da Ferdinando di Castiglia e da Isabella d'Aragona, con un decreto che condannava non solo le persone degli ebrei ma in assoluto la religione ebraica e la sua pratica. Entro la fine di luglio tra i 70.000 e i 100.000 ebrei, circa l'1,5% della popolazione complessiva (a seconda delle stime), abbandonarono tutta la Spagna, con l'eccezione del piccolo regno di Navarra, retto da una dinastia francese, dal quale comunque gli ebrei vennero cacciati nel 1498.

Nel regno di Portogallo cominciò immediatamente un'altra analogia *escalation* antiebraica. Nel 1497 venne imposto il battesimo a tutti i bambini ebrei dai 4 ai 14 anni d'età. Della terribile peste di Lisbona del 1506 vennero incolpati gli ebrei della città, e oltre mille di loro finirono vittime di un massacro incitato da due predicatori domenicani (i quali, dopo che i tumulti furono sedati, vennero a loro volta messi a morte dalle autorità). L'emigrazione degli ebrei dal regno venne legalizzata nel 1507, ma di nuovo proibita nel 1522. Fino al 1536 i ricchissimi mercanti ebrei portoghesi, trattando direttamente con la Santa Sede, riuscirono a dilazionare l'introduzione dell'Inquisizione nel regno; ma dopo che questa fu istituita anche lì, quasi tutti gli ebrei portoghesi dovettero convertirsi o emigrare clandestinamente verso l'impero ottomano, i Paesi Bassi e le Fiandre e, come vedremo, l'Italia.

La cacciata degli ebrei da tutta la penisola iberica costituì una nuova diaspora, carica di evocazioni terribili: l'esilio babilonese, le

deportazioni seguite alle guerre perdute contro Roma. Nel Medioevo iberico gli ebrei, pur riuscendo a mantenere le proprie tradizioni, avevano raggiunto un livello altissimo di integrazione con la società islamico-cristiana circostante, come rivela ad esempio il fatto che utilizzavano la lingua araba in quasi tutti gli ambiti della comunicazione e svolgevano attività ufficiale di traduttori dall'arabo al latino. Questo non impedì comunque agli ebrei provenienti dalla Spagna di produrre anche in ebraico una letteratura ricchissima nei campi della poesia, della filosofia, della spiritualità. La cacciata dalla Spagna nel 1492, insieme con quella – più diluita nel tempo – dal Portogallo, fu dunque per gli ebrei un'altra catastrofe di valore epocale, che segnò l'inizio dell'età moderna per l'ebraismo in generale.

LA LIMPIEZA DE SANGRE

È necessario soffermarsi su un aspetto particolare e qualificante della persecuzione antiebraica in Spagna tra il XIV e il XVI secolo. A partire dalla *Sentenzia-Estatuto* di Toledo del 1449, progressivamente in tutta la Spagna venne proibito ai *conversos* l'accesso alle cariche pubbliche, alle corporazioni professionali, agli ordini religiosi cristiani e infine alle università (e quindi all'esercizio delle professioni liberali). Il fatto importante è che queste proibizioni si applicavano anche ai discendenti dei *conversos*, a meno che coloro che erano sospettati di esserlo non fossero in grado di produrre un certificato genealogico privo di antenati ebrei, che attestasse così la loro *limpieza de sangre* (limpidezza di sangue). A questa misura si oppose nientemeno che Ignazio di Loyola, che nel 1552 accolse personalmente nella Compagnia di Gesù un ebreo romano convertito, Giovanni Battista Eliano; ma, infine, anche l'ordinazione gesuitica venne proibita ai *conversos* e ai loro discendenti nel 1592. Analoghi provvedimenti vennero presi

anche ai danni dei discendenti dei *moriscos*, gli ex-musulmani convertiti al cristianesimo, che vennero infine definitivamente scacciati dal regno di Spagna nel 1609.

Con le norme sulla *limpieza de sangre* veniva violato il principio cristiano fondamentale secondo cui l'appartenenza religiosa è data dal battesimo e non dall'origine etnica. Si tratta dunque di un preciso antecedente fenomenologico dell'antisemitismo razzista del XIX e del XX secolo, oltretutto ai danni non tanto dell'ebreo in persona, quanto del suo fantasma che, come ha scritto la storica Anna Foa, perdurava come proiezione ossessiva nella coscienza collettiva cristiana anche dopo la conversione o l'espulsione dei veri ebrei.

LA DIASPORA DALL'EUROPA OCCIDENTALE

In seguito alle grandi cacciate degli ebrei dagli Stati dell'Europa occidentale tra il XIII secolo e gli inizi del XVI, i luoghi della presenza ebraica in Europa nell'età moderna sarebbero stati principalmente i seguenti:

1) gli ebrei tedeschi e della Francia del nord si spostarono nell'Europa orientale, lungo un'ampia fascia di territorio che andava dalle coste del Baltico (Lituania, Polonia) a quelle del Mar Nero (Ucraina, Crimea); ancora nel 1939 circa la metà dei 16.724.000 ebrei del mondo viveva nei paesi dell'Europa orientale e nella Russia europea;

2) gli ebrei della penisola iberica si diressero in gran parte verso i paesi dell'impero ottomano, dove furono di nuovo costretti al versamento della tassa individuale, ma dove, nei fatti, godettero di una sostanziale tolleranza e di facilitazioni alle loro attività commerciali (come avveniva anche per gli armeni e i greci); già verso la metà del

XVI secolo la comunità ebraica di Istanbul contava circa 30.000 persone, e a Salonicco la percentuale di popolazione ebraica fu per quattro secoli, in pratica fino alla *Shoah*, del 50% o poco meno;

3) dopo la conquista della Palestina da parte dei turchi nel 1517, molti ebrei di origine iberica si trasferirono nell'antica madrepatria e nella sua capitale ideale, Gerusalemme; la vita culturale e soprattutto spirituale degli ebrei in Palestina conobbe così una nuova fioritura;

4) sempre principalmente a partire dalla Spagna e dal Portogallo si ebbe nei Paesi Bassi e in Italia una diaspora in seno alla quale ebbe grande diffusione e importanza la componente *marrana*².

È quindi chiaro che l'ebraismo diasporico dell'età moderna conobbe una grande distinzione geografica, ma anche rituale e culturale, tra una componente *ashkenazita* (quella dell'Europa orientale, originaria prevalentemente dall'area tedesca, indicata nel Medioevo dagli ebrei con il termine biblico di Ashkenaz) e una componente *sefardita* (quella dei paesi mediterranei, originaria della penisola iberica, che gli ebrei del Medioevo indicavano con il nome biblico di Sefarad). Questa distinzione all'interno del mondo ebraico è perdurata fino alle prime generazioni dello Stato d'Israele.

I MARRANI

Durante i secoli della *Reconquista* cristiana della penisola iberica si era largamente diffuso il criptogiudaismo, ossia, come detto, il fatto che molti tra i *conversos* (gli ebrei formalmente convertiti al cristianesimo e i loro discendenti) rimanessero fedeli alle pratiche della religione degli avi nel segreto delle loro case. I *conversos* veni-

² Vedi i seguenti capitoli: *I marrani* e *Le comunità senza ghetto*.

vano comunemente designati con il termine di *marranos* (porci), tanto più violentemente dispregiativo in quanto per la religione ebraica il maiale è un animale impuro, proibito dalla Legge mosaica anche come alimento. Fino a che non vennero promulgate le norme sulla *limpieza de sangre* (1449), ai *conversos* e ai loro discendenti fu permesso studiare nelle università, mantenendo quindi un livello di aggiornamento culturale e professionale grazie al quale essi funsero di fatto da tramite per una reciproca influenza tra due culture, quella ebraica e quella cristiana, che apparivano sempre più in reciproca ostilità.

Ma alla fine anche i *conversos* e i loro discendenti furono colpiti dalle cacciate dalla penisola iberica. Una delle città che si dimostrarono più accoglienti nei confronti degli esuli fu la Ferrara estense, dove alcuni marrani impiantarono una fiorente attività di stampatori ed editori, che intorno alla metà del XVI secolo raggiunse un vertice di produttività e significatività: tra il 1552 e il 1555 i tipografi marrani ferraresi pubblicarono, nel complesso, addirittura una decina di volumi di argomento ebraico ma in lingua spagnola o portoghese, e in particolare, nel solo anno 1553, sia la Bibbia ebraica in spagnolo sia la *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* («Consolazione per le tribolazioni d'Israele») dell'esule marrano Samuel Usque, una delle più importanti apologie dell'ebraismo nell'età moderna. Questa produzione libraria era chiaramente destinata tanto al pubblico ebraico quanto a quello cristiano, e costituiva un importantissimo veicolo di difesa e legittimazione dell'ebraismo e della sua cultura nei confronti di un'Europa cristiana sempre più ostile e distante. Non sorprende quindi che nel 1555 il papa Paolo IV Carafa, nella sua bolla antiebraica *Cum nimis absurdum*, proibisse, tra l'altro, anche la stampa di libri di argomento ebraico in lingue che non fossero l'ebraico.

Il marrano era esule due volte: una prima volta dal mondo ebraico e dalla religione degli avi, e una seconda dal mondo cristiano

nel quale era stato costretto a entrare e al quale in molti casi tentava comunque di rivolgersi (come nel caso degli editori ferraresi). Questa condizione psicologica, lacerata e lacerante, è una fase importante dell'emergere della coscienza moderna in Europa, poiché, come ha visto lo storico Yosef Kaplan, segna l'inizio del disancoramento dell'identità dall'appartenenza religiosa. Ma per la maggioranza degli individui, la religione rimaneva ancora il fattore decisivo di appartenenza al corpo sociale e di definizione di sé. Perciò, le reazioni dei marrani alla propria condizione furono diverse. Molti aderirono completamente al cristianesimo, scegliendo l'assimilazione totale. Rimase comunque assai diffusa la pratica del criptogiudaismo, soprattutto nei paesi in cui più forte era la paura dell'Inquisizione, che, laddove era stata introdotta, imponeva conversioni forzate, incitava a persecuzioni di massa, comminava tasse terribilmente gravose (specie nello Stato della Chiesa) e puniva la pratica dell'ebraismo, manifesta o nascosta, anche con il rogo.

Un caso limite di crisi di identità è quello del libero pensatore Uriel da Costa, nato in Portogallo nel 1585 da una famiglia di *conversos*. Una lettura autonoma, quasi protestante, della Bibbia lo condusse ad aderire a un ebraismo non rabbinico, che per esempio non riconosceva base scritturistica alla dottrina dell'immortalità dell'anima. Per sfuggire all'Inquisizione, da Costa riparò ad Amsterdam, dove però il libro in cui difendeva le sue opinioni (*Examen das tradiçoens phariseas conferidas con a Ley escrita*, «Esame delle tradizioni farisaiche messe a confronto con la Legge scritta», 1624) gli costò l'espulsione dalla comunità ebraica e perfino l'arresto. Riconciliatosi con la comunità, ne fu però di nuovo scacciato nel 1633 perché con la sua riflessione era approdato a un deismo *ante litteram* che non riconosceva la Legge mosaica. Da Costa sentiva comunque ancora l'esigenza di essere membro della comunità ebraica, e per esservi riammesso accettò nel 1639 di rinnegare pubblicamente le sue dottrine. Ma il rituale di

revoca del *cherem*³ fu così umiliante (venne scudisciato e calpestato dai membri della comunità) che da Costa, dopo avere vergato una breve autobiografia, *Exemplar humanae vitae* («Un esempio di vita umana», pubblicata solo nel 1687), finì col togliersi la vita.

Si ebbero, tuttavia, anche casi più felici di ritorno manifesto all'ebraismo. Particolarmente significativa è la vicenda del marrano Isaac Cardoso, nato, come da Costa, in Portogallo nel 1603 da una famiglia di *conversos*, e asceso in società fino a divenire il medico personale del re di Spagna nel 1640. Nel 1648 Cardoso decise di trasferirsi a Venezia, dove aderì di nuovo e pubblicamente all'ebraismo; di lì si spostò a Verona, dove trascorse il resto della propria vita (morì nel 1683) conducendo un'intensa attività di scrittore e apologeta e assistendo gratuitamente i malati poveri del ghetto di quella città.

L'ISTITUZIONE DEL GHETTO

La realtà spaziale e sociale dell'ebraismo tra il Medioevo e l'età moderna ha per scena il ghetto, ossia una via o un quartiere chiusi, entro i quali gli ebrei avevano l'obbligo di risiedere, spesso rispettando anche un orario di coprifuoco, ma senza che fosse loro consentito di possedere gli immobili in cui abitavano. Il termine «ghetto» è di etimologia controversa. Alcuni lo fanno risalire alla «gettata» o molo del porto di Genova, dove gli espulsi iberici del 1492 furono dolorosamente tratti senza poter entrare in città, ma più probabilmente la parola deriva dalla pronuncia ashkenazita del termine «getto», cioè il nome delle antiche fonderie di Venezia, vicino alle quali nel 1516 venne istituito il primo vero e proprio ghetto della storia (cui ne fecero subito seguito altri nelle città di terraferma sotto il dominio della Serenissima).

³ Vedi capitolo seguente *Le comunità senza ghetto*.

Quello di Venezia fu il primo caso in cui agli ebrei venne imposta la residenza in un quartiere recintato; ma vi erano stati altri casi in cui una tale residenza era stata scelta dagli ebrei stessi. Già nel 1084 la comunità ebraica di Spira, in Renania, aveva richiesto e ottenuto dal vescovo locale il diritto di insediarsi in un quartiere separato, che gli ebrei stessi cinsero poi di un muro difensivo. Il diritto imperiale, e di seguito i diritti reali delle varie monarchie europee, garantiva agli ebrei – sulla scorta del diritto romano – lo statuto di *servi camerae regiae* («servi della camera reale»), cioè di soggetti solo all'autorità del sovrano: questi poteva per esempio tassarli a beneficio del tesoro (la «camera reale», appunto), ma doveva anche garantire loro la protezione dalle minacce esterne. In ciò la condizione degli ebrei era superiore, ad esempio, a quella dei servi della gleba, se non altro perché il diritto pubblico riconosceva alle comunità ebraiche l'autonomia gestionale interna. Conseguenza appunto di questo autogoverno – che durò fino alla fine dell'*ancien régime* – fu spesso la decisione di insediarsi in quartieri separati per meglio difendersi dalle ricorrenti esplosioni di violenza antiebraica. Come ha ben scritto Salo W. Baron, nella maggioranza dei casi, si ebbero serrature all'interno del ghetto prima che ve ne fossero all'esterno.

Nel 1555 la bolla *Cum nimis absurdum* di Paolo IV istituì la residenza coatta anche nei centri principali dello Stato della Chiesa. Nel 1569, con l'altra bolla *Hebraeorum gens* di Pio V, tutti gli ebrei dello Stato della Chiesa furono obbligati a concentrarsi nei ghetti di Roma e di Ancona, anche quando, come per esempio a Bologna, le loro comunità risiedevano e operavano in una stessa città da secoli. Altri ghetti vennero istituiti nei territori che via via entravano a far parte dello Stato della Chiesa (come il Ducato di Ferrara nel 1598 e quello di Urbino nel 1631). Milano risolse alla radice il problema dell'istituzione di un ghetto scacciando gli ebrei nel 1597. Nel 1612 venne istituito il ghetto di Mantova, città in cui gli ebrei erano circa

2000 e costituivano l'8% della popolazione. Il ghetto venne istituito nel 1658 a Genova e nel 1679 a Torino, e in seguito in altre località del Piemonte.

Oltre che in quasi tutta l'Italia, l'istituzione del ghetto si diffuse in tutta la Germania (a Francoforte, per esempio, gli ebrei erano stati obbligati a risiedere in un quartiere chiuso, e perciò diverso dalle «giudecche» del Medioevo, fin dal 1462) e nelle principali città della Polonia, quelle che erano sedi vescovili; nelle campagne, gli ebrei risiedevano in villaggi popolati pressoché soltanto da loro, gli *shtetlakh* («cittadine», sing. *shtetl*), resi note dalla tradizione letteraria *jiddisch*.

LA CULTURA EBRAICA NELL'ETÀ DEI GHETTI

Il ghetto divenne un microcosmo collettivo, in gran parte autosufficiente, anche dal punto di vista economico (il che significò in generale un abbassamento delle condizioni di vita degli ebrei), e per lo più ovunque identico a se stesso, al di là delle distinzioni geografiche. Esso contribuì quindi a congelare l'identità ebraica, e perciò anche a conservarla, ma al prezzo dell'isolamento culturale rispetto al mondo circostante. Ad esempio, per gli ebrei era estremamente difficile poter frequentare le università. Già nel 1434, con un decreto del concilio di Basilea (lo stesso in cui era stata legittimata la partecipazione degli ebrei alle prediche forzate), la Chiesa aveva proibito il conferimento di qualsiasi titolo universitario agli ebrei. Il provvedimento andò talvolta disatteso in diverse università italiane, ma solo il senato di Venezia permise sistematicamente agli ebrei di studiare medicina a Padova (228 lauree tra il 1517 e il 1721).

Quindi, tra il XVI secolo e gli inizi del XIX si consumò un vero e proprio divorzio (in ebraico *ghet*, altra possibile etimologia del termine «ghetto») tra la società e la cultura della maggioranza cristiana

e quelle della minoranza ebraica. Per molti versi gli ebrei si trovarono traghettati senza soluzione di continuità dal Medioevo all'età dei Lumi e a quella del positivismo. A loro fu preclusa l'elaborazione autonoma di quegli interrogativi sull'autonomia della scienza e sul rapporto tra religione e statualità che furono caratteristici dell'età moderna europea. Eccetto il caso – certo relevantissimo – di Spinoza, nella tollerante Olanda del XVII secolo, non sono molti i contributi ebraici indipendenti alla nascita del pensiero europeo moderno; la stessa fine dei ghetti non sarà una conquista ottenuta dagli ebrei stessi, ma una concessione a loro fatta dal pensiero laico ed egualitarista del XVIII e XIX secolo. Come in molti casi italiani, l'integrazione sociale di fatto precedette quella civile e quella politica, prima ancora che queste venissero avviate dalla promulgazione di editti di tolleranza (come quello del 1781 di Giuseppe II per l'impero asburgico). A portare a compimento i fondamenti teorici dell'emancipazione furono le dichiarazioni dei diritti umani emanate negli Stati Uniti e nella Francia rivoluzionaria; da quest'ultima le armate napoleoniche diffusero le idee egualitarie in quasi tutta l'Europa occidentale, portando all'apertura del ghetto di Venezia nel 1797, e di lì alla promulgazione dello Statuto Albertino (1848) e alle analoghe misure che liberarono gli ebrei dei vari Stati europei dalle loro residenze coatte, garantendo loro parità di diritti e di obblighi civili rispetto ai concittadini di altra religione.

Quando, con l'emancipazione, gli ebrei dovettero elaborare il dilemma tra opportunità di integrazione e difesa di sé attraverso la separazione, la loro arretratezza culturale e l'abitudine interiorizzata all'oppressione portarono a reazioni talora disorientate fino al paradossale. È eloquente il modo in cui gli ebrei francesi reagirono all'emancipazione dichiarata dagli Stati Generali nel 1790-1791: mentre le ricche e ben integrate comunità sefardite di Bordeaux e di Avignone se ne fecero entusiasticamente promotrici presso gli Stati Generali stessi, gli

ashkenaziti dell'Alsazia-Lorena, più poveri e avvezzi alle persecuzioni, accolsero con grande diffidenza il decreto che li sottoponeva alla legge civile sopprimendo la giurisdizione dei rabbini.

Ben diversamente che nell'epoca d'oro dell'integrazione nel mondo islamico medievale, le masse cristiane tra le quali gli ebrei del ghetto vivevano erano diseredate e ignoranti. È indicativo che, mentre gli ebrei dell'islam avevano adottato l'arabo come lingua dell'uso quotidiano e della cultura, gli ashkenaziti conservarono il proprio dialetto tedesco originario, lo *jiddisch*, sul quale l'influsso delle circostanti lingue slave fu limitato al lessico e ad alcuni morfemi. Lo stesso si può dire, in misura appena minore, anche per i sefarditi, specie quelli divenuti sudditi dell'impero ottomano. Qui essi godevano di una buona integrazione socio-economica, che però non portò frutti particolarmente significativi. Il limite effettivo dell'integrazione degli ebrei nella società ottomana è indicato dal fatto che anch'essi, come gli ashkenaziti dell'Europa orientale, mantennero prevalentemente l'uso del proprio dialetto spagnolo originario, il *judezmo* (o, impropriamente, *ladino*), e adottarono il turco solo come lingua di scambio all'esterno della comunità.

Dunque, salvo casi particolari, come per esempio quelli delle comunità di Amsterdam e di Livorno dove i ghetti non esistevano, gli ebrei, per lo più segregati, mal tollerati o apertamente osteggiati, si rifugiarono nell'approfondimento della propria cultura tradizionale. Il livello sociale degli ebrei europei non era certo più quello, assai elevato, della Spagna islamica: specie negli *shtetlakh* dell'Europa orientale gli ebrei solo raramente erano grandi mercanti o medici; in genere infatti erano piccoli commercianti su scala paesana, artigiani, robivecchi e straccivendoli, musicisti ambulanti o mendicanti (*schnorrer*). Ma la popolazione cristiana circostante non versava certo in condizioni economiche migliori; e a parità di situazione sociale, il livello culturale degli ebrei (per esempio rispetto all'alfabetizzazione) era in genere più alto, quanto meno nei contesti urbani. Nell'Europa occidentale,

invece, era la stessa segregazione nei ghetti, come abbiamo visto, a impedire agli ebrei di interagire con la cultura circostante.

L'ebraismo del ghetto si rivolse dunque principalmente agli studi più legati alle radici dell'identità ebraica e alla sua tradizione interna: il diritto religioso e la mistica.

IL DIRITTO RELIGIOSO

Nel 1565 veniva pubblicato a Venezia lo *Shulchan 'Arukh* («Tavola imbandita») dell'esule spagnolo Josef Caro, un compendio della normativa ebraica di regolamentazione della vita quotidiana, caratterizzato da una grande praticità nell'organizzazione della complessa materia. Su ogni aspetto legale e rituale, Caro metteva sistematicamente a confronto i grandi codici giuridici dell'ebraismo medievale, quelli di Alfasi, di Mosè Maimonide e di Ja'aqòv ben Ashèr, e quando le opinioni di queste autorità divergevano, la decisione conclusiva di Caro veniva presa a maggioranza di due contro uno.

Il codice di Caro risolveva con notevole praticità molti degli aspetti della legge religiosa sui quali l'ebraismo della diaspora, nelle sue diversificazioni territoriali, si era spesso trovato in disaccordo. La predilezione di Caro per la tradizione giuridica sefardita venne temperata in un complesso di glosse redatto dall'ashkenazita Mosheh Isserles di Cracovia (1525 ca.-1572), il che permise al codice di venire accolto come autorevole anche tra gli ebrei dell'Europa orientale. Il complesso dello *Shulchan 'Arukh* e delle glosse di Isserles, indicate con il termine *Mappah* (Tovaglia), fu subito ristampato in tutta la diaspora e gode a tutt'oggi di un'ininterrotta fortuna editoriale presso gli ebrei ortodossi. Ma, in tal modo, alla discussione dialettica della legge tipica del *Talmud* e dei codici medievali, che costituiva un «discorso aperto» sempre suscettibile di nuovi sviluppi, si sostituiva nel codice di Caro

il ricorso sistematico al principio di autorità a maggioranza, e quindi quello del diritto religioso ebraico diventava un « discorso chiuso » e cristallizzato. Come scrive l'ebraista Giuliano Tamani, quindi, la fortuna dello *Shulchan 'Arukh* ha bloccato, o almeno condizionato, ogni evoluzione successiva del diritto religioso ebraico.

LA MISTICA, IL SABBATIANESIMO E IL CHASSIDISMO

Fu soprattutto ad opera degli esuli iberici in Palestina che la *qabbalah* conobbe nel XVI secolo il suo maggiore sviluppo e le sue più importanti e fortunate esposizioni in sistemi di pensiero articolati, quali quelli di Mosheh Cordovero (1522-1570) e di Jitzchaq Luria (1534-1572), che vissero e furono attivi nel villaggio di Safed in Galilea. La *qabbalah* di Luria e dei suoi discepoli, in particolare, costituisce la più rilevante interpretazione mistica del dramma ebraico dell'esilio, e in particolare di quello dalla penisola iberica.

Come molti grandi maestri di pensiero ebrei e non ebrei, anche Luria non scrisse alcuna opera durante la propria vita. È principalmente grazie agli scritti del suo allievo Chajjim Vital (1543-1620) che siamo a conoscenza del complesso sistema di pensiero di Luria, la cui piena comprensione critica è stata avviata solo a metà del XX secolo dagli studi di Gershom Scholem. Luria traeva dalla *qabbalah* più antica la dottrina dello *zimzum* (« contrazione »), l'atto deliberato con cui Dio, il « senza fine » (*En sof*), si sarebbe ritratto per lasciare spazio all'universo finito. La luce divina, emanando nell'universo così costituito, avrebbe dato forma all'archetipo del genere umano, l'*adam qadmon* (uomo primordiale), dal cui stesso corpo sarebbero ulteriormente promanati, sempre in forma di luce, gli attributi divini (le *sefirot*).

Questa emanazione luminosa delle *sefirot* dà forma al mondo, dove queste luci divine vengono accolte in recipienti simbolici (*kelim*)

appositamente precostituiti secondo il disegno divino. Alcuni di questi vasi si dimostrarono però inadeguati a contenere le emanazioni cui erano destinati, e si ruppero (è la cosiddetta *shevirat ha-kelim*, « rottura dei vasi »). Da questa distruzione dell'equilibrio secondo cui Dio aveva pensato il mondo, deriva il dramma cosmico della lotta tra il bene e il male. La *Shekhinah*, cioè la presenza di Dio nella sua creazione, è quindi un esilio. È, questa, una possente metafora della condizione ebraica quale la vivevano gli esuli come Luria, che si trovava sì nell'antica madrepatria, ma era scacciato dalla propria vera patria.

A questo dramma cosmico se ne affianca uno umano. L'uomo primordiale conteneva in sé tutte le anime del genere umano. La disubbidienza di Adamo (lo stesso *adam qadmon*) nei confronti di Dio causò la dispersione di tutte queste anime, in ciascuna delle quali si mescolarono, in diverse proporzioni, una parte di bene e una di male. Alla fine del mondo, questo stato squilibrato del creato sarà fatto oggetto di un *tiqqun* (« aggiustamento ») divino. Fino ad allora, le anime tras migreranno di corpo in corpo, in un lento e progressivo processo di purificazione dal male che tutte – quale più, quale meno – inquinano. Le anime degli ebrei, disperse tra quelle dei gentili, facilitano la purificazione di queste ultime. Agli ebrei inoltre spetta di accelerare l'avvento dell'« aggiustamento generale » (*tiqqun kelali*) dedicandosi alla preghiera mistica con forte intenzione (*kawwanah*). Anche questo aspetto della dottrina lurianica conferiva un notevole significato alla dolorosa esperienza ebraica dell'esilio e della dispersione: ogni esule ebreo, secondo quest'interpretazione, diventava collaboratore e perciò artefice del *tiqqun kelali*.

Nel XVII secolo, la *qabbalah* lurianica costituì la radice di un movimento messianico che causò grandi aspettative di liberazione e poi grande delusione tra gli ebrei di tutta l'Europa. Questo movimento fu detto « sabbatanesimo » dal nome del suo ispiratore Shabbetaj Zevì (Smirne 1625 - Albania 1675), un predicatore escatologico che

per circa vent'anni andò annunciando l'avvento dell'era messianica tra le comunità ebraiche di tutto il Mediterraneo orientale ottomano. Zevì era un ciclotimico che alternava stati di cupa depressione a periodi di esaltazione maniacale, durante i quali la sua predicazione si faceva trascinate. In queste fasi «alte» egli mise in atto un modello di vita religiosa che era stato presente già in diverse correnti dello gnosticismo tardoantico e in varie eresie cristiane medievali: quello, paradossale, del «santo peccatore», che avvicina la consumazione di questo mondo e l'avvento del regno messianico compiendo atti contrari alla morale comune e alla *Torah* come se fossero santi. Per esempio, in una sinagoga di Salonicco, Zevì pronunciò il Nome ineffabile del Signore, e nel 1657 dichiarò soppresso il digiuno del 9 del mese di *Av* (l'anniversario delle distruzioni del Tempio di Gerusalemme nel 598 a.e.v. e nel 70 e.v., nonché compleanno dello stesso Zevì).

Specialmente tra gli ebrei dell'Europa orientale, si diffuse l'interpretazione cabbalistica delle persecuzioni e dei *pogrom* (in particolare quelli compiuti dai cosacchi di Bogdan Chmielnicki in Polonia, Ucraina e Volinia nel 1648-1649) come «doglie del messia», ovvero segni dell'imminente avvento del suo regno, e molti ritennero che il messia prossimo venturo fosse lo stesso Zevì. Nel 1665, a Gaza, Zevì si dichiarò appunto tale; le autorità ottomane cominciarono perciò a temerlo come presunto agitatore politico. Nel 1666 fu arrestato e trasferito a Istanbul al cospetto del sultano, dinanzi al quale abiurò senza difficoltà alla propria fede e si convertì all'islam, divenendo un pensionario, cioè ministro, della Sublime Porta e gettando nella più scioccante disillusione decine di migliaia di seguaci in tutta l'Europa.

Uno dei modi in cui i seguaci di Shabbetaj Zevì elaborarono la «dissonanza cognitiva» conseguita alla sua apostasia fu l'interpretazione che ne diedero i mistici come Natan di Gaza. Secondo costoro, l'abiura non negava la messianicità di Zevì: le azioni contrarie alla *Torah* compiute dal messia incarnato, fino all'estremo dell'apostasia, ne liberavano

l'anima dall'antica prigionia delle tenebre e sconfiggevano dal di dentro il male cosmico che ostacolava l'avvento del regno messianico. Ma questa interpretazione svuotava la *Torah* del suo valore religioso, e i rabbini ortodossi le si opposero in tutta l'Europa. L'ebraismo europeo corse il rischio di uno scisma fin addentro alla prima metà del XVIII secolo.

L'emergere e il diffondersi del movimento chassidico (da *chassid*, «pio», plur. *chassidim*) fu in pratica una fortunata soluzione di compromesso tra le opposte tendenze che laceravano la religiosità ebraica. Il chassidismo prendeva le mosse dal seguito popolare accordato a diverse personalità di rabbini dotati di virtù mistiche e poteri carismatici, il primo dei quali era stato Jisrael ben Eli'ezer detto Ba'al Shem Tov (letteralmente «padrone del Buon Nome», ossia capace di avvalersi dei poteri del nome segreto del Signore), vissuto in Polonia tra il 1700 e il 1760 circa. Alla venerazione per tali figure di veri e propri santi (in ebraico *zaddiqim*, «giusti») si affiancava nelle comunità dei *chassidim* un gioioso trasporto spirituale, cui partecipavano soprattutto le persone delle classi sociali più umili, che costituivano la maggioranza all'interno delle comunità dell'Europa orientale. La pratica dell'ascensione mistica si semplificava e si diffondeva tra il popolo, distaccandosi dal suo radicamento nella tradizione «alta» dell'ebraismo e dalla sua dimensione soltanto esoterica. La mistica, così «demoticizzata», non era più il patrimonio di pochi spiriti eccelsi appartenenti in genere al ceto rabbinico, ma diveniva un nuovo e potente elemento di coesione tra gli ebrei delle diverse classi sociali.

LE COMUNITÀ SENZA GHETTO: AMSTERDAM, LIVORNO, L'INGHILTERRA

La fortuna della città di Amsterdam come porto mercantile sorse a partire dal blocco imposto nel 1595 al porto di Anversa durante la

guerra d'indipendenza contro la Spagna. Nel corso di tutto il XVII secolo, la città attrasse e favorì l'immigrazione dei mercanti conversi provenienti dal Portogallo e dagli altri paesi in cui l'Inquisizione li perseguitava. Intorno al 1700, ad Amsterdam risiedevano stabilmente oltre 8000 ebrei, circa il 4% della popolazione, dediti in gran parte ad attività assai remunerative come il commercio delle spezie e il traffico e la lavorazione dei diamanti.

Già nel 1615 gli Stati Generali, pur mantenendo il divieto dei matrimoni misti, autorizzarono la pratica pubblica della religione ebraica, e nel 1657 ad alcuni grandi mercanti ebrei venne concessa la piena cittadinanza. Queste misure favorirono il ritorno in massa dei conversi alla religione degli avi, e resero possibile per la prima volta dal Medioevo la costruzione di grandi sinagoghe in pietra che dovevano rappresentare agli occhi della società cristiana il benessere, l'integrazione e la soddisfazione di sé alle quali la comunità ebraica era arrivata.

Ma non mancavano tensioni interne. Molti mercanti conversi, per continuare a commerciare con la Spagna e il Portogallo, dovettero ricorrere all'uso di un doppio nome, uno ebraico per i Paesi Bassi e uno cristiano per la penisola iberica, o addirittura assumere «maschera di idolatria», cioè fingersi cristiani, incorrendo così in una grave trasgressione religiosa. Altre tensioni erano ingenerate dalle diverse origini e abitudini delle componenti della comunità. Da tutto questo conseguì un uso sorprendentemente frequente, da parte delle autorità ebraiche, dell'istituto giuridico del *cherem*, l'espulsione dalle pratiche collettive (in primo luogo quelle religiose) della vita comunitaria. Per l'eterodossia della sua opinione sulla *Torah* di Mosè e la sua autorità ne fu colpito Barukh Spinoza (1632-1677); il suo fu uno dei soli quattro casi (tre dei quali comminati in una medesima circostanza) in cui il *cherem* durò senza revoca fino alla morte di colui che ne era colpito.

La storia della comunità di Amsterdam tra il Cinquecento e il Settecento si può leggere come il primo esempio della difficoltà che tutto l'ebraismo europeo attraversò nel XIX secolo nell'elaborare l'alternativa tra la tutela dell'identità e l'opportunità dell'assimilazione.

Gli esuli «marrani» riuscirono a integrarsi abbastanza bene anche a Venezia, dove due magistrati della Repubblica facevano parte di diritto del tribunale dell'Inquisizione, e ne mitigavano la severità.

Il caso più felice fu comunque quello di Livorno, dove il granduca Ferdinando I, con le ordinanze dette «livornine» del 1591 e del 1593, accolse i mercanti ebrei e musulmani senza alcuna restrizione di residenza o di pratica religiosa. Nel 1655 la popolazione di Livorno era composta per il 20% da ebrei, e il porto della città era divenuto il primo del Mediterraneo per volume di traffico.

In Inghilterra gli ebrei, scacciati nel 1290, avevano ripreso a insediarsi già nel XVI secolo e soprattutto a partire dalla metà del XVII. Il protettorato di Cromwell favorì una ripresa economica della quale si avvantaggiarono in particolare i mercanti conversi, alcuni dei quali prestarono anche servizi di spionaggio utili alla politica antispagnola del Lord Protettore. Nel 1655 il celebre rabbino e mistico Menashsheh ben Jisrael si trasferì da Amsterdam in Inghilterra per sostenere una petizione con la quale i «marrani» londinesi intendevano indurre Cromwell a invitare formalmente gli ebrei della diaspora a insediarsi in Inghilterra. L'iniziativa non ebbe successo, ma l'anno dopo i «marrani» presentarono una nuova petizione con cui si limitavano a richiedere il diritto ad avere un proprio cimitero e a non essere infastiditi durante le proprie celebrazioni religiose. Il Consiglio di Stato espresse parere favorevole; contemporaneamente, una sentenza restituiva al converso Antonio Robles, in quanto ebreo, il patrimonio che gli era stato confiscato, in quanto spagnolo, all'inizio della guerra contro la Spagna. Grazie al carattere consuetudinario del diritto britannico, in seguito a queste sentenze la presenza degli ebrei

in Inghilterra proseguì indisturbata e senza discriminazioni religiose né fiscali anche dopo la restaurazione stuardiana del 1660 e fino ai giorni nostri; anche la libertà di culto venne garantita da una serie di provvedimenti degli ultimi anni del XVII secolo. La presenza di ebrei e conversi provenienti da Amsterdam o direttamente dalla penisola iberica, come anche di ashkenaziti dalla Germania, andò considerevolmente aumentando in Inghilterra e in tutto il crescente impero coloniale britannico, incluse le colonie del Nordamerica.

Richieste dal mondo ebraico

Per concludere, riguardo ai due problemi individuati, noi ebrei chiediamo molto poco: vorremmo semplicemente evitare di trovarci, in un prossimo futuro, come il contenuto di un *sandwich*, stretti tra mondo cristiano e mondo islamico. Questo è un pericolo reale, perché se gli uni ci dicono che siamo degli assassini e quindi che assassinarci è un atto meritorio, gli altri, mentre ci dicono che un tempo eravamo una unica comunità e che presto torneremo a esserlo e che dialogando diventeremo tutti fratelli, fingono di ignorare quello che ci sta succedendo ancora oggi, che ci coinvolge direttamente anche quando siamo in vacanza o camminiamo per strada. Non è soltanto un problema di identità ebraica; noi abbiamo membri della nostra famiglia, parenti, amici che vengono uccisi o feriti alle stazioni degli autobus mentre aspettano di andare in città a fare acquisti. Questi sono i problemi che derivano non dal dialogo ma dal « non dialogo » e allora che non sembri un'eresia dire che proprio io, in questo frangente, affermo: il dialogo è necessario, a condizione che parliamo di cose reali, delle nostre aspettative, dei nostri sentimenti, dei nostri desideri e, perché no, dei nostri dubbi.

Vorrei che anche gli altri parlassero dei loro dubbi; pensate che un gran calderone di dubbi possa disturbare una delle parti? Certamente no; questo diventerebbe uno stimolo a cercare di conoscersi meglio e a costruire qualcosa insieme. Gli uomini che non hanno dubbi sono monumenti di marmo, che non ci aiutano a superare i nostri problemi. È molto meglio essere franchi e sinceri, aprirci con i nostri dubbi e con le nostre esitazioni e mettere nel dialogo tutto questo; solo allora ci si può aiutare, gli uni con gli altri. Ma bisogna saperlo fare e farlo subito, prima che sia troppo tardi.

INDICE

Introduzione, di Piero Stefani pag. 5

Parte prima
L'EBRAISMO: STORIA E CULTURA

1.	
Paolo De Benedetti	
IL GIUDAISMO TALMUDICO	» 17
Ebraismo e giudaismo	» 19
Giudaismo e « storie »	» 22
<i>La Torah orale</i>	» 23
<i>I due Talmudim</i>	» 26
<i>Il metodo talmudico</i>	» 28
2.	
Alberto Moshe Somekh	
EBREI E GENTILI ALL'EPOCA DEL GIUDAISMO DEL SECONDO TEMPIO	» 31
Universalismo	» 33
Componente nazionale	» 36
L'elezione di Israele	» 40
Il Noachismo	» 43
<i>Il gher toshav (o gher ha-sha'ar - proselito della porta)</i>	» 46
<i>Le Sette Leggi</i>	» 47
<i>Legge naturale, positiva, divina</i>	» 51

3.			
	Piero Capelli		
	GLI EBREI IN EUROPA E NEL MEDITERRANEO		
	TRA IL MEDIOEVO E L'EMANCIPAZIONE	pag.	55

Gli ebrei scacciati dai grandi Stati europei	»	57
<i>La limpeza de sangre</i>	»	61
La diaspora dall'Europa occidentale	»	62
I marrani	»	63
L'istituzione del ghetto	»	66
La cultura ebraica nell'età dei ghetti	»	68
Il diritto religioso	»	71
La mistica, il sabbatanesimo e il chassidismo	»	72
Le comunità senza ghetto: Amsterdam, Livorno, l'Inghilterra	»	75

4.			
	Gadi Luzzatto Voghera		
	IL MONDO EBRAICO CONTEMPORANEO	»	79
Le diverse anime della religiosità ebraica	»	82	
<i>L'attuale assetto della comunità ebraica mondiale</i>	»	82	
<i>Il diversificarsi dei principali gruppi e tendenze</i>	»	84	
<i>Il movimento chassidico</i>	»	86	
<i>Il movimento riformato o progressivo</i>	»	88	
<i>L'ebraismo storico o conservativo e l'ebraismo ricostruzionista</i>	»	92	
Gli ebraismi secolarizzati	»	95	
<i>La cultura ebraica dopo la Shoah</i>	»	96	
Una possibile conclusione	»	103	

Parte seconda
**DALLE ORIGINI CRISTIANE
 AI CONFLITTI CRISTIANO-EBRAICI**

1.			
	Claudio Gianotto		
	GESÙ EBREO E LA NASCITA DEL CRISTIANESIMO	pag.	107

Gesù e il suo messaggio nella storia della ricerca	»	109
Giacomo e la comunità di Gerusalemme	»	114
<i>Un problema di identità: il gruppo di Giacomo e il giudaismo</i>	»	115
<i>Le conseguenze teologiche di una prassi</i>	»	121

2.			
	Enrico Norelli		
	IL PROBLEMA DELL'ANTI GIUDAISMO		
	NEL NUOVO TESTAMENTO		
	E NELLA PRIMA LETTERATURA CRISTIANA	»	127
Introduzione: due « costruzioni delle origini » nel II secolo	»	129	
Il riferimento a Gesù e le sue implicazioni	»	134	
<i>La polemica di Paolo contro i « giudei »</i>	»	137	
<i>La difficile situazione degli ebrei credenti in Gesù</i>	»	141	
Il conflitto sull'interpretazione delle Scritture nel II secolo	»	145	
Lo sviluppo di un'identità cristiana in opposizione a quella giudaica	»	153	
Marcione: la proiezione su Dio dell'incompatibilità tra cristianesimo e giudaismo	»	157	
Conclusione: il superamento dell'antigiudaismo, una sfida per il cristianesimo	»	159	

3.

Giuseppe Laras

LE DISPUTE MEDIEVALI

pag. 161

Gli ebrei in Spagna e in Francia	»	163
In Italia	»	165
Convivenza e dispute	»	166
<i>La disputa di Parigi</i>	»	167
<i>La disputa di Barcellona</i>	»	170
<i>La disputa di Tortosa</i>	»	171
Cuore e seme	»	173

4.

Giovanni Miccoli

LA CHIESA CATTOLICA E L'ANTISEMITISMO
TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

» 175

Tra fine Settecento e primo Ottocento	»	178
<i>Emancipazione e pubblicistica antiebraica</i>	»	178
<i>L'atteggiamento della Curia papale e dell'episcopato</i>	»	180
Gli anni delle rivoluzioni	»	182
<i>Reazioni all'emancipazione ebraica</i>	»	182
<i>La figura di Pio IX</i>	»	184
<i>Il ruolo della politica e dei partiti cattolici</i>	»	187
Nel Novecento	»	194
<i>L'antisemitismo völkish</i>	»	194
<i>La Curia romana tra nazismo e fascismo</i>	»	196

Parte terza

IL SUPERAMENTO DEL CONFLITTO
E IL RICONOSCIMENTO RECIPROCO

1.

Enzo Bianchi

EBREI E CRISTIANI DALLA SCOMUNICA AL DIALOGO pag. 205

Premessa	»	207
L'epoca dell'inimicizia	»	208
La svolta storica di Giovanni XXIII e il magistero di Giovanni Paolo II	»	212
Conclusione	»	216

2.

Piero Stefani

L'INCONTRO DELLE CHIESE CRISTIANE
CON IL POPOLO EBRAICO

» 219

«Cose nuove e cose antiche» (Mt 13,53)	»	221
<i>Il primo fra tutti i problemi ecumenici</i>	»	223
<i>L'Alleanza non revocata</i>	»	226
<i>Due prospettive a confronto</i>	»	232
<i>Una terza prospettiva: l'incontro del popolo ebraico con quello cristiano</i>	»	236
Punti fermi e nodi irrisolti nel dialogo cristiano-ebraico	»	243
<i>KEK e CCEE: «Charta Oecumenica»</i>	»	243
<i>Sinodo della Chiesa evangelica di Renania:</i>		
<i>«Per un rinnovamento dei rapporti tra cristiani ed ebrei»</i>	»	246
<i>Commissione Europea Luterana «Chiesa ed Ebraismo»:</i>		
<i>«Sull'incontro tra cristiani luterani ed ebrei»</i>	»	248
<i>Commissione vaticana per i rapporti religiosi con l'ebraismo:</i>		
<i>«Noi ricordiamo»</i>	»	250
<i>Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste italiane:</i>		
<i>«L'ecumenismo e il dialogo interreligioso»</i>	»	253
Pregare per gli ebrei?	»	255

3.

Daniele Garrone

LA VISIONE DEGLI EBREI
NEL MONDO DELLA RIFORMA pag. 261

Il caso di Lutero	» 264
<i>Il ricorso recente agli scritti ebraici di Lutero</i>	» 269
Il cammino delle Chiese evangeliche tedesche	» 272
Appendice	» 279

4.

Amos Luzzatto

ATTESE EBRAICHE DAL MONDO CRISTIANO » 283

Attese e risposte	» 285
<i>L'antisemitismo storico</i>	» 285
<i>Chi dialoga e chi attende</i>	» 287
<i>Ebraismo: un mondo complesso</i>	» 289
Dialogare oggi	» 293
<i>La nuova Europa</i>	» 293
<i>La realtà islamica</i>	» 294
<i>Richieste dal mondo ebraico</i>	» 296

ECUMENISMO E DIALOGO

Collana diretta da Andrea Pacini

La collana – che nasce in collaborazione con la *Commissione interregionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso Piemonte - Valle d'Aosta* – intende diffondere una conoscenza qualificata delle questioni che caratterizzano oggi le relazioni ecumeniche tra confessioni cristiane e le relazioni tra le diverse religioni, con particolare riferimento al contesto europeo. Caratteristico della collana è l'approccio interdisciplinare, con l'obiettivo di sottolineare come il ruolo delle Chiese e delle religioni si intrecci con il contesto culturale, politico e sociale dei paesi di riferimento.

1. M. Danon - M. Di Fiorino - E. Fizzotti - M. Introvigne - A. Jacopozzi - G. Nadali - A. Olivieri Pennesi - E. Pace - F. Squarcini - A.N. Terrin - G. Zanini, *Sette e nuovi movimenti religiosi* (a cura di E. Fizzotti)
2. C. Alzati - E. Citterio - A. Luciani - A. Mainardi - E. Morini - R. Morozzo della Rocca - A. Pacini - R. Radovic - P. Rago - A. Roccucci - S. Senyk, *Chiese e culture nell'Est europeo. Prospettive di dialogo* (a cura di A. Roccucci)
3. M.Á. Ayuso Guixot - M. Crociata - S. Ferrari - B. Ghiringhelli - A.T. Negri - A. Pacini - Ch. Saint-Blancat - S. Scaranari Introvigne - G. Zatti, *Chiesa e islam in Italia. Esperienze e prospettive di dialogo* (a cura di A. Pacini)
4. E. Bianchi - P. Capelli - P. De Benedetti - D. Garrone - C. Gianotto - G. Laras - A. Luzzatto - G. Luzzatto Voghera - G. Miccoli - E. Norelli - A.M. Somekh - P. Stefani, *Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo* (a cura di P. Stefani)