

P. CAPELLI – D. SORANI – G. TODESCHINI – L. VOGEL



*Ebrei e Cristiani
nel Medioevo,
tra crociate e convivenza*

a cura di
BEPPE SEGRE,
EMILIA TURCO

“Amicizia Ebraico-Cristiana” di Torino
2019

In copertina: riproduzione di una miniatura del XII secolo tratta da un pontificale conservato a Reims (BM ms. 342, f. 11v). Vi si vede la Sinagoga, a sinistra, rappresentata con una benda sugli occhi (secondo un modello assai comune nell'iconografia del tempo), a indicare la sua cieca ostinazione nel rifiutare Cristo. La corona le viene strappata via dalla Chiesa: per il miniaturista tanto la corona di Davide (simbolo dell'elezione divina) quanto le sacre scritture appartengono legittimamente, oramai, solo a quest'ultima.

Da http://www.enluminures.culture.fr/public/mistral/enlumine_fr

Pro manuscripto

Stampato in proprio

Copyright by 2019

Amicizia Ebraico Cristiana di Torino

Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino

Stampato novembre 2019.

PERI "QUADERNI DELL'A.E.C.":

Giorgio Fiora – via Ramai 96- 10070 – Varisella (To)

mob. 335271130 e-mail f.giomau@alice.it

PER IL DIRETTIVO DELL'A.E.C. DI TORINO:

Maria Ludovica CHIAMBRETTO – via Pietro Giuria 4, 10125 TORINO

tel. 011/650 27 41 mob. 3351248619 e-mail: mlchiambretto@alice.it

A.E.C. e-mail: torinoaec@gmail.com

*L'ASSOCIAZIONE "AMICIZIA EBRAICO-CRISTIANA" DI TORINO,
NELL'AMBITO DELLE LEGGI INTERNAZIONALI SUL COPYRIGHT, È A
DISPOSIZIONE DEGLI AVENTI DIRITTO NON POTUTI RINTRACCIARE.*

PRESENTAZIONE

Da molti anni l'Amicizia Ebraico-Cristiana di Torino organizza lezioni, presentazioni di libri e dibattiti utili per "affermare, promuovere, coltivare, approfondire la conoscenza e l'amicizia tra ebraismo e cristianesimo ... In particolare l'Associazione promuove lo studio sull'intolleranza, in ogni sua forma ed aspetto, con specifica attenzione sull'antisemitismo" come recita l'articolo due dello Statuto.

Delle conferenze e lezioni, l'Associazione cura poi la pubblicazione in specifici Quaderni, al fine di mettere a disposizione informazioni e dati su cui poter meditare con calma. I temi trattati si inquadrano in un percorso storico - religioso: l'amicizia tra persone di fede diversa si consolida nella riflessione sul comune patrimonio culturale, nel confronto su quanto ci accomuna e nel rispetto delle rispettive specificità.

Nella lunga serie di Quaderni già pubblicati – questo è il 17° della lista – già affrontammo il tema "Un rapporto difficile: Ebrei e Cristiani nel Medioevo" nel *Quaderno* pubblicato nel 2004.

Riprendiamo ora lo stesso tema, con il contributo scientifico di storici specializzati sulla storia del Medioevo, che approfondiscono le tormentate vicende del popolo ebraico nel contesto di un fenomeno gigantesco quale la riforma gregoriana della Chiesa, che trasforma completamente le relazioni all'interno del mondo cristiano e nei rapporti con le minoranze non cristiane e della turbolenta trasformazione del mondo economico, commerciale e finanziario, che avviene nei secoli *XII* e *XIII*.

Non possiamo dimenticare che il rapporto tra fedi diverse è stato, nel corso dei secoli, difficile e doloroso. e dobbiamo ragionare insieme sulle falsità e sugli stereotipi che tante vittime e tanto dolore hanno creato nella storia, e che ancora oggi circolano, a più di mille anni dalla loro nascita.

Questo Quaderno si propone dunque di contribuire a sfatare stereotipi ed approfondire le motivazioni per cui ebraismo e cristianesimo si siano progressivamente allontanati, come alle differenze religiose si siano sovrapposte tensioni sociali, come da una convivenza difficile si sia passati alla distruzione dei libri ebraici, ai roghi, alle Crociate, alle espulsioni, ai ghetti.

Una lunga storia di violenze e di sofferenze.

Ma lo studio della storia ci offre anche qualche segno di speranza: risalgono allo stesso periodo, alla seconda metà del *XIII* secolo, le prime testimonianze della parabola degli anelli, che molti secoli più tardi Lessing avrebbe rilanciato come invito paradigmatico alla tolleranza religiosa. Come gli anelli, così perfetti che nessuno riesce a distinguere l'originale dalle copie, le fedi sono tre: *"il Padre che l'le diede sa la migliore, e li figliuoli (ciò siamo noi), ciascuno la si crede avere buona"*.

Non dobbiamo dimenticare che anche nei periodi più bui della storia, c'è chi crede e si impegna per la tolleranza ed il rispetto reciproco.

BEPPE SEGRE

AUTORI

PIERO CAPELLI. *Si è laureato in Lettere Classiche all'Università di Pisa nel 1987, interessandosi di filologia classica, orientalistica antica ed ebraistica, e alla Scuola Normale Superiore di Pisa, ha perfezionato le sue ricerche in vari Istituti italiani e stranieri. È stato docente all'Istituto di Scienze Religiose di Trento, all'Istituto Universitario Orientale di Napoli (1999). A partire dal 2000 è stato docente in diverse prestigiose Università straniere. Attualmente è professore associato all'Università di Venezia Ca' Foscari. Il suo campo d'indagine è la storia dei testi e delle idee nell'ebraismo tardoantico e medievale, in particolare nei testi rabbinici in ebraico e in aramaico e negli apocrifi e pseudepigrafi in greco. Si sta occupando della prima edizione critica del resoconto ebraico del primo processo pubblico contro il Talmud, tenuto a Parigi nel 1240.*

È direttore di «Henoch» (rivista internazionale di studi storico-testuali su giudaismo e cristianesimo in età antica e medievale) inoltre è membro del comitato scientifico di Bibbia e di altre associazioni che si interessano di giudaismo e medioevo.

DAVID SORANI. *Giornalista pubblicista dal 1982, è stato docente di Storia e Filosofia presso il Liceo "C. Cavour" di Torino dal 1989 al 2018 nelle sezioni Classico e Musicale. Dal 1987 al 2010 ha diretto il periodico di cultura ebraica "Ha Keillah", organo del Gruppo di Studi Ebraici. Presidente dell'Associazione culturale ebraica "Anavim" dal 2010 al 2014, è stato Consigliere alla Cultura della Comunità Ebraica di Torino dal 2011 al 2019 e vice presidente dal 2011 al 2016. Presso la Comunità Ebraica di Vercelli ha svolto negli anni scorsi una serie di lezioni sulla filosofia ebraica e tiene attualmente un corso dedicato alla Storia dell'antisemitismo. Dal 1995 fa parte del Consiglio Direttivo della sezione torinese della F.N.I.S.M. (Federazione Nazionale Insegnanti). Collabora a "Pagine ebraiche"/"L'Unione informa", testata giornalistica dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane.*

GIACOMO TODESCHINI. *(Milano, 1950) è stato professore di storia medievale all'Università di Trieste (1979-2016). I suoi studi si sono concentrati sullo sviluppo delle teorie, dei lessici e dei linguaggi economici medievali e moderni; le sue ricerche si sono inoltre focalizzate sui discorsi relativi all'esclusione dai mercati tra Medio Evo ed Epoca moderna, sul ruolo ed il significato degli ebrei in questi mercati e sulla formazione degli stereotipi. È stato visiting professor alla Scuola*

Normale Supérieure di Parigi (2001), fellow al Center Oxfordiano per gli Studi Ebraici e sugli Ebrei (2004), membro dell'Institute for Advanced Study (Princeton, 2008) e fellow al Wissenschaftskolleg (Berlino, 2017).

Tra le sue principali pubblicazioni: «La ricchezza degli ebrei: merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo» (1989); «I mercanti e il tempio: la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna» (2002); «Ricchezza francescana: dalla povertà volontaria alla società di mercato» (2004); «Visibilmente crudeli: malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna» (2007); «Come Giuda. La gente comune e i giochi dell'economia all'inizio dell'età moderna» (2011); «La banca e il ghetto: una storia italiana (secoli 14.-16)» (2016); «Gli ebrei nell'Italia medievale» (2018).

LOTHAR VOGEL. *Ha studiato di teologia evangelica a Tubinga e Marburgo, dove nel 1999 si è dottorato in teologia.*

Dal 1997 al 2003 è stato vicario e pastore nella chiesa luterana di Württemberg. Dal 2002 al 2006 ha insegnato Storia ecclesiastica bavarese alla Kirchliche Hochschule Neuendettelsau. Nel 2006 ha ottenuto la licenza di libera docenza all'Università di Marburgo.

Dall'anno accademico 2006/2007 sino a ora insegna Storia del cristianesimo alla Facoltà Valdese di Teologia a Roma.

I suoi ambiti di ricerca riguardano la Storia del cristianesimo medievale, prevalentemente dell'VIII sec., e dell'epoca della Riforma, con un focus metodico sui processi di formazione di immaginazioni sul passato e la loro funzione. Inoltre ha pubblicato, in lingua tedesca, alcuni testi sulla teologia dialettica del XX secolo.

INDICE

PIERO CAPELLI

LE DISPUTE EBRAICO-CRISTIANE DEL MEDIOEVO

E IL PROCESSO DI PARIGI CONTRO IL TALMUD (1240)	1
1. Agostino	1
2. Il Concilio Lateranense IV	4
3. L'età delle dispute pubbliche ebraico-cristiane.....	5
4. Allegoria e ragione nel XII secolo	8
5. Gli anni '30 del XIII secolo in Francia e Germania	10
6. Il processo di Parigi contro il Talmud (1240)	11
7. Una conclusione	16

DAVID SORANI

LE CROCIATE E GLI EBREI.....	19
1. Le Crociate, breve analisi di uno scacco.....	19
2. Le comunità ebraiche in Germania e in Francia (secoli IX-XI)	20
3. Gli Ebrei travolti dalle Crociate.....	23
4. Valutazioni conclusive: quali conseguenze, quali permanenze? ..	29

LOTHAR VOGEL

I RAPPORTI DEL CRISTIANESIMO MEDIOEVALE

IN OCCIDENTE CON L'EBRAISMO (SECOLI X-XIII).....	33
1. L'uno è «Edom» per l'altro	33
2. Dove ci furono ebrei in questo periodo?	35
3. Lo stato giuridico e sociale delle comunità ebraiche.....	36
4. Gli sviluppi del XIII secolo	40
5. Le analogie nella prassi religiosa	43
6. Rapporti tra cristiani ed ebrei nel XIII secolo	44
7. Una voce fuori dal coro: <i>il Novellino</i>	45

GIACOMO TODESCHINI

GLI EBREI NELL'ITALIA MEDIOEVALE	49
--	----

PIERO CAPELLI

LE DISPUTE EBRAICO-CRISTIANE DEL MEDIOEVO E IL PROCESSO DI PARIGI CONTRO IL TALMUD (1240)

In queste pagine intendo parlare di come il cristianesimo, la religione di maggioranza, e l'ebraismo, religione di una minoranza assoggettata, si relazionarono dal punto di vista dottrinale e dal punto di vista culturale nell'Europa tardoantica e medievale, e di come ebbe inizio nel mondo cristiano l'ostilità nei confronti del Talmud, il testo fondante dell'ebraismo nella sua declinazione rabbinica, un libro che ha recato su di sé tutte le ferite portate anche dal popolo ebraico nel corso della sua esistenza all'interno della società cristiana. Questa lacerante cesura è durata per molti secoli e oggi si sta cominciando a cercare in vario modo di suturarla: in Italia, ad esempio, sorgono gruppi interconfessionali di lettura del Talmud, si traducono studi come quello di Henry Freedman, *Storia del Talmud* (Torino, Boringhieri, 2016), e dal 2010 è in corso una traduzione monumentale del Talmud Babilonese in italiano con il testo a fronte pubblicata dalla Editrice Giuntina di Firenze (vedi il sito del progetto, <www.talmud.it>).

1. Agostino

Cominciamo prendendo in esame un brano famoso della *Città di Dio* (18,46, nella traduzione della Nuova Biblioteca Agostiniana, cf. <www.augustinus.it>), l'opera più importante di Agostino d'Ipbona (354-430). Siamo all'inizio del V secolo, quando l'impero romano si sta avviando verso la dissoluzione ed è già ufficialmente cristianizzato; nell'impero gli ebrei sono ancora una minoranza riconosciuta, ma comunque una minoranza, e l'antigiudaismo cristiano sta costruendo il proprio armamentario. Questo testo, dato il prestigio dell'autore, è stato uno dei

più importanti in assoluto nella storia dell'antigiudaismo cristiano e diede forma all'atteggiamento, non dei singoli cristiani o delle singole comunità, ma del cristianesimo come religione costituita nei confronti dell'ebraismo all'interno delle proprie società fino al XIII secolo.

Mentre in Giudea era re Erode e a Roma, in seguito al cambiamento della forma di Stato, era imperatore Cesare Augusto e mentre, grazie a lui, il mondo era in pace, nacque il Cristo, secondo la predizione profetica in Betlem di Giudea [Mi 5,2], visibilmente uomo da una creatura umana vergine, invisibilmente Dio da Dio Padre. Aveva infatti predetto il Profeta: *Ecco una vergine concepirà e partorirà un figlio e lo chiameranno Emanuele che significa Dio con noi* [Is 7,14 → Mt 1,23]. Egli, per segnalarsi come Dio, ha compiuto molti miracoli. Il Vangelo ne narra alcuni soltanto nei limiti richiesti per segnalarlo all'attenzione. Il primo dei miracoli è la sua nascita prodigiosa, l'ultimo l'ascensione al cielo col suo corpo glorificato. I Giudei, che lo uccisero e non vollero credere che erano ineluttabili la sua morte e risurrezione, sottoposti dai Romani alla strage più desolante, costretti al completo ad emigrare dal regno, in cui dominavano già re stranieri e dispersi per il mondo, giacché non mancano in nessuna parte, mediante i loro libri della Bibbia, ci sono di prova che noi non abbiamo inventato nulla sul Cristo. Molti di loro, esaminandoli attentamente, credettero in lui, anche prima della sua passione e soprattutto dopo la sua risurrezione. Di loro è stato preannunziato: *Se il numero dei figli d'Israele fosse come la sabbia del mare, solo una parte si libererà* [Is 10,22]. Gli altri divennero ciechi e di essi è stato predetto: *Divenga la loro tavola per loro un tranello, una resa dei conti, un inciampo. Si offuschino i loro occhi affinché non vedano, sfibra per sempre i loro fianchi* [Sal 69,23-24]. Quindi sebbene non credono alla nostra Bibbia, si avvera in essi la loro perché la leggono da ciechi. Qualcuno potrebbe dire che i cristiani hanno inventato quelle profezie sul Cristo che si allegano col nome della Sibilla e di altri, se ve ne sono di quelle che non appartengono alla razza dei Giudei. A noi in verità bastano quelle che vengono allegate dal testo dei nostri avversari che riconosciamo per la prova che, sebbene a malincuore, ci offrono ritenendo e conservando il medesimo testo, che anche esso, cioè, è divulgato fra tutti i popoli, per ogni dove si diffonde la Chiesa. Sul fatto è stata fatta precedere una profezia nei Salmi, che anche essi leggono, in questo passo: *Mio Dio, la tua bontà mi verrà in aiuto. Il mio Dio me lo ha mostrato nei miei nemici. Non ucciderli, affinché non dimentichino la tua legge, nella tua bontà falli andare in vari luoghi* [Sal 59,11-12]. Dunque Dio ha mostrato alla Chiesa mediante i Giudei, suoi avversari, il favore della sua bontà perché, come dice l'Apostolo, *il loro delitto è la salvezza per i pagani* [Rm 11,11]. Perciò non li ha uccisi, cioè non li ha fatti scomparire perché sono Giudei, sebbene furono sconfitti e sopraffatti dai Romani affinché non avvenisse che, dimentichi della legge di Dio, non offrissero quella prova, di cui sto parlando. Perciò non bastava dire: *Non ucciderli affinché non dimentichino la tua legge*, se non aggiungeva: *Falli andare in vari luoghi* perché se con questa attestazione a favore della Scrittura fossero rimasti soltanto nel proprio paese non ovunque, la Chiesa, che è in ogni parte del mondo, poteva servirsene fra tutti i popoli come testimoni di quelle profezie che sono state preannunziate dal Cristo.

Già da prima di Agostino, il termine ebraico *betulah*, che si legge nella profezia di Is 7,14, era stato interpretato nella tradizione cristiana nel senso di “vergine”, mentre i polemisti ebrei continuarono a sostenere fino al medioevo che esso vuol dire “ragazza giovane” ma non necessariamente “vergine”. Agostino traeva poi l'accusa di deicidio rivolta ai “giudei” dalla tradizione giovannea. Per Agostino, il fatto che la capitale e il tempio degli ebrei fossero stati distrutti, che il loro stesso popolo fosse disperso e che si portassero dietro la Bibbia in ebraico significava che il vero Israele destinatario della nuova Alleanza con Dio era il popolo cristiano, mentre in questo nuovo contesto gli ebrei venivano ad assumere il ruolo di testimoni della verità delle profezie contenute nella Bibbia e del loro adempimento. La cultura tardoantica era essenzialmente una cultura orale e qualunque predicazione poteva essere sospettata di essere inventata o falsa; ancora nella prima tradizione islamica, tanti secoli più tardi, si continuerà a precisare che una data tradizione sul Profeta proviene dal tale autore o tramandatore, e verrà stabilita con assoluto rigore la catena della tradizione, perché si tratta di dimostrare, nei limiti del possibile, il fatto che quella data tradizione è degna di fede e risale in origine al Profeta stesso. A questo stesso tipo di problema Agostino risponde, parlando a interlocutori pagani e non cristiani, che la narrazione cristiana su Gesù non è un'invenzione perché Gesù Cristo è già annunciato nelle profezie del popolo ebraico: i cristiani che predicano il vangelo non hanno inventato le profezie di cui esso contiene l'adempimento, anzi, sono gli stessi ebrei a portarsi dietro nella diaspora i loro libri in ebraico, nei quali quelle profezie si trovano nella versione originale. I cristiani dunque non le hanno inventate di sana pianta, bensì sono in grado di interpretarle correttamente in senso cristologico, mentre gli ebrei che non ne hanno capito o accettato il senso autentico sono condannati a portarle con sé e quindi a diffonderle, dimostrando nel contempo la propria colpa, che viene punita mediante la loro posizione subordinata e raminga nell'ecumene. Il Salmo 69 viene citato da Agostino come prefigurazione di quello che sarebbero diventati quegli ebrei che non si fossero voluti convertire alla vera fede cristiana: ciechi, in quanto hanno le profezie ma non sono in grado di leggerle. Allo stesso modo, il Salmo 59 (*Non ucciderli, affinché non dimentichino la tua legge, nella tua bontà falli andare in vari luoghi*) diventa, attraverso l'interpretazione che ne dà Agostino, la formulazione dell'atteggiamento dottrinario che la Chiesa cristiana occidentale manterrà fino al XIII secolo nei confronti degli ebrei: essi sono dappertutto, è giusto che siano dappertutto e che dappertutto siano sottomessi ai cristiani, ma non devono essere sterminati, perché servono a dimostrare che Gesù è l'adempimento dei Vangeli e i Vangeli sono l'adempimento delle profezie contenute nei Salmi e nei Profeti del canone ebraico, non quindi un falso inventato di sana pianta dai primi cristiani. Gli ebrei nella società cristiana devono avere un

posto servile, giustamente puniti per la loro ottusità e la loro cecità, ma assolutamente da mantenere, un po' come si mantengono gli orsi nel Parco Nazionale d'Abruzzo, che devono continuare a sussistere ma senza poter andarsene in giro per le città a sterminare i cristiani.

2. Il Concilio Lateranense IV

Le cose, nel corso della storia della società cristiana e della religione cristiana, cominciarono a cambiare molto, molto tempo più in là. Dopo tutta la tradizione dei sinodi della Chiesa visigotica in Spagna e la formazione del diritto canonico nel Basso Medioevo, si arriva all'Italia delle società comunali e al Concilio Lateranense IV del 1215, quando papa Innocenzo III comincia ad ammantare il proprio potere pontificale dello stesso comportamento dei regnanti secolari, promuovendo un'ideologia della Chiesa trionfante (*Ecclesia triumphans*), ossia la pretesa da parte della Chiesa di essere al centro, anche politico, di tutta l'Europa cristiana. Questa nuova Realpolitik ecclesiastica portò Innocenzo III e poi i suoi successori, Innocenzo IV e Gregorio IX, a giocarsela su un piano di parità con i regnanti delle grandi monarchie nazionali europee che stavano nascendo in questi secoli: Giacomo IX d'Aragona, Luigi IX di Francia, l'imperatore Federico II. La nuova svolta ideologica comportò un mutamento anche nell'atteggiamento della Chiesa verso gli ebrei e il loro ruolo nella società cristiana medievale; tale mutamento ricevette forma canonica nei canoni dal 67 al 70 del Concilio Lateranense IV.

Il Canone 67, *Circa l'usura dei giudei*, stabilisce che gli ebrei devono continuare per forza a esercitare il loro mestiere di prestatori su pegno: un mestiere assolutamente indispensabile per l'epoca, poiché ovviamente non si sarebbe data la fioritura economica dell'Italia medievale senza una classe mercantile cristiana ma nemmeno senza dei prestatori di denaro ebrei. Dal punto di vista della storia sociale, questa funzione degli ebrei era indispensabile, ma i tassi di interesse che essi potevano esigere dai cristiani non dovevano essere eccessivi, altrimenti andavano puniti. Il Canone 68 stabilisce l'obbligo del segno distintivo, ossia prescrive che gli ebrei indossino un vestito che li distingua o quanto meno portino un cappello o un segno cucito sul vestito che li identifichi come ebrei. Il Canone 69 sancisce che gli ebrei non devono rivestire pubblici uffici, quindi possono vivere solamente di attività mercantili e commerciali di piccolo e medio rango, di prestito di denaro su pegno, oppure della pratica della medicina, con tutte le discipline annesse e connesse (compresa l'astrologia). Infine, secondo il Canone 70, gli ebrei convertiti non devono tornare ai riti antichi: possono cioè muoversi solamente verso il cristianesimo, ma non tornare alla loro religione. Se decidono di farvi ritorno, devono essere segregati e perseguitati.

I canoni del Concilio Lateranense IV rappresentano naturalmente la legge, l'aspetto prescrittivo della dottrina cristiana. Quando si arriva a descrivere le concrete prassi sociali, si osservano ovviamente contesti, situazioni e periodi nella società e nelle società ebraiche e cristiane europee del medioevo in cui gli ebrei se la passano meglio di come la legge prescriveva; così come, peraltro, anche tanti momenti, periodi e contesti in cui se la passano molto peggio. Però, dal punto di vista formale del diritto, questa è, in sintesi, la legislazione cristiana sugli ebrei all'inizio del XIII secolo.

3. L'età delle dispute pubbliche ebraico-cristiane

A partire dal XI-XII secolo la società europea è in fortissimo fermento: il numero degli abitanti cresce, crescono le attività commerciali, si passa da una cultura orale alla cultura scritta, si cominciano ad avere documenti notarili e verbali scritti. Non è più necessario, per esempio, per risolvere una questione patrimoniale, ereditaria o fondiaria, rivolgersi alla tradizione orale, a quello che si ricordano gli abitanti più vecchi del posto, ma ci sono documenti scritti che risalgono a diverse generazioni o magari già a qualche secolo prima.

In questo stesso periodo comincia un genere nuovo di pratiche culturali e anche letterarie: quello della disputa fra ebrei e cristiani, un genere che ha dei precedenti nella tarda antichità, ad esempio il famoso *Dialogo* dell'apologeta cristiano Giustino che, nel II secolo, aveva discusso su questioni dottrinali con un rabbino ebreo di nome Trifone. Ma nei secoli tra il XII e il XV c'è una serie di eventi pubblici in cui un disputante ebreo, in genere un rabbino, viene chiamato dall'autorità civile, non religiosa, a disputare sulla verità della Fede con un rappresentante cristiano. Si tratta in genere di intellettuali di spicco. Per diverse di queste dispute disponiamo di resoconti di una parte e in pochi casi perfino di tutte e due le parti.

Nel 1179, ad esempio, avvenne a Ceuta - oggi *enclave* spagnola in Marocco - una disputa pubblica tra un ebreo locale e un mercante genovese, incentrata essenzialmente sul riconoscimento di Gesù come Messia. Non dissimile da questa fu un'altra disputa tenuta a Maiorca nel 1286, questa volta tra alcuni mercanti ebrei e un mercante anche stavolta genovese, il cui nome era Inghetto Contardo. I mercanti, e Inghetto in particolare, non erano intellettuali ma rappresentavano comunque spesso la borghesia colta. Anche a Maiorca la discussione verté principalmente sull'interpretazione delle profezie contenute nella Bibbia ebraica, lette dal cristiano in chiave cristologica e dagli ebrei in chiave non cristologica. Quella di Maiorca è una disputa assai divertente, letterariamente molto vispa, in cui gli interlocutori non se le mandano a dire: essa finisce naturalmente con la vittoria del cristiano, dico naturalmente perché

abbiamo solamente il resoconto in latino di mano di Inghetto Contardo, senza alcun corrispettivo di parte ebraica.

La più famosa disputa ebraico-cristiana del medioevo è quella che si tenne nel 1263 a Barcellona tra il grande intellettuale ebreo Mosheh ben Nachman (Mosè Nahmanide, 1194-1270, qabbalista, medico, pensatore aristotelico-razionalista e commentatore della Torah) e un ebreo convertito di nome Pablo Christiani, nato a Montpellier, che aveva ricevuto un'ottima formazione rabbinica prima di convertirsi e di entrare nell'ordine domenicano. Dietro convocazione del re Giacomo IX il Grande di Aragona, Nahmanide e Christiani si confrontarono pubblicamente per tre giorni (queste dispute erano eventi con una grande risonanza pubblica, che avvenivano alla presenza di sovrani, vescovi, tribunali ecclesiastici: proprio a metà del XIII secolo l'Inquisizione stava evolvendo in un'istituzione stabilmente organizzata). Anche qui il tema del confronto è il significato più o meno cristologico delle profezie bibliche. In base al resoconto ebraico scritto da lui stesso, Nahmanide ne uscì vincitore; secondo il resoconto latino, no. Quello che possiamo concludere lo inferiamo in base alla biografia di Nahmanide, che dopo questa disputa si rifugiò in Palestina. Nel 1269 si tenne a Parigi un'altra disputa tra Pablo Christiani e un rabbino di nome Avraham.

L'ultima grande disputa sarà quella funesta, durata molti mesi, a Tortosa in Spagna, (1413-1414): di fatto, più che una disputa, una vera e propria predica forzata della durata di diversi mesi in cui vengono stabiliti i prodromi dottrinali che porteranno nel 1492 alla cacciata degli ebrei dalla penisola iberica. In quegli anni, in Spagna, la percentuale di ebrei che si convertivano al cristianesimo sotto la pressione dell'ambiente era alta, nel tentativo di stornare la persecuzione che sentivano crescere intorno. Nella disputa di Tortosa l'argomento non è più la profezia messianica, né la natura messianica di Gesù, né più la lunga questione del Talmud. La questione è se gli ebrei abbiano il sangue di un certo colore: si incomincia a elaborare una teoria, quella della *limpieza de sangre*, che è la prima prova generale dell'antisemitismo razzista che rinascerà nel secolo scorso su basi positivistiche; ma la prima dottrina di una diversità sostanziale genealogica, ereditaria, del sangue ebraico rispetto al sangue cristiano viene formulata in Spagna nel primo quarto del XV secolo. Ci muoviamo verso un ulteriore salto di qualità nella tradizione cristiana antiggiudaica ed è forse qui che si può cominciare a parlare storicamente di antisemitismo.

In queste dispute, soprattutto quelle di Barcellona e di Parigi, l'intellettuale ebreo è sempre un filosofo e non soltanto un rabbino: una persona formata in scienze mediche, logiche e metafisiche, quindi un pensatore razionalista, come lo era stato Mosè Maimonide (1135-1204). Nel XIII secolo l'influenza di Maimonide sul pensiero ebraico è tanto grande quanto quella della sua controparte aristotelica cristiana, Tommaso

d'Aquino. Maimonide, come Tommaso, è un pensatore razionalista che ritiene che la fonte della verità e della conoscenza, il modo attraverso cui lo spirito umano può arrivare a conoscere la verità e a comprendere in ultima analisi anche i misteri divini, non è soltanto la ricezione della tradizione, che nessuno mette in questione (stiamo parlando di un domenicano e di un rabbino), ma è anche la ragione umana. La ragione umana è frutto della volontà di Dio, l'uomo è un animale razionale perché così Dio ha voluto, dunque la ragione deve essere buona, e adeguatamente istruita e formata, modellata e allenata può portare alla comprensione delle verità ultime o di parte delle verità. Questo assioma nel XIII secolo si scontra contro una resistenza fortissima, a volte addirittura sanguinosa, da parte dell'approccio tradizionalistico, conservatore, sia all'interno del mondo ebraico che all'interno del mondo cristiano. Ci sono ebrei e cristiani che sostengono che la fonte della verità sia solamente la rivelazione: chi sostiene qualcosa di diverso è eretico. Quindi il XIII secolo è un secolo di guerre intellettuali, il secolo in cui anche per questa ragione nasce l'Inquisizione e vengono perseguitati e bruciati gli Albigesi. La disputa sulle fonti per arrivare alla verità aveva ricadute istituzionali di una gravità inimmaginabile. Si trattava di legittimare o di delegittimare l'autorità della Chiesa stessa all'interno del mondo occidentale. È per questo che nacque l'Inquisizione, è per questo che agli ordini mendicanti - fondati esattamente negli stessi anni, immediatamente dopo il Concilio Lateranense IV - venne affidata la gestione del rapporto con l'ebraismo, della predicazione verso gli ebrei, della missione conversionistica e, dove necessario, della censura dei testi ebraici. Verso la metà del secolo per sette o otto volte i domenicani, che controllavano le grandi università (Salamanca, Bologna, Oxford e la Sorbona), proibirono con forza di legge l'uso dei testi di Tommaso d'Aquino nell'insegnamento della filosofia alla Sorbona di Parigi. La stessa cosa avvenne nel mondo ebraico con le opere di Maimonide. Sappiamo ora che vi fu una radicalizzazione delle posizioni poiché sia Maimonide che Tommaso si conquistano un immenso prestigio di cui godono tutt'oggi nelle tradizioni ebraica e cristiana proprio perché sono figure che crearono delle sintesi geniali tra l'approccio tradizionalistico all'indagine spirituale e l'approccio razionalistico; al loro tempo però erano visti da una parte dell'establishment, come dei rivoluzionari, dei sovversivi della tradizione e, in ultima analisi, dell'ordine intellettuale e religioso costituito. Per esempio, negli anni tra il 1230 e il 1235, in Provenza infuria una polemica, a quanto pare addirittura sanguinosa, tra gli ebrei seguaci di Maimonide e gli ebrei che sostengono che Maimonide sia un personaggio pericoloso. Dire che un personaggio è pericoloso per questioni dottrinali, in un secolo in cui sta nascendo l'Inquisizione, significa dire "eretico"; dire eretico nel VI secolo voleva dire una cosa, ma dirlo nel XIII vuol dire che si finisce in cenere. Quindi queste non erano polemiche puramente intellettuali.

4. Allegoria e ragione nel XII secolo

Vediamo qualche breve testo esemplificativo. Il primo è di Pietro Alfonsi (1062-1140 ca.), un pensatore e scienziato aristotelico aragonese che all'inizio del XII secolo scrisse un'ampia opera dal titolo *Dialoghi contro gli ebrei* in cui si rivolge in prima persona a un interlocutore che si chiama Mosè. Mosè è Pietro stesso, che era nato ebreo e poi si era convertito e aveva preso il nome di Alfonso dal re di Aragona; quindi tutta l'opera è un dialogo interiore tra Pietro diventato cristiano e il se stesso di prima della conversione.

PIETRO: Dato che né Mosè stesso lasciò alcunché di scritto, né lo produsse alcun profeta dopo di lui, da dove i vostri maestri hanno ricevuto la rivelazione dell'arcano di una cosa così segreta?

Si fa qui riferimento a una delle primissime pagine del Talmud Babilonese, trattato *Berakhot* 3a, e questa è la prima menzione di un testo talmudico in un testo cristiano: in tutta la letteratura cristiana precedente il Talmud, che era un testo originato nei secoli IV-VII, è di fatto un testo completamente sconosciuto. In questa pagina di *Berakhot* c'è un passo in cui Dio viene presentato in maniera antropomorfica mentre indossa i filatteri (*tefillin*) per pregare. Per una autorità medievale questa è una messa in caricatura di Dio, una cosa inaccettabile. Come fa Dio ad avere un corpo fisico? Come fa Dio a pregare? E a pregare come un ebreo ortodosso mettendosi addosso le scatoline di cuoio con dentro il rotolino recante il testo dello *Shema' Yisra'el*? Questa pagina talmudica è una pagina scandalosa, e il Pietro cristiano si rivolge al suo vecchio io ebraico dicendogli: ma come facevano i maestri del Talmud a immaginarsi una cosa così? Quale era la loro fonte per un'affermazione di tal genere?

MOSE: Essa giunse a conoscenza dei nostri maestri attraverso la tradizione (*per successiones*) degli antichi.

L'essenza del Talmud dal punto di vista dottrinale ebraico rabbinico è che esso contiene la Legge trasmessa oralmente da Dio a Mosè sul Sinai, che per l'ebraismo ortodosso ha lo stesso valore della Legge contenuta nella Torah: ne è l'approfondimento e la spiegazione ed è ugualmente di origine divina, ma semplicemente trasmessa per via orale fino a quando, tra il III e il VI secolo dell'era volgare, è stata messa per iscritto nella forma della Mishnah e nel Talmud. Risponde ancora Pietro:

PIETRO: Dal momento che la vostra argomentazione devia verso la scappatoia di una conclusione così irrazionale (*irrationabilis*), ti sarà possibile affermare qualsiasi falsità sulla base della tradizione degli antichi.

Il personaggio-Pietro sostiene che la tradizione è irrazionale: quindi Pietro Alfonsi, ex ebreo e ora cristiano, ma soprattutto filosofo aristotelico, afferma che la fonte autentica della verità è la ragione e che quando egli stesso era ebreo era anche uno stolto irrazionale.

Altri autori dell'epoca dicono cose simili, e uno ci interessa particolarmente perché si tratta ancora di un ebreo convertito. L'*Opuscolo sulla propria conversione* di Ermanno di Colonia (1150 ca.) è una breve autobiografia intellettuale e spirituale molto affascinante di cui esiste una traduzione italiana in Jean-Claude Schmitt, *La conversione di Ermanno l'Ebreo. Autobiografia, storia, finzione* (Bari-Roma, Laterza, 2005). Ermanno è un ragazzo che è stato convertito al cristianesimo dalla conversazione avuta con un grande personaggio del medioevo cristiano, il benedettino Ruperto di Deutz (1075-1229). Ermanno, che prima della conversione si chiamava Yehudah, riferisce queste cose a lui dette da Ruperto:

Ma gli altri precetti, come *Non arerai con un bue e un asino aggiogati insieme* (Dt 22,10) e *Non cuocerai un capretto nel latte di sua madre* (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21), li dichiarava affatto futili se intesi alla lettera, e li traslava in significati allegorici per mezzo di un bellissimo modo di ragionare (*pulcherrima... ratione*). In questa distinzione faceva uso di questo esempio: mentre gli ebrei, alla stregua di giumenti non addomesticati, in queste cose si contentano del solo senso letterale come se fosse paglia, i cristiani, quali uomini che usano la ragione (*ratione*), si ristorano con l'intelligenza spirituale come se fosse la parte più dolce e più ricca di quella paglia.

«Gli altri precetti» sono le *mitzwot* e il senso che alcune di esse possono avere in particolare. Sono razionali o sono irrazionali? Se il nostro criterio di decisione deve essere la ragione, che cosa ce ne facciamo di precetti apparentemente assurdi come *Non cuocerai il capretto nel latte di sua madre*? Quindi il problema è rilevante anche nella gestione della vita quotidiana. La vera interpretazione dei precetti, cui arriva l'uomo dotato di intelletto, è quella allegorica, non quella letterale. Per noi moderni post-positivisti è un po' un controsenso: noi ci atteniamo semmai alla lettera perché è concreta, è lì, è quello che abbiamo, mentre l'allegoria in fondo è soggettiva.

Pietro il Venerabile (1092-1156), grande abate di Cluny, beato della Chiesa cattolica, nella sua opera *Contro l'inveterata testardaggine degli ebrei* si rivolge a un immaginario ascoltatore ebreo con queste parole:

Porterò innanzi contro di te al cospetto di tutti il tuo libro, o ebreo, o bestia, quel tuo libro, dico, quel tuo Talmud, quella tua eccellente dottrina da preferirsi ai libri dei Profeti e a tutte le sentenze autentiche.

Pietro il Venerabile non aveva un'idea diretta di cosa fosse il Talmud, ma dipendeva da quel che aveva detto Pietro Alfonsi mezzo secolo prima. Pietro Alfonsi aveva tradotto in latino dei testi del Talmud, e la stessa parola latina *doctrina*, che è esattamente la traduzione della parola ebraica *talmud*, in Pietro Alfonsi non vuol dire la dottrina in generale come complesso di conoscenza, ma indica precisamente proprio il Talmud come corpo letterario. Ora, nel discorso di Pietro il venerabile, al di là del

sarcasmo e della contumelia sanguinosa è entrato in gioco un altro elemento, ed è il Talmud. Gli ebrei razionalisti che si convertivano al cristianesimo, come abbiamo visto, interpretavano il Talmud come la quintessenza dell'irrazionalità, e criticavano l'ottusità degli ebrei ortodossi che si fondavano su quel libro sacro che per loro era più importante della Bibbia stessa. Qui, nel XII secolo, si tratta ancora di una disputa intellettuale, anche se comincia ad avere dei connotati preoccupanti, e nel secolo successivo vedrà coinvolta l'Inquisizione. Nel XIII secolo l'intellettualità cristiana si rende conto che gli ebrei non sono più quelli che diceva Agostino, cioè i portatori della Bibbia, il popolo del Libro in fondo, ma che hanno un altro libro sacro, il Talmud, che contiene una dottrina falsa: questo, all'epoca, significava essere eretici, minacciati di rogo. La posta in gioco è diventata tremendamente più alta che all'epoca di Agostino.

5. Gli anni '30 del XIII secolo in Francia e Germania

Come detto, tra il 1230 e 1235 nella Francia meridionale ebbe luogo un'intensa polemica tra gli ebrei razionalisti seguaci di Maimonide e gli ebrei tradizionalisti seguaci della Bibbia e del Talmud. Quella controversia fu asprissima e - sebbene le fonti non siano di interpretazione sicura - è possibile che fossero gli stessi ebrei tradizionalisti a richiedere l'intervento delle autorità cristiane; e che per questo nel 1232 venissero per la prima volta bruciati in piazza, a Montpellier, dei libri ebraici, ossia le opere di Maimonide. La pratica dei roghi di libri ebraici (avvenuti anche in Bretagna e Poitou nel 1236) sarebbe durata per oltre sette secoli nelle società europee, e possiamo solo sperare che oggi sia finita una volta per tutte. E' un triste paradosso della storia che questa pratica antiggiudaica iniziasse forse proprio per volontà di altri ebrei. (Sull'argomento si veda il lavoro di Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.)

In questo periodo la Provenza era ancora sotto il dominio dei Conti di Tolosa, mentre la Francia come la concepiamo oggi stava nascendo con l'espansionismo politico di Luigi IX Capeto (san Luigi). Nel suo sforzo di assoggettare le regioni meridionali Luigi IX si scontrava, oltre che contro la resistenza dei conti di Tolosa, anche contro il catarismo, una religione che in Provenza era quasi costituita come una religione di Stato; nel suo sforzo di espansione il re cercò l'appoggio dell'Inquisizione, dell'ordine domenicano e del papa, che in questo momento (1198-1241) era Gregorio IX.

Contemporaneamente, nel 1235, a Fulda, nel Sacro Romano Impero governato da Federico II, si ebbe un caso di "accusa del sangue": si diede agli ebrei locali la colpa della scomparsa di un bambino cristiano, che sarebbe stato ucciso per impastare col suo sangue ostie blasfeme. Accuse

nefande di questo genere erano già state levate contro gli ebrei in Inghilterra un secolo prima (Norwich 1144). Questa volta l'imperatore indisse un'inchiesta e convocò in due sessioni una commissione costituita da dotti già stati ebrei e poi convertiti al cristianesimo, provenienti «da tutti i regni dell'occidente». Alla fine dei lavori, la cancelleria imperiale promulgò un documento ufficiale (*constitutio*) in cui l'imperatore, parlando in prima persona, dichiarava di non essere mai stato convinto della verità dell'accusa e di avere indetto l'inchiesta perché casi del genere non si dovessero ripetere; i dotti ebrei avevano dichiarato che le Scritture proibivano di consumare il sangue, perché impuro; all'accusa venivano perciò a mancare sia le prove materiali sia il movente. Quindi gli ebrei non si sarebbero dovuti toccare, e anzi per tutelarli in futuro l'imperatore garantiva loro lo statuto giuridico di *servi camerae regis* ossia di proprietà del tesoro imperiale. Da questo momento in poi, almeno formalmente, chi toccava gli ebrei (non tanto le masse cieche, quanto i signori feudali e le loro giurisdizioni locali) ledeva il diritto e la proprietà dell'imperatore stesso. E' sintomatico che nello stesso anno, il 1236, il duca di Bretagna Pierre de Dreux assoldò una propria milizia per seguire Luigi IX alla crociata, e per farlo richiese un finanziamento ai prestatori ebrei; poi, per non risarcire il debito, fece perpetrare ai suoi crociati il massacro di circa duemilacinquecento ebrei nelle regioni di Bretagna, Poitou e Anjou, al punto che perfino papa Gregorio IX spedì lettere di fuoco contro il duca, un signore feudale che evidentemente aveva fatto quel che aveva voluto perché era fuori sia dalla giurisdizione pontificia sia da quella regia di Luigi IX. Era da eventi di questo tipo che Federico II intendeva tenere gli ebrei al riparo proclamando solennemente la propria giurisdizione su di loro.

6. Il processo di Parigi contro il Talmud (1240)

Tutti questi eventi, come abbiamo visto, si registrano in una finestra cronologica ristrettissima. In questi stessi anni, nel 1236, veniamo a sapere dell'esistenza di un ex ebreo di La Rochelle convertito al cristianesimo, di nome Nicolas Donin, dotato di una cultura rabbinica profondissima a detta dei suoi stessi ex correligionari. Questo convertito nel 1236 si reca da papa Gregorio IX, che lo battezza, e gli presenta un elenco di accuse contro il Talmud. Dopo qualche anno, nel 1239, Gregorio IX dirama una bolla, la *Si vera sunt*, in cui incita tutti i re cristiani dell'Europa occidentale ad indire una indagine sul Talmud per vedere se esso contenga tutte le cose terribili che conterebbe a detta di Donin, nel qual caso si tratterebbe di un libro eretico e pericoloso che va eliminato. Questa bolla cade nel nulla dovunque fuorché in Francia, perché qui Luigi IX, come abbiamo visto, è interessatissimo a usare il potere del papa o a prendersi tutto il potere che il papa gli può concedere per espandere la propria sfera di influenza.

Così, a Parigi viene indetto nel giugno del 1240 un processo pubblico presso il palazzo del Louvre, cioè a corte, con la Corte presieduta dalla regina madre Bianca di Castiglia. Il processo è istruito in un dossier in lingua latina che contiene le accuse di Donin contro il Talmud e, per la prima volta nella storia d'occidente, una assai ben curata traduzione di una grossa antologia di testi del Talmud dall'ebraico e dall'aramaico al latino (recentemente pubblicata a cura di Ulisse Cecini e Oscar de la Cruz Palma, *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, Turnhout, Brepols, 2018). L'esistenza di questo dossier è probabilmente la prova migliore del fatto che i traduttori dovevano essere degli ebrei convertiti, come lo stesso Donin, che avevano avuto un training rabbinico molto preciso.

Del processo del 1240 esiste anche un resoconto ebraico, tramandato con il titolo di *Disputa del nostro Rabbi Yechi'el*, che era il capo delegazione della difesa del Talmud. In questo processo Donin è l'accusa, Yechi'el la difesa e il Talmud l'imputato. Vediamo una parte del resoconto ebraico in cui il rabbino Yechi'el cerca di squalificare l'autorevolezza di Donin agli occhi della giuria, composta da vescovi e da monaci domenicani e francescani:

Che cosa avete trovato a nostro carico per condurci qui a difendere le nostre stesse vite e a batterci per la nostra Torah, contro quel peccatore, che ha rinnegato le parole dei Sapianti, e non ha avuto fede se non in ciò che è scritto nella Torah di Mosè senza interpretazione? Voi sapete che ogni parola ha bisogno di commento. Ed è per questo che lo abbiamo separato da noi e condannato.

Qui per Torah il rabbino intende sia quella scritta di Mosè, sia quella orale del Talmud, e ribadisce il punto di vista rabbinico secondo cui la prima non può essere correttamente interpretata né praticata se non con la guida della seconda. Secondo Yechi'el, Donin aveva cominciato la sua critica antitalmudica addirittura quindici anni prima, dunque nel 1225, addirittura undici anni prima di venire battezzato dal papa:

A partire dal giorno in cui ti separasti da noi, quindici anni or sono, hai cercato un pretesto contro di noi per attaccar[ci] con accuse false e inique.

In pratica Donin era uno scritturalista (qualcuno lo ha definito come caraita): non criticava la Torah di Mosè, ma sosteneva che il Talmud era un'aggiunta ideologica fatta dai rabbini. La posizione del rabbino, invece, secondo cui la Torah necessita del commento del Talmud, è la stessa che sarà assunta ventitré anni dopo da Nahmanide contro Pablo Christiani durante la disputa di Barcellona al cospetto del re di Aragona: la *aggadah* e il *midrash* (i commenti omiletici ed edificanti alla Bibbia) non sono vincolanti per l'ebreo, chi vuol crederci ci può credere e chi non vuole può non crederci, ma per interpretare e mettere in opera la *halakhah* (il diritto religioso e la sua applicazione nella vita quotidiana) è indispensabile fare riferimento al Talmud, perché altrimenti la Bibbia non si capisce.

Ricordiamo però che a Barcellona nel 1263 il Talmud non è l'oggetto del contendere, ma semplicemente una prova tra le altre sul tavolo, mentre a Parigi nel 1240 il Talmud è l'imputato.

La personalità di Donin, benché nota solo da poche fonti, si presenta con connotati marcati. Io me la figuro simile a quella del protagonista (interpretato da Ryan Gosling) del film *The Believer* (di Henry Bean, 2001), un giovane ebreo ortodosso diventato nemico della sua religione d'origine: leggiamo infatti ancora nella *Disputa*:

Da allora fino adesso egli ha pensato a come farci del male per distruggere tutto; ma invano ha così bramato.

Il dossier delle fonti latine del processo del 1240 comprende l'elenco dei 35 capi d'accusa di Donin contro il Talmud (ne è in corso di stampa una mia edizione critica per i tipi della Universitat Autònoma di Barcellona), tutti rigorosamente documentati con ottime traduzioni latine di passi del Talmud.

Anzitutto, ci sono passi che Donin considera assurdi o profani, ossia non conformi agli standard razionalistici aristotelici che stavano diventando i nuovi standard intellettuali dominanti nella cultura europea, anche in ambito teologico. Il Talmud è colpevole, secondo Donin, perché è un libro stupido, assurdo e ridicolo.

Il secondo gruppo di capi d'accusa è costituito da passi che legittimano la cosiddetta dottrina della "doppia Torah", dicendo che il Talmud fu dato da Dio a Mosè oralmente sul Sinai, e che quindi è di origine e importanza divini tanto quanto la Torah scritta. Perciò, secondo Donin, i rabbini fondano la propria autorità all'interno dell'ebraismo su un testo che in realtà è tardo, non di origine divina, e che quindi è eretico. E' forse questa la ragione più profonda della critica di Donin al Talmud: perché i rabbini devono avere la *leadership* all'interno del mondo ebraico? Nella Bibbia di rabbini non si parla: che base hanno se non il Talmud stesso, inventato da loro, per pretendere di essere capi, portavoce e rappresentanti delle comunità ebraiche?

Infine, Donin afferma che il Talmud contiene dei passi violentemente offensivi verso i cristiani e la loro religione: uno per tutti, l'accusa a Gesù di essere il bastardo di un soldato romano di nome Pantera, accusa che oggi non si trova più nelle edizioni correnti perché censurata nel corso della storia del testo, ma che effettivamente era presente nei manoscritti medioevali. Per questi motivi il Talmud è un libro eretico anche in base agli standard cristiani, addirittura pericoloso perché ostile nei confronti dei cristiani.

Naturalmente, secondo il resoconto ebraico, il Talmud e il suo difensore, il rabbino Yechi'el, uscirono vincitori da questo processo. Però noi disponiamo anche della documentazione cancelleresca di parte cristiana relativa al processo, in latino, e questa documentazione contiene

due deposizioni di due rabbini. Uno si chiama, in latino, Vivo Meldensis: Meldensis vuol dire che proveniva dalla città di Meaux, che era una diocesi nell'Île-de-France, non lontano da Parigi, mentre Vivo con ogni verosimiglianza traduce Yechi'el, nome ebraico ("che Dio viva!") che comprende una forma del verbo ebraico *chayàh*, "vivere". Con ogni probabilità è questa confessione latina ad avvicinarsi di più a ciò che il rabbino Yechi'el disse veramente al processo. Leggiamone una piccola selezione:

Il predetto Maestro Vivo non volle in alcun modo prestare giuramento.

Anche nel resoconto ebraico c'è effettivamente scritto che il rabbino non volle giurare; anzi si appellò alla regina madre che presiedeva la Corte perché lo proteggesse dalla pretesa degli accusatori che egli giurasse.

Disse che il libro del Talmud non dice mai il falso. Disse che Yeshu ha-Notzri è Gesù Nazareno, figlio di Myriam (Maria), che fu appeso nella sera della vigilia di Pasqua; e a suo riguardo confessò che era nato da un adulterio, che è punito all'inferno nello sterco bollente, e che visse all'epoca di Tito. Dice tuttavia che costui è diverso dal nostro Gesù. (Ma non sapeva dire chi egli fosse, da cui risulta sufficientemente evidente che mentiva).

Anche di questa tradizione su Gesù punito all'inferno si trova ancora traccia nei manoscritti talmudici medievali superstiti.

Analogamente, disse che leggono i commenti del Talmud con più reverenza che la Bibbia, e che non viene chiamato 'maestro' chi conosca la Bibbia anche a memoria, a meno che non conosca il Talmud.

Una volta ancora, si vede che per il neo-cristiano Donin gli ebrei non erano più il popolo del Libro (di *un solo* Libro) di cui aveva parlato Agostino; e che quindi le categorie della supremazia cristiana sugli ebrei - inclusa quella del *Non ucciderli* - andavano ripensate.

(...) Analogamente, disse che è scritto nel Talmud che i popoli che non furono presenti sul monte Sinai e non ricevettero la Legge sono contaminati dall'impurità che il serpente gettò su Eva quando ebbe rapporto sessuale con lei; e di questi popoli il Talmud dice che non si possono lasciare animali in loro compagnia, poiché per loro gli animali degli israeliti sono più desiderabili delle proprie mogli. Tuttavia Maestro Vivo dice che questo non è riferito ai cristiani. (Gli creda pure chi vuole, ma mentiva).

Queste tradizioni, di cui il dossier del processo di Parigi riporta le traduzioni latine, si trovano ancor oggi nel Talmud Babilonese, trattato *Shabbat* 146a, e nei *Pirqe de-Rabbi Eli'ezer*, un altro popolare classico del folklore ebraico medievale.

Analogamente, ammise che Adamo ebbe rapporti sessuali con tutti gli animali, e questo nel paradiso.

Anche questa tradizione si riscontra ancora nel Talmud Babilonese, trattato *Yevamot* 63a.

Analogamente, disse – e vi è nel Talmud – che Adamo, dopo il peccato, 130 anni prima di generare Set, generò dal proprio seme – che il vento portava via e diffondeva – demoni dotati di corpo.

Questa è una parte del popolare mito di Lilit, la prima moglie di Adamo, oggi non più conservato nel Talmud ma nell'*Alfa Beta de-Ben Sira*.

Analogamente, disse che tutto il Talmud – quanto ai precetti, alle sentenze, alle argomentazioni e alle esposizioni – fu dato a Mosè sul monte Sinai, non per iscritto, bensì a voce nel suo cuore.

Nel lessico tecnico medievale, «nel suo cuore» significa “a memoria”.

(...) Analogamente, disse che è scritto nel Talmud che chi dichiara all'inizio dell'anno che i suoi giuramenti e le sue promesse non hanno valore per quell'anno, non è obbligato a mantenerli, a condizione che si ricordi di tale dichiarazione quando fa un voto o un giuramento o una promessa. Disse tuttavia che ciò si riferisce ai voti o ai giuramenti o alle promesse fatti a se stessi e non ad altri.

Un'affermazione del genere, alle orecchie dei cristiani, veniva a significare che gli ebrei, nelle relazioni commerciali o feneratizie con i cristiani, possono tranquillamente giurare il falso perché il Talmud li autorizza a farlo.

Analogamente disse che vi è nel Talmud che Dio pratica lo studio ogni giorno insegnando ai fanciulli, e che si mette a sedere e gioca con il Leviatano.

Immaginiamoci che cosa potesse significare questa specie di cartone animato per una concezione filosofica razionalista della divinità quale quella di Maimonide o di Tommaso.

Analogamente disse che Dio prega se stesso: “Sia mia volontà che la mia misericordia prevalga sulla mia offesa, ecc.”

Questo è ancor oggi il passo talmudico di *Berakhot 7a*. L'idea che la divinità sia scissa fra l'attributo della propria misericordia e quello della propria giustizia era preoccupante, anzi assurdo, per l'esegesi biblica razionalistica del XIII secolo. Molto più attrezzato per coglierne le implicazioni è il pensiero teologico ebraico posteriore alla Sho'ah (penso in particolare ad autori come Hans Jonas e Paolo De Benedetti).

Come si concluse il processo di Parigi contro il Talmud? Semplicemente con la condanna del libro. Dopo un po' di tempo, nel 1241, nella Place de Grève, che ancor oggi si trova davanti all'Hôtel de Ville, a Parigi vennero bruciate ventiquattro carrettate di manoscritti del Talmud (altre fonti parlano di quattordici carri e poi di sei in una seconda ripresa): una delle ragioni per cui i manoscritti altomedievali del Talmud oggi superstiti sono veramente pochissimi, e quelli completi sono tutti abbondantemente posteriori al 1240. L'intera amplissima cultura talmudica e giuridica degli ebrei franco-renani corse il rischio di essere annientata.

Nel 1244 papa Innocenzo IV, successore di Gregorio IX, grande esperto di diritto canonico - come erano in genere i papi di questo periodo - indisse una nuova indagine sul Talmud. Le fasi corrisposero a quelle dell'indagine del 1240: fu spedita una bolla papale ai sovrani cristiani, si indisse per mezzo del braccio secolare il sequestro di tutte le copie del Talmud ancora superstiti, e alla fine, dopo un'ulteriore inquisizione, si dichiarò che il Talmud doveva essere bruciato. Nel 1247 gli ebrei in Francia si appellarono al Papa affinché restituisse loro le copie del Talmud (di questa nuova procedura abbiamo tutta la documentazione in latino e i numeri precisi nel ms. Lat. 16558 della Bibliothèque de France). Gli ebrei rivolsero al papa le stesse argomentazioni che quindici anni dopo Nahmanide avrebbe usato a Barcellona: senza il Talmud era loro impossibile vivere da ebrei, perché il Talmud è necessario per capire le *mitzwot*. In una corrispondenza con il cardinal legato di Francia, il grande predicatore e potentissimo prelado Odo di Châteauroux, il papa propone di rendere agli ebrei le copie confiscate del Talmud, ma il legato argomenta che il processo del 1240 aveva costituito un precedente contro il quale si poteva andare solo a danno del ruolo e dell'immagine della Chiesa e della sua giurisdizione sugli ebrei. Nel 1248 Odo di Châteauroux promulgò infine una sentenza che stabiliva che il Talmud non sarebbe stato restituito agli ebrei.

7. Una conclusione

Fin dagli anni Ottanta del secolo scorso, le ricerche di Jeremy Cohen hanno segnato un importante rinnovamento delle prospettive storico-intellettuali e storico-istituzionali entro cui si usava pensare al posto degli ebrei nelle società cristiane dall'antichità al medioevo. In particolare, il suo già menzionato libro su *The Friars and the Jews* (1982) è stato decisivo per la generazione di studiosi a cui appartengo e, fin dai miei anni di studente, ha costituito il punto di partenza delle mie ricerche sull'antigiudaismo cristiano tardoantico e medievale, così come sulla polemica ebraica contro il cristianesimo.

Ripercorrendo in sintesi gli eventi di Parigi del 1240 e degli anni successivi, si vede come l'Europa cristiana, dotata di un armamentario filologico ed ermeneutico quale mai si era ancora avuto fin dalla fine del mondo antico, arrivò a contatto con il Talmud e gli dedicò un lavoro intellettuale enorme: lo tradusse con accuratezza e precisione, lo studiò, si impegnò nel capirlo, ma infine decise di mandarlo in cenere. Dopo il processo del 1240 Rabbi Yechi'el decise che l'aria di Francia non era più così salutare per lui e si trasferì in Palestina, dove fondò una scuola rabbinica ad Acri. Non dissimile sarebbe poi stata, ventitré anni dopo, la conclusione della parabola esistenziale di Mosè Nahmanide dopo la disputa di Barcellona.

Riguardo a questi eventi, Jeremy Cohen arrivava nel suo libro del 1982 a una conclusione assai sconsolata, che purtroppo io mi sento di condividere ancor oggi, e non solo relativamente ai fatti di allora. Questa conclusione è che noi siamo abituati a pensare che l'intolleranza derivi sempre e soltanto dall'ignoranza. Ma purtroppo, anche questa è una retorica; e, come avviene per tutte le retoriche e come dimostrano i fatti del 1240, prima o poi arriva un momento in cui neanche questa, di retorica, funziona più.

DAVID SORANI

LE CROCIATE E GLI EBREI

Articolerò il mio intervento su quattro direzioni di approfondimento, che mi sembra importante mettere a fuoco per comprendere realtà e ruolo delle Crociate nella storia generale e nella storia ebraica, al di là degli aspetti puramente fattuali e narrativi, come vedremo terribili e anch'essi centrali. Quattro domande, dunque:

- 1) Cosa realmente furono le Crociate nel loro assieme, secondo un'interpretazione storiografica credibile e complessiva?
- 2) Quale era, nel periodo delle Crociate, la condizione degli Ebrei e la situazione delle comunità ebraiche nell'Europa Centro-Occidentale?
- 3) Dove e come avvennero le violenze antiebraiche e quali conseguenze immediate lasciarono sulla popolazione ebraica europea e su quella di Eretz Israel?
- 4) Quali valutazioni conclusive possiamo trarre circa l'impatto delle persecuzioni sulla storia ebraica, sul modo di vita e sulla cultura stessa degli ebrei, nel Medioevo e oltre?

1. Le Crociate, breve analisi di uno scacco

Per mettere a fuoco la realtà d'assieme delle Crociate e il loro rapporto con le dinamiche economiche, sociali e demografiche dell'Europa medievale mi affido a Jacques Le Goff e al suo fondamentale *La civiltà dell'Occidente medievale*. Da storico delle strutture e della società e facendo riferimento allo studio specifico di due altri medievalisti francesi (Paul Alphandéry e Alphonse Dupront), Le Goff coglie nelle Crociate uno sfogo al sovraffollamento dell'Occidente e una risposta alla sete di terre degli Occidentali, prima che un'utopia religiosa collettiva; una risposta mancata, però, che si chiuse con uno scacco totale e che li portò a cercare

nel cuore dell'Europa, attraverso lo sviluppo agricolo, una soluzione più concreta e duratura. Rileggiamo le sue parole, che suonano come una sentenza definitiva sul carattere complessivamente fallimentare del movimento crociato:

Fronte di combattimenti, la Terra Santa non è stata quel focolaio di scambi, buoni o cattivi, che storici ingannevoli hanno compiacentemente descritto. Le Crociate non hanno arrecato alla Cristianità né lo sviluppo commerciale, nato da rapporti anteriori con il mondo musulmano e dallo sviluppo interno dell'economia occidentale, né le tecniche e i prodotti, venuti per altre vie, né l'attrezzatura culturale, fornita dai centri di traduzione e dalle biblioteche della Grecia, dell'Italia (innanzitutto della Sicilia) e della Spagna, dove i contatti erano diversamente stretti e fecondi che non in Palestina, neppure quel gusto del lusso e quelle abitudini molli che arcigni moralisti occidentali credono essere appannaggio dell'Oriente e dono avvelenato degli infedeli ai crociati ingenui e indifesi davanti agli incanti e alle incantatrici orientali. Senza dubbio i vantaggi tratti, più che dal commercio, dal nolo dei battelli e dai prestiti consentiti ai crociati hanno permesso a certe città italiane (Genova e Venezia principalmente) di arricchirsi rapidamente. Ma che le crociate abbiano suscitato il risveglio e lo sviluppo del commercio della Cristianità medievale, uno storico che sia veramente tale non lo può più ammettere. Che esse abbiano invece contribuito all'impoverimento dell'Occidente, in particolare della classe dei cavalieri; che, lungi dal creare l'unità morale della Cristianità, esse abbiano fortemente contribuito ad inasprire i contrasti nazionali [...]; che esse abbiano scavato un solco definitivo tra Occidentali e Bizantini [...]; che lungi dal mitigare i costumi, la furia della guerra santa abbia condotto i crociati ai peggiori eccessi, dalle stragi perpetrate sulla loro strada, ai massacri e ai saccheggi [...]; che il finanziamento della crociata sia stato il motivo o il pretesto dell'appesantimento della fiscalità pontificia, della pratica inconsiderata delle indulgenze e che, infine, gli ordini militari, impotenti a difendere e a conservare la Terra Santa, abbiano ripiegato sull'Occidente per abbandonarsi a ogni sorta di esazioni finanziarie o militari, ecco di fatto il gravoso passivo di queste spedizioni. L'albicocca è l'unico buon frutto che i cristiani hanno raccolto dalle crociate (trad. it., Piccola Biblioteca Einaudi, 1983, pp. 78-79).

La conclusione fulminante sottolinea l'immagine negativa di questo percorso distruttivo dell'Europa medievale: il fallimento di una colonizzazione esterna e lontana, religiosa e politica (caratterizzata dalla replica nel Vicino Oriente di un sistema di dominio feudale), complementare a una colonizzazione interna di cui non riesce a superare le difficoltà, creandone invece altre pesantissime.

2. Le comunità ebraiche in Germania e in Francia (secoli IX-XI)

Abbastanza scarse sono le notizie che possediamo sugli Ebrei europei nell'Alto Medioevo. Certo non erano molto numerosi; le comunità più dense e vivaci restavano quelle mediorientali, tra Palestina e Mesopotamia, come attestano le attività di importanti scuole anche

successive alle due redazioni del Talmud, gerosolimitana e babilonese. Sappiamo, per l'Occidente, di un rapporto difficile con i Visigoti e con la dinastia merovingia che governò i Franchi sino alla metà dell'VIII secolo. Certo la ancora recente conversione al cristianesimo delle due popolazioni germaniche non favorì un atteggiamento tollerante verso le comunità ebraiche: nel VII secolo i Visigoti le perseguitarono con violenza. Molto migliore si rivelò la loro condizione sotto la dinastia carolingia dei Franchi, dal 751. In particolare Carlo Magno e i suoi successori accettarono di buon grado l'intensificarsi della presenza ebraica sul suolo francese e tedesco, che significava una incentivazione dell'attività commerciale e un complessivo incremento della ricchezza in tutta la regione. Anche dopo il tramonto dell'impero carolingio alla fine del IX secolo, con la nascita del Regno di Francia da un lato e l'avvio del Sacro Romano Impero di nazione germanica dall'altro (sotto le dinastie di Sassonia, poi di Franconia, poi di Svevia), per motivazioni economiche il potere laico continuò a manifestare apertura e prevalente accettazione nei confronti della nuove comunità che andavano sviluppandosi. Più incerto e altalenante era l'atteggiamento delle autorità religiose locali: arcivescovi e vescovi, strettamente vincolati alla linea del pontefice e a contatto ravvicinato con le varie fasce sociali delle popolazioni cittadine, detenevano un potere insieme religioso e politico che li portava a barcamenarsi tra il sostegno all'antigiudaismo teologico e la moderazione pacificatrice nei rapporti concreti con la minoranza ebraica, specie nelle fasi non infrequenti di malanimo popolare contro i nuovi arrivati.

Forse frutto tardivo delle conquiste arabe nel Mediterraneo (che come sostiene Pirenne in *Maometto e Carlomagno* contribuiscono a trasformare il Mare Nostrum da via di collegamento a frontiera tra due mondi), dall'epoca carolingia - IX secolo - era in corso un intenso movimento migratorio ebraico dall'Oriente verso l'Africa settentrionale e l'Europa occidentale. Le comunità orientali persero il loro primato e ben presto più di tre quarti degli ebrei medievali risiedevano sul suolo europeo. E' nell'ambito di questo spostamento che si realizzò, in Francia e in Germania, una crescita considerevole degli insediamenti esistenti e una nascita di nuovi nuclei di popolazione ebraica, particolarmente - per la Francia - nella regione di Narbonne (la Languedoc), in Provenza, nella Champagne e in tutta la zona settentrionale (quella che dagli ebrei sarà chiamata propriamente *Tzarfat*, nome poi esteso all'intero territorio francese) e - per la Germania - nella valle del Reno e nella regione mosana. Nella regione tedesca, che ci interessa più da vicino perché sarà quella più tragicamente colpita dalla furia dei crociati, vanno ricordate innanzitutto le tre comunità renane di Spira, Worms e Magonza, note tra gli ebrei del posto come le comunità *Schum* - acrostico delle iniziali delle tre città: qui si formarono presto, sulla base delle floride attività artigianali (tintoria,

lavorazione del vetro) e commerciali di alcune famiglie, solidi agglomerati la cui vita ruotava attorno a sinagoghe sorte tra la fine del IX e l'inizio del X secolo e che riuscirono a sviluppare importanti scuole talmudiche (la più significativa delle quali fu quella di Magonza guidata da Rabbenu Gershom), che furono anche centri di produzione di poesia sinagogale (le *Selihot* e in genere componimenti sacri noti come *pijulim*) e comunque luoghi di studio ed elaborazione culturale. Proprio a Magonza visse l'importante famiglia Kalonimos, che la tradizione vuole discendenti di un Kalonimos giunto in Germania da Lucca forse su invito dello stesso Carlo Magno. I rapporti con le autorità erano buoni. A Spira, nel 1084, il vescovo Rudiger, intenzionato ad attrarre gli ebrei come motore di sviluppo urbano, concesse loro uno speciale privilegio, che prevedeva una residenza di fatto autonoma in una parte della città cinta da mura perché potessero sottrarsi alle offese del volgo e una serie di esenzioni da servizi e tasse. A Magonza venne in seguito adottato un analogo provvedimento. A Worms fu addirittura l'imperatore Enrico IV a concedere condizioni particolarmente vantaggiose alla popolazione ebraica, anch'egli mosso da progetti di crescita economica collegati all'intero territorio tedesco.

Altre comunità si formarono e fiorirono lungo il corso del Reno: a Bonn, a Colonia, a Xanten. In altre zone della Germania si svilupparono quelle di Aquisgrana, Bamberga sul Meno, Heilbronn sul Neckar, Merseburg sulla Saale, Magdeburgo sull'Elba, Ratisbona sul Danubio. Più a est, in Boemia, nacque quella di Praga.

In un quadro che anche da queste poche note appare complessivamente pacifico e produttivo, apparentemente niente faceva prevedere l'esplosione di violenza omicida che di lì a pochi anni avrebbe investito gli ebrei tedeschi. Certo, sarà il clima nuovo delle Crociate - che esamineremo tra poco - a infiammare gli animi al di là di ogni limite. Ma fin d'ora possiamo rilevare che gli ebrei erano "protetti" (termine di per sé ambiguo, che dietro - ma forse anche dentro - i singoli provvedimenti rivela la presenza di minacce costanti) esclusivamente per volontà e interesse dei vertici politici-religiosi-amministrativi delle città. Nel popolo invece tendeva a formarsi, sulla base dell'ignoranza e della prevenzione nei confronti del diverso e dello straniero, un atteggiamento di potenziale ostilità alimentato dai temi classici dell'antigiudaismo: gli ebrei visti come popolo carnale e in conseguenza di ciò deicida, degno dunque della dispersione e della peregrinazione continua, nonché testimone e prova vivente dell'errore. I vertici della Chiesa romana e talvolta locale provvedevano sovente a rinfocolare nella popolazione questi motivi d'odio e di separazione perenne nei confronti della minoranza ebraica.

Il fuoco, insomma, covava sotto la cenere.

3. Gli Ebrei travolti dalle Crociate

Da quali fonti possiamo ricostruire le vicende degli ebrei durante le Crociate? Sino alla fine dell'Ottocento lo studioso occidentale non aveva a disposizione documenti capaci di restituire il punto di vista delle vittime; era diffusa certo la conoscenza delle stragi di ebrei compiute in questo periodo, ma esse emergevano come un aspetto preparatorio di una vicenda tutta proiettata sulla Terra Santa ed erano ricordate genericamente senza riferimenti precisi a determinati episodi. Nel 1892, a Berlino, furono pubblicate - in ebraico e con la traduzione in tedesco - cinque cronache inedite dei massacri e della loro preparazione provenienti da fonte ebraica e di poco successive ai fatti. Sono documenti di primaria importanza per lo storico, capaci di mutare completamente la prospettiva e l'approccio degli studi, di dare una dimensione precisa agli eventi; ma sono testi ugualmente pregnanti per il lettore comune, che attraverso quelle narrazioni può immergersi in una realtà che è difficile cogliere e condividere appieno ai giorni nostri.

Il bel libro di Simon Schwarzfuchs *Gli Ebrei al tempo delle Crociate in Occidente e in Terra Santa*, che trovate in vendita in sala e che è uno strumento indispensabile per ripercorrere oggi il tema al centro del nostro incontro, individua molto bene i meriti di queste memorie e le questioni delicatissime da esse sollevate:

Queste cronache, che hanno più di ottocento anni, non si accontentano di fornire dei numeri: esse rendono conto delle tragedie individuali all'interno delle comunità ferite o massacrate e danno un nome alle loro vittime. Menzionano ed elogiano la dedizione di grandi personaggi della Chiesa e delle corti che hanno prestato aiuto alle comunità minacciate, ma vogliono soprattutto descrivere il martirio subito, che è importante non dimenticare, sebbene il giudaismo non abbia mai conosciuto né incoraggiato il culto dei martiri. Bisogna ammirarli, ma non li si può trasformare in altrettanti esempi da seguire ciecamente. Sarà ugualmente lodato il segreto attaccamento al giudaismo di coloro che hanno ceduto e ricevuto il battesimo, poiché ha permesso il ritorno alla fede dei padri; starà a ciascuno decidere con i propri mezzi la condotta da adottare nel giorno della prova.

È notevole il fatto che queste cronache non sono mai state chiamate ad avere il minimo ruolo nella liturgia della sinagoga, nemmeno nelle comunità che più hanno sofferto. Il ruolo del cronista si è limitato a fornire degli esempi, dei casi particolari, sui quali poter riflettere. Si è astenuto dal predicare il martirio, ma ha saputo esprimere il suo stupore davanti all'accumulo di disgrazie che hanno oppresso tanto numerosi innocenti. Si è astenuto tuttavia dall'esortare alla vendetta, confidando nella giustizia divina.

(Simon Schwarzfuchs, *Gli Ebrei al tempo delle Crociate in Occidente e in Terra Santa*, trad. it., prefazione di Giuseppe Laras, Jaca Book, Milano 2005, pp. 9-10)

Prendiamo brevemente in considerazione uno ad uno questi testi.

La prima cronaca, che descrive la prima Crociata, è opera di Salomon ben Samson, di cui nulla sappiamo. Nel 1140 registrò per iscritto quanto gli era stato narrato dagli ultimi superstiti dei massacri. È forse incompleta, e racconta solo dei fatti di Magonza, omettendo le vicende iniziali delle persecuzioni, a Worms e a Spira.

La seconda cronaca, anch'essa dedicata alla prima Crociata, fu redatta dal celebre talmudista Eliezer ben Nathan noto come Raban (1090?-1170?), autore del trattato *'Even ha'ezer*, che raccolse testimonianze scritte e orali di prima mano alternandole con poesie di sua composizione.

La terza cronaca, sempre intorno ai fatti della prima Crociata, è anonima e di data ignota.

La quarta cronaca, intitolata *Libro del ricordo*, racconta della seconda Crociata e fu scritta da Efraim ben Jakov di Bonn, famoso autore liturgico morto dopo il 1196. Tratta delle persecuzioni degli ebrei francesi, tedeschi e inglesi dal 1170 al 1196.

La quinta cronaca, opera del rabbino di Magonza Eliezer ben Judah (1165? -1228) noto come Roqeah, è una storia delle disgrazie della sua famiglia verso la fine del secolo XII.

Non si tratta certo di gelide annotazioni, ma di narrazioni atipiche, formidabili che rappresentano il modo in cui il mondo ebraico perseguitato osservava se stesso tentare di sottrarsi fisicamente alle stragi, rifiutare eroicamente il battesimo forzato visto come forma di idolatria e morire orribilmente trucidato o assai spesso darsi collettivamente la morte piuttosto che sottostare alla conversione, secondo il principio del *Kiddush ha Shem* (Santificazione del Nome di Dio) che la tradizione impone all'ebreo di fronte al rischio di commettere omicidio, adulterio, o appunto idolatria.

Non esistono documenti simili per quanto riguarda le persecuzioni crociate contro gli ebrei che vivevano in Palestina. Per queste, si fa riferimento ad alcuni scritti emersi dalla Genizah del Cairo e ai lavori di S. D. Goitein.

Non è il caso di ripercorrere qui per intero le vicende degli ebrei europei durante le Crociate. Per un quadro completo, rimando al bel libro di Schwarzfuchs. Limitiamoci a leggere pochi passi salienti delle cinque cronache suddette sintetizzando alcuni degli eventi che dovettero subire le comunità.

Proclamata con fervore da papa Urbano II il 27 novembre 1095 a Clermont-Ferrand in coda a un concilio dedicato prevalentemente ad altri temi, dopo ulteriori inviti la Crociata era ufficialmente partita il 15 agosto 1096, ma le prime bande di crociati formatesi spontaneamente e al di fuori di precise procedure di arruolamento si erano già messe in moto. Si trattava in prevalenza di elementi del popolo, guidati da borghesi o da appartenenti

alla piccola nobiltà. Fu in questi gruppi che soprattutto fece breccia l'idea di iniziare la lotta per la Chiesa già in Europa, colpendo gli ebrei considerati i nemici interni del mondo cristiano e spesso odiati più dei lontani musulmani, sia perché visti come antagonisti nella vita quotidiana, sia perché additati dai vertici della cristianità come oppositori e uccisori di Cristo. Dopo un assalto alla comunità ebraica di Metz dove all'inizio della primavera 1096 morirono ventidue persone e dopo la profanazione e la distruzione dei Sefarim della Sinagoga di Treviri da parte di alcuni cittadini, mentre quasi tutti gli ebrei di Spira scamparono il pericolo perché aiutati e nascosti nel palazzo episcopale dal vescovo Johann, fu la comunità di Worms ad essere invece terribilmente colpita dalla banda guidata dal conte Emicho di Flonheim. Costui era un piccolo nobile di scarsa levatura, che aveva però trovato il suo momento di gloria mettendosi alla testa di alcuni uomini senza scrupoli e dedicandosi particolarmente alla persecuzione e all'uccisione degli ebrei. Il 10 Yiar (5 maggio) alcuni cittadini di Worms, complici della banda di crociati, esumarono il corpo di un cristiano sepolto un mese prima e - leggo dalla cronaca - "lo si portò per le vie gridando 'Ecco come gli ebrei hanno trattato uno dei nostri fratelli! Si sono impossessati del corpo di un cristiano e l'hanno fatto bollire in un'acqua che hanno versato poi nei nostri pozzi per farci morire più facilmente' Quando i Crociati e gli abitanti udirono queste grida, furono presi da un'intensa emozione. Tutti quelli che si cingevano di un cinturone e portavano la spada allora si riunirono, dal più piccolo al più grande. Esclamarono: 'Il tempo e il momento sono venuti di vendicare colui che è stato inchiodato sulla croce, colui che i loro antenati hanno ucciso! Che nessuno ne scampi, fosse anche un poppante nella culla!'. Là invasero le case degli ebrei che fino ad allora avevano rispettato. Assalirono tutti i loro abitanti, vecchi e fanciulli, uomini e donne. Questi erano tutti pronti al sacrificio supremo e offrirono il loro collo alla spada. Anche gli schiavi e le serve, che essi avevano liberato e che vivevano nei loro focolari, accettarono il martirio e santificarono il nome divino insieme con gli altri ebrei. [...] E' per lui e per la sua Torah che sono stati uccisi come bestiame e sono stati trascinati per i mercati e le vie, come un gregge che si manda al macello. Giravano nudi nelle vie, perché i loro nemici si erano affrettati a strappar loro di dosso i vestiti e ad abbandonarli in questo stato" (S. Schwarzfuchs, op. cit., pp. 39-40). Ottocento furono gli ebrei uccisi a Worms.

Ancora più tragica fu la vicenda di Magonza, dove gli ebrei trucidati furono più di mille. Emicho si presentò il 1° Sivan (25 maggio) davanti alle porte della città con un esercito di 12.000 uomini; riuscì a entrare nonostante un primo rifiuto opposto dalle guardie. L'arcivescovo Ruthard, che aveva promesso aiuto, fuggì per evitare di essere accusato dai crociati. Leggo ancora dal volume di Schwarzfuchs:

Gli ebrei, abbandonati da quelli che avrebbero dovuto proteggerli, sapevano di non poter affrontare un intero esercito: decisero allora di morire di propria mano e di non cedere di fronte agli assassini di Emicho. I superstiti resisterono ancora per un certo tempo all'entrata del palazzo restato senza difesa, ma dovevano rapidamente perire. Alcuni riuscirono a rifugiarsi in una sala fortificata, dove si difesero fino a sera, prima di essere tutti uccisi.

Cinquantatré scampati, tra cui Kalonimos, il capo della comunità, riuscirono a nascondersi nella sala del tesoro della cattedrale; l'oscurità che vi regnava fu loro di grande aiuto. Emicho e le sue truppe si volsero allora verso la casa del burgravio. Sterminarono il resto della comunità che vi si trovava. Alcuni, tra cui Mar Jacob ben Sulam, avevano preferito uccidersi; costui non apparteneva a una famiglia importante e sua madre non era nata ebrea; prima di morire aveva esclamato: «Per tutta la vita mi avete disprezzato! Adesso vado a sgozzarmi da me!».

Più di mille ebrei – le valutazioni variano da settecento a milletrecento e questa differenza può spiegarsi in grande parte per l'esistenza di due conti differenti: quello delle vittime e quello dei funerali – trovarono allora la morte. Questa cifra enorme è probabilmente dovuta all'afflusso di numerosi ebrei dei dintorni che avevano creduto di poter trovare rapidamente a Magonza un rifugio divenuto illusorio. Ancora una volta il volgo li fece man bassa degli indumenti dei morti. I borghesi li seppellirono a spese della comunità ebraica che aveva affidato loro dei fondi prima del massacro. Nove fosse comuni furono scavate nel cimitero ebraico. La comunità ebraica di Magonza, eccetto alcuni rari scampati e alcuni convertiti di forza, non esisteva più. (Op. cit., pp. 46-47)

Continuando nella loro terribile marcia distruttiva, i crociati colpirono altre città renane. È ancora Schwarzfuchs a descriverci l'assalto a Xanten:

Il venerdì, quarto giorno del mese di Tamuz (27 giugno), verso il crepuscolo i Crociati arrivarono nella città di Xanten, mentre gli ebrei si mettevano a tavola per il pasto del Sabato. Avevano appena recitato la benedizione sul pane quando gli assalitori si precipitarono su di loro. Il capo della comunità aveva convinto i fedeli ad uccidersi da sé senza aspettare i colpi dei nemici. Si sarebbero uccisi gli uni gli altri e l'ultimo vivo si sarebbe tagliato la gola o gettato sulla sua spada. Dovevano obbedirgli tutti e uccidersi nella gioia del sacrificio offerto. Un proselito chiese allora al rabbino Moshe Cohen che cosa sarebbe accaduto di lui se si fosse tagliata la gola. Moshe gli rispose: «Siederai con noi nel nostro campo, perché sei un vero proselito, siederai con nostro padre Abramo che fu il primo dei convertiti». L'uomo prese allora un coltello e si uccise. (Op. cit., p. 54)

E poi fu la volta di Moers, di Kerpen, di Geldern, della stessa Colonia. E altre distruzioni e uccisioni, seppur meno vaste, colpirono Ratisbona, Praga.

Le nostre fonti, per una volta, non esaltano solo chi mostrando un coraggio eroico e quasi sovrumano sceglie il sacrificio estremo per sottrarsi al battesimo imposto con la violenza, ma anche chi sceglie la vita, soggiace alla conversione forzata ma poi con animo afflitto continua come un

marrano *ante litteram* la sua vita di ebreo osservante dei precetti, attendendo di poter tornare anche formalmente a un ebraismo in realtà mai abbandonato. Leggiamo da Salomon ben Samson:

Ci piace ora dire il merito di coloro che sono stati convertiti di forza. Ogni volta che mangiano e bevono, rischiano la vita. Procedono all'abbattimento rituale delle carni che mangiano e ne prelevano i grassi vietati. Ispezionano le bestie conformemente alle regole formulate dai Saggi. Non bevono vino proibito, e si recano in chiesa solo occasionalmente. Ogni volta che ci vanno, è sotto l'effetto della violenza, o a causa della paura. Ci vanno con animo contrito. I cristiani stessi sanno che non si sono convertiti di tutto cuore, ma per timore dei Crociati. Non credono nella loro divinità e restano fedeli al loro Dio, al Dio sommo, creatore del cielo e della terra. Osservano il loro Sabato secondo la regola, sotto lo sguardo dei Gentili, e restano di nascosto fedeli alla Torah di Dio. Parlar male di loro, significa parlar male della presenza divina.

(In op. cit., p. 60, tratto da A. M. Haberman, *Sefer gezirot Aškenaz we-Šarfai*, Tarshish, Jerusalem 1945)

Le persecuzioni europee della prima Crociata terminano qui. Il terribile anno ebraico 4856 (*Tatnu*, secondo l'indicazione con lettere ebraiche) ha portato alla distruzione delle comunità ebraiche tedesche (le tre Schum renane, in particolare, vanto dell'ebraismo occidentale). I nostri cronisti e la tradizione ebraica chiamano queste vicende atroci *ghezirot*, che significa "persecuzioni" ma anche "decreti". Si avvia così, nel momento stesso della memoria e del lutto, la riflessione teologica su quanto è accaduto: le terribili persecuzioni subite rappresentano forse anche un indecifrabile decreto divino?

La continuazione e l'epilogo della prima Crociata in Palestina, nel 1098-1099, si presentano con gli stessi connotati di violenza: alle vittime ebreo-stavolta si uniscono quelle fedeli all'Islam. Così, alla conquista definitiva di Gerusalemme, il 15 luglio 1099, segue uno spaventoso massacro degli abitanti musulmani, che girano disarmati. Poco dopo, le truppe di Goffredo di Buglione raggiungono il quartiere ebraico vicino alla Porta di Damasco, chiudono molti ebrei nella Sinagoga e appiccano il fuoco. Una lettera spedita dall'Egitto in Africa del nord o in Spagna e citata da S.D. Goitein conferma il clima di resa dei conti instaurato dai conquistatori:

I Franchi sono giunti e hanno messo a morte tutti quelli che vi si trovavano, musulmani ed ebrei. I rari superstiti del massacro sono caduti prigionieri. Alcuni si sono potuti riscattare, ma ad oggi ve ne sono altri ancora prigionieri un po' dovunque nel paese. Abbiamo creduto che il nostro sultano - voglia Dio celebrare le sue vittorie - li avrebbe affrontati con le sue armate per respingerli. I suoi ripetuti tentativi non hanno avuto successo, ma noi speriamo ancora che Dio consegnerà i suoi nemici nelle sue mani.

(In op. cit. p. 67, tratto da S. D. Goitein, *Palestinian Jewry in early Islamic and Crusader times: in the light of the Genuza documents*, Yad Izhak Ben Zvi Publ., Jerusalem 1980)

E le distruzioni dei centri ebraici palestinesi proseguirono negli anni successivi. Gli ebrei che vivevano in Eretz Israel certo allora rimpiangevano la condizione pur subalterna che come *dhimmi* condividevano con i cristiani ai tempi della dominazione musulmana. La conquista crociata fu effimera; era infatti destinata a consumarsi nel giro di meno di un secolo: Gerusalemme fu riconquistata all'Islam dal curdo Saladino il 2 ottobre 1187. Eppure l'impatto della sua caduta in mani cristiane e le violenze che l'accompagnarono ebbero conseguenze drastiche. E' interessante il paragone che Schwarzfuchs propone tra il prezzo pagato dall'ebraismo europeo e quello pagato dall'ebraismo palestinese: migliaia furono gli ebrei morti in Europa, ma le comunità colpite presto si ripresero; le vittime ebraee nella Terra Santa occupata dai crociati furono certo molte di meno, ma comunità millenarie e antichi centri di studio cessarono per sempre di esistere.

La rapida e prodigiosa ripresa delle comunità renane così duramente colpite non significò purtroppo la fine delle minacce e delle preoccupazioni. A causa dell'incertezza del dominio latino in Oriente e delle forti perdite territoriali, nel 1146 papa Eugenio III con l'aiuto di Bernardo di Clairvaux (grande e prestigioso abate cistercense) organizzò una seconda Crociata che doveva portare soccorso e rafforzare la presenza cristiana. Ciò fu presto occasione di una ripresa delle predicazioni e delle violenze contro gli ebrei, soprattutto ad opera di due figure: da un lato, il famoso Pietro il Venerabile, uno degli ultimi abati di Cluny, che nei suoi scritti ampliò il raggio delle accuse tradizionalmente rivolte al mondo ebraico prendendo di mira il prestito a usura, lamentandosi della libertà che gli ebrei avevano di circolare in mezzo ai cristiani e invocando la loro riduzione in schiavitù e addirittura la loro scomparsa dalla società cristiana (anticipazioni "antisemite" piuttosto inquietanti...); dall'altro, il monaco cistercense Rodolfo, che ricominciò in grande stile le perorazioni violentemente antiggiudaiche passando da una città all'altra, prima che il suo ex-maestro Bernardo (fautore della Crociata, ma saggiamente avverso a ogni forma di costrizione e violenza antiebraica) riuscisse a bloccarlo. Ci furono ancora persecuzioni e massacri, ancora una volta soprattutto nel mondo tedesco; ma certamente i danni furono molto meno ingenti di quelli provocati dalla prima Crociata. Ancora una volta il mondo ebraico francese si salvò, anche se il grande Rabbenu Tam (Jacob ben Meir, nipote di Rashi) rischiò di essere ucciso in piena campagna, come ci narra Efraim da Bonn:

Entrarono nella casa del nostro maestro Jacob che egli possa restare in vita, e si impossessarono di tutto ciò che si trovava nella sua casa. Lacerarono un rotolo della Legge in sua presenza, si impossessarono di lui e lo condussero in un campo. Se la presero con la sua religione e si prepararono ad ucciderlo. Gli inflissero cinque ferite alla testa dicendo: «Tu sei il più grande di Israele e per questo compiremo su di te la vendetta del Crocifisso e ti feriremo nello stesso modo in cui voi avete inflitto cinque ferite al nostro Dio». La sua anima devota

sarebbe stata ridotta pressoché al silenzio della morte, se non vi fosse stata la misericordia del nostro Creatore ad avere pietà della sua Torah. Suscitò in favore di Rabbenu Jacob il passaggio di un grande signore in quel campo. Il nostro lo chiamò e lo sedusse con la promessa di un cavallo del valore di cinque monete d'argento. Questo signore andò a parlare poi ai Crociati e li apostrofò. Disse loro: «Lasciatemi questa giornata e gli parlerò. Forse sarà sedotto e potremo convincerlo. Se rifiuta, sappiate che ve lo rimanderò domani». Così fecero e la disgrazia fu momentaneamente evitata. Nella sua misericordia per il suo popolo, Dio ha avuto pietà di colui che insegna la sua santa Legge. (In op. cit., p. 79, tratto da A. M. Haberman, op. cit.)

Le ultime Crociate, delle quali non narrerò certo le vicende, lasciarono una scia antiebraica del loro passaggio, attraverso la ripresa ricorrente di tematiche e di violenze: nessuna, dalla terza all'ottava raggiunte per fortuna i livelli della prima. Va tuttavia ricordata, a testimonianza del fatto che l'idea di Crociata non scomparve affatto dall'immaginario della Cristianità medioevale, la seconda Crociata dei pastorelli, avvenuta nel 1320, quando anche l'ultima delle spedizioni crociate si era conclusa da tempo con la morte di peste del re Luigi IX il Santo al largo di Tunisi nel 1271. Pastori e contadini francesi riuniti in folti gruppi volevano prendere la via di Gerusalemme per redimere i loro peccati, responsabili ai loro occhi della condizione di miseria in cui versavano. Nel 1320, appunto, attraversarono Parigi e attaccarono il Chatelet. Poi, tra mille disordini, proseguirono verso sud, avendo per obiettivo l' "infedele" Granada. Giunti nella valle della Garonna, decisero di attaccare gli ebrei per impossessarsi dei loro beni. Le comunità locali chiesero aiuto a papa Giovanni XXII, che da Avignone cercò di organizzare una difesa mobilitando i vescovi della zona. Ma ogni tentativo di soccorso fu inutile. Il massacro fu vasto e terribile: alcune fonti - non sappiamo quanto attendibili - parlano di ottomila morti! Ulteriore conseguenza di questo rigurgito estremo dello spirito di crociata fu la conversione forzata degli ebrei di Tolosa.

4. Valutazioni conclusive: quali conseguenze, quali permanenze?

Quale peso hanno avuto le persecuzioni e le stragi delle Crociate nella storia ebraica successiva, sulla concezione dell'ebraismo, sulla vita ebraica in genere? Impossibile, ovviamente, dare risposte concrete e precise, anche perché si tratta di eventi lontanissimi nel tempo, dei quali non è comunque facile, pur con le fonti interne di cui disponiamo, dare una ricostruzione puntuale, cogliendo oggi gli effetti depositatisi sulla realtà di allora. Eppure l'eco così profonda che quei fatti lasciarono e le stesse cronache sulla base delle quali proviamo a ripercorrerli ci parlano di un influsso pesante. Partiamo dalle stragi e dai martirii delle comunità renane,

il punto di riferimento più noto e quello legato all'identità ebraica più consapevole. Le comunità Schum, come visto, si rianimarono rapidamente, riprendendo il loro sviluppo culturale di rilievo; ma quella lacerazione del 1096 rimase probabilmente nel tessuto intimo della locale presenza ebraica, dando spazio a memorie, riflessioni, discussioni ripensamenti. La tematica del "martirio", per esempio. La disponibilità, che dalle fonti appare così diffusa e condivisa, a immolarsi, a sacrificare l'esistenza propria e dei propri cari per salvare la propria fede e la fedeltà al Dio di Israele. Segno di una forza d'animo senza pari, degna della suprema ammirazione; ma davvero possibile a quei livelli, e davvero "umana"? Comunque siano andate veramente le cose, l'attaccamento profondo alla tradizione ebraica fu certo un elemento evidente e confermato in quei tragici frangenti. E restò come segno profondo, indelebile su quelle comunità e sulle generazioni degli ebrei tedeschi.

Un altro aspetto, sempre legato alla forma di omicidio collettivo che i massacri dei crociati assunsero nella valle del Reno, è capace di proiettarci in una realtà antiebraica moltiplicata e successiva di secoli. C'è da chiedersi se lo spirito di crociata allora dilatato nella violenza sino a trasformarsi - come attestano le fonti - in consapevole strage di massa diretta contro tutta la popolazione ebraica, anche contro donne e bambini, non anticipi nei modi e nella volontà distruttiva (anche se non nei contenuti ideologici) l'antisemitismo genocidiario del XX secolo. Certo anche le migliaia di ebrei sterminati dalla Crociata nel 1096 come i milioni di ebrei eliminati dalla Soluzione finale 850 anni dopo, lasciarono un'assenza, un vuoto profondo all'interno del loro mondo ebraico e del loro paese.

E riferendoci al terreno storico, cosa dire delle Crociate rispetto all'ambito più vasto dell'antiebraismo e dell'antigiudaismo medievale in cui rientrano? In poche parole, concludendo, noterei questi aspetti: i contenuti della predicazione antiguidaica che precede e accompagna le Crociate (non certo nuovi, anzi basati su una serie di costanti ormai sedimentate da tempo) segnano un consolidamento ma anche una diffusione dell'armamentario di accusa in via di costruzione attraverso l'intero Medioevo e poi passato nella sua integrità all'età moderna e all'antisemitismo contemporaneo; il fatto nuovo è semmai che come mai prima all'epoca delle Crociate la società è pronta a passare dalle parole (e dalle idee) ai fatti, concretizzando il rifiuto in violenza omicida; altro elemento che mi pare vada segnalato è la persistenza nel tempo della mentalità peculiare delle Crociate, la cui idea parte alla fine dell' XI secolo e si protrae come motore politico-religioso sino al XIV secolo e oltre (persino dopo la metà del Quattrocento Enea Silvio Piccolomini, in veste di papa Pio II, progetterà, senza riuscire a realizzarla, una Crociata). Questa continuità si esprime anche sul piano dell'antigiudaismo, che dello spirito di Crociata fa parte. Pensiamo all'ultima distruttiva Crociata dei pastorelli

del 1320 alla quale ho accennato: siamo solo 28 anni prima della peste nera del 1348, quando una spaventosa epidemia creerà l'occasione per altri violenti scatenamenti di odio antiebraico. L'ideologia e la violenza contro gli ebrei propria delle Crociate sono insomma un *continuum*, fanno da collante tra periodi differenti. L'antigiudaismo, in altri termini, anche attraverso le Crociate divenne un elemento stabile del tessuto sociale.

LOTHAR VOGEL

I RAPPORTI DEL CRISTIANESIMO MEDIOEVALE IN OCCIDENTE CON L'EBRAISMO (SECOLI X-XIII)

1. L'uno è «Edom» per l'altro

«Leggi che cosa è stato detto a Rebecca quando partorì gemelli: “Due nazioni sono nel tuo grembo e due popoli separati usciranno dal tuo seno. Uno dei due popoli sarà più forte dell'altro, e il maggiore servirà il minore” [Gen 25,23]».

Queste sono le parole rivolte dall'*ecclesia* alla *synagoga* in un testo del quinto secolo ben diffuso nel medioevo, anche perché erroneamente ascritto ad Agostino. Si tratta di una sorta di dialogo, più precisamente dell'apparizione di due «matrone» in contenzioso sull'eredità davanti al tribunale. Infine soccombe la *synagoga*, perché macchiata di «adulterio» religioso, come affermano gli stessi profeti della Bibbia ebraica (cfr. Osea 2,4), e costretta ad ammettere che questo testo sacro esige non soltanto la confessione del Dio d'Israele ma anche il riconoscimento di Gesù come Suo Figlio messianico. Come molti altri, anche questo testo veicola dunque la teoria della sostituzione del popolo eletto della Bibbia ebraica con una chiesa cristiana sostanzialmente costituita da pagani, come si precisa in questa fonte.

D'altra parte, però, la chiesa e la sinagoga sono presentate in questo testo come due grandezze legate tra di loro da un rapporto di fraternità, anche se difficile e compromesso, come quello di Giacobbe ed Esaù, che sono, appunto, i figli gemelli di Rebecca di cui parla la citazione biblica. Proprio questo paradigma si prestò perché era atto a illustrare la perdita dell'eredità da parte del fratello maggiore e la successione legittima del secondogenito (fig. 1). Verso la fine del dialogo, però, questo rapporto di fraternità è anche interpretato mediante il riferimento a una coppia di

sorelle, mogli entrambe di Giacobbe: Lea, anche lei la più grande, per la sinagoga e la bella Rachele per la chiesa.¹

Dal Talmud in poi, le fonti giudaiche presentano da parte loro una visuale analoga del cristianesimo, designandolo regolarmente come «Edom», ovvero come il popolo discendente da Esau, residente nelle immediate vicinanze, distinto, però, da Israele, per il mancato rispetto del Primo comandamento e in questo senso macchiato di idolatria.² In questa valutazione si riflette un giudizio sulla dottrina trinitaria, considerata del tutto incompatibile con il criterio monoteista. Nel 1160 secondo il calcolo cristiano, l'ebreo Beniamino da Tudela, in viaggio per tutta l'ecumene giudaica del suo tempo, descrive come segue il suo arrivo a Roma da Lucca:

«Di là, in sei giornate di viaggio, si arriva a Roma, la grande, la capitale del regno di Edom. Colà vivono circa 200 famiglie di Ebrei, che sono rispettati e non pagano tasse a chicchessia. Molti di essi sono funzionari del papa Alessandro [VIII], il grande egemone preposto all'intera religione di Edom. Fra essi spiccano grandi saggi: rabbi Daniel e rabbi Jechiel, funzionario del papa. Questi è un giovane intelligente e assennato che va e viene dal papa, del quale amministra la casa e i beni»³.

Oltre alla definizione del cristianesimo come «Edom», merita attenzione il riconoscimento del ruolo del papa che traspare dalle parole del viaggiatore giudaico e che giustifica una collaborazione fiduciosa tra lui e qualche membro di spicco della comunità ebraica. Proprio il papa Alessandro III, menzionato nella fonte, fu lo stesso di cui è rimasta conservata una prima bolla *Sicut Judaeis*, che censurava la violazione dei diritti riconosciuti agli ebrei, i battesimi forzati e il disturbo delle feste ebraiche.⁴ In essa, il papa si riferisce a un'identica disposizione emanata già da Callisto III; in ogni caso, numerosi suoi successori ripeteranno quanto da lui stabilito.

¹ *Migne Patrologia Latina*, vol. 43, coll. 1131-1140 (citazione col. 1139); nuova edizione in *Corpus Christianorum. Serie Latina*, vol. 69A. Cfr. Carmen Cardelle De Hartmann, *Lateinische Dialoge, 1200-1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Brill, Leiden - Boston 2007, p. 117.

² Cfr. Irit Aminof, *The Figures of Esau and the Kingdom of Edom in Palestinian Midrashic-Talmudic Literature in the Tannaic and Amoraic Periods*, Melbourne University 1981; Helen Spurgin, "The Biblical Symbol of Edom in Jewish Eschatology and Apocalyptic Imagery", in *Sacred Text: Explorations in Lexicography*, a cura di Juan Pedro Monferrer Sala, Ángel Urbán, Lang 2009, pp. 271-300; Malachi Haim Hacohen, *Jacob & Esau: Jewish European History Between Nation and Empire*, Cambridge University Press 2019, pp. 123-135.

³ *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, a cura di Marcus Nathan Adler, London, Frowden 1907, p. 5 (dove אֶדוֹם è tradotto con «Christendom») e π; cfr. Riccardo Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, vol. 1. *Dalle origini al XV secolo*, Mondadori, Milano 2013, p. 169.

⁴ Cfr. Salomon Grayzel, "The Papal Bull 'Sicut Judaeis'" [1962], in *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation*, a cura di Jeremy Cohen, NY University Press, New York 1991, pp. 231-259.

Tra il X e il XII secolo, dunque, cristiani ed ebrei si auto-definiscono alla luce di una controparte ritenuta colpevole di errori religiosi, la cui esistenza è, però, data in qualche modo per scontata. In termini di potere, la componente cristiana possedette un vantaggio evidente ma assegnò al giudaismo anche una funzionalità religiosa: da Agostino in poi, si ripete nelle fonti cristiane l'idea degli ebrei come «popolo testimone», la cui dispersione pone in evidenza l'errore compiuto con la negazione della messianicità di Gesù e, pertanto, la verità della fede cristiana.⁵ Pertanto, il cristianesimo si concepì in una necessaria dialettica con chi non riconosce Gesù come messia. Vedremo ancora che a questo riguardo nel corso dei secoli XII-XIII, cioè tra le crociate e il IV Concilio lateranense, qualcosa cambierà.

2. Dove ci furono ebrei in questo periodo?

La diffusione dell'ebraismo in questi secoli centrali del medioevo riflette ancora la diaspora globale costituitasi nell'antichità. Sono una testimonianza particolarmente lampante al riguardo le annotazioni di Beniamino da Tudela, un rabbino del regno di Navarra, il quale, originariamente diretto verso la Terrasanta, passa dalla Spagna fino in Persia, avvalendosi sempre della rete delle comunità ebraiche sparse sul territorio (fig. 2). Oltre alle regioni visitate dal rabbino del Navarra, non possiamo trascurare le zone transalpine, ovvero la Francia, l'Impero germanico, l'Inghilterra e l'Europa centro-orientale. Effettivamente, nel periodo di cui parliamo l'ebraismo è stato un'interfaccia quasi onnipresente del cristianesimo, almeno nelle zone urbanizzate, in cui gli ebrei, inseriti in una fitta rete di relazioni internazionali, spesso svolgevano professioni artigianali, mediche e commerciali; tra queste ultime rientra anche il credito di denaro. Ci furono, però, anche contadini ebrei, ad es. in Sicilia, pervenuti dall'Africa settentrionale.⁶ Più al nord, invece, dove si era imposto un sistema feudale di signori nobili della terra, agli ebrei risultò impossibile una vita contadina. Anche se ci sono stati momenti di grave violenza perpetrata da cristiani ai danni degli ebrei dall'XI secolo in poi (torneremo su questo punto), soltanto alla fine del periodo da prendere in considerazione, con le

⁵ Vedi Calimani, *Storia*, cit., p. 76.

⁶ Per un quadro d'insieme: Anna Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations 1000-1300. Jews in the Service of Medieval Christendom*, Routledge, London - New York 2014; pp. 37-132; per l'Italia: David Abulafia, "Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione (1493)", in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11. *Gli ebrei in Italia: dal medioevo all'età dei ghetti*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1996, pp. 47-82; Ariel Toaff, "Gli ebrei a Roma", ivi, pp. 123-152; id., "Gli insediamenti askenaziti nell'Italia meridionale", ivi, pp. 153-171; Michele Luzzati, "Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale", ivi, pp. 173-235; Calimani, *Storia*, cit., pp. 110-120.

grandi espulsioni degli ebrei dall'Inghilterra e dalla Francia attorno al 1300, si svilupperanno città e paesi "ripuliti" di ebrei stabilmente residenti.⁷

3. Lo stato giuridico e sociale delle comunità ebraiche

Tra il X e il XIII secolo, anche le condizioni giuridiche dell'ebraismo nell'occidente rifletterono ancora le categorie stabilite nella tarda antichità. Già dal quarto secolo, un ebreo non poteva più essere padrone di servi cristiani. Nel merito del matrimonio, il divieto della poligamia era stato esteso anche agli ebrei; inoltre, qualsiasi unione matrimoniale tra ebrei e cristiani era equiparata all'adulterio, con conseguenze pesanti non soltanto per la reputazione morale di una coppia ma anche a livello patrimoniale. Inoltre, dal V secolo gli ebrei furono progressivamente esclusi da cariche pubbliche civili e militari. In teoria, erano sottoposti alla legislazione generale come tutti. Al contempo, si concesse loro la composizione di cause civili e matrimoniali davanti ai capi delle comunità e secondo le norme della propria *halaka*. Divenne dunque il Talmud, assieme alle sue interpretazioni, la norma secondo la quale bisognava regolare la vita privata degli appartenenti alle comunità ebraiche.⁸ Di conseguenza, più ancora che in precedenza l'ebraismo si costituì come un mondo sociale a sé, ben distinto dalla società maggioritaria di religione cristiana e progressivamente concentrato in determinati quartieri della città. All'alba dell'epoca carolingia, nel 743, un sinodo romano avrebbe confermato il divieto di matrimoni misti e del possesso di servi cristiani da parte di padroni ebrei.⁹ Da lì fino alle già menzionate bolle *Sicut Iudaeis*, si costituì un corpo di disposizioni canonistiche finalizzate a garantire e contenere al tempo stesso lo statuto giuridico degli ebrei.

Nonostante ciò, nella vita pubblica e commerciale i cristiani e gli ebrei continuarono a incontrarsi, a collaborare e a considerarsi «prossimi» nel senso dei relativi comandamenti biblici (Levitico 19,18; Matteo 22,37-40). Nel XII secolo, il grande filosofo ebraico Mosè Maimonide fece riferimento a Deuteronomio 23,7 («Non detesterai l'Edomita, poiché egli è tuo fratello») per ammonire i suoi alunni a trattare gentilmente le persone con cui fossero in rapporto e ad assisterli, se ne avessero bisogno.¹⁰

⁷ Vedi Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*, WBG, Darmstadt 1990, pp. 69-91.

⁸ Cfr. Calimani, *Storia*, cit., pp. 99-104; 106-108; James A. Brundage, "Intermarriage Between Christians and Jews in Medieval Canon Law", *Jewish History* 3/1 (1988), pp. 25-40: 27 s.

⁹ *Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio III. Concilia*, vol. 2/1, Hahn, Hannover - Leipzig 1906, p. 16 (cap. 10); cfr. Calimani, *Storia*, cit., p. 112.

¹⁰ È stata usata la traduzione inglese: Mosè Maimonide, *The Guide for Perplexed. Translated from the Original Arabic Text*, a cura di M. Friedländer, 4. ed., Dutton, New York 1904, pp. 472 s.

L'accento a Edom fa pensare che il passo sia riferito al contesto cristiano. Quasi un secolo dopo, il canonista Giovanni Teutonico, uno degli interpreti più importanti del *Decretum Gratiani*, dirà: «Gli ebrei e i saraceni sono i nostri prossimi e li dobbiamo amare come noi stessi»¹¹. Al contempo, però, questi rapporti interreligiosi incontrarono dei limiti difficilmente travalicabili a livello domestico. Tradizionalmente, la presenza di pagani a tavola costituiva per una casa ebraica un problema di purità. Nel 965, però, il vescovo Raterio di Verona – un austero riformista che combatteva la mondanizzazione dei credenti e del clero – vide la necessità di biasimare coloro che avessero comunione di tavola con gli ebrei.¹²

Un'avversione nei confronti degli ebrei, bollati come i «carnefici di Cristo» e a volte invidiati per le risorse economiche e sociali di cui disponevano, è stata diffusa praticamente in tutta la storia del cristianesimo. Vale lo stesso, da quando il potere era in mani cristiane, per misure di oppressione, battesimi forzati (praticati anche se teologicamente e legalmente contestati) ed episodi di aperta violenza, in particolare contro le sinagoghe. Anche nelle zone controllate da signori musulmani, le condizioni degli ebrei spaziavano da tolleranza paradigmatica all'obbligo di indossare vestiti distintivi, color giallo, nella Sicilia del IX secolo.¹³ Dall'XI secolo, comunque, i casi di violenza fisica a danno delle comunità ebraiche – ovvero delle persone, delle sinagoghe e degli scritti – aumentarono vistosamente e dappertutto. Nel 1012, gli ebrei furono espulsi quasi in contemporanea dalle città di Rouen, Orléans, Limoges e, anche se soltanto per breve tempo, da Magonza. Quest'ultimo caso ebbe due specificità: anzitutto, Magonza era sede di una *jeshiwa* giudaica particolarmente importante, fondata dai rabbini Jehuda ben Meir e Gershom ben Jehuda. Inoltre, l'espulsione era stata ordinata dal re Enrico II, unico sovrano dell'Impero germanico dopo Carlomagno a essere canonizzato come santo. Dopo poco tempo, però, gli ebrei furono riammessi in città.¹⁴ Nel 1051 fu incendiato il quartiere giudaico di Bari. L'atto doloso ebbe una motivazione politica: la presa di posizione della comunità a favore dei normanni contro i bizantini. Ciò non toglie che la violenza prese di mira un quartiere caratterizzato dalla presenza giudaica, dando sfogo a un'avversione nutrita senz'altro già in precedenza.¹⁵ Nel 1066 accadde, sotto governo musulmano, un vero e proprio pogrom a Granada con circa 4.000 morti;¹⁶ seguirono, in ambito cristiano occidentale, gli eccidi

¹¹ La fonte è citata in Brundage, "Intermarriage", cit., p. 26.

¹² Vedi Calimani, *Storia*, cit., p. 115.

¹³ Vedi, Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 30-35; Abulafia, "Le comunità di Sicilia", cit., p. 49; Calimani, *Storia*, cit., p. 114.

¹⁴ Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 57 s. e 61.

¹⁵ Calimani, *Storia*, cit., pp. 117 s.

¹⁶ Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., p. 35; Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations*, cit., pp. 110 s.

successivi all'indizione della prima crociata nel 1095, quando i crociati in partenza, guidati dal conte Emichio, uccisero migliaia di ebrei nelle città renane, in particolare a Worms e a Magonza, e altrove.¹⁷ Per i tempi di cui parliamo, queste sono cifre esorbitanti. Per comprendere i motivi della violenza, è utile consultare la voce del cronista Ekkehard di Aura, che, da abate, si mette dalla parte dei carnefici:

«Passando per le città, hanno del tutto distrutto o costretto a cercare rifugio nel battesimo ciò che era rimasto dei nefandi ebrei, veri nemici intestini della chiesa. In seguito, però, la maggioranza di coloro che si fecero battezzare tornò indietro, come il cane che torna a ciò che ha vomitato [cfr. Proverbi 26,11]»¹⁸.

Oltre a testimoniare un odio profondamente radicato nella mentalità cristiana del tempo, questa citazione merita attenzione per due motivi. Anzitutto, l'abate di Aura, in barba alle regole del diritto canonico, approva la prassi del battesimo forzato. La caratterizzazione di quelli che poi tornano alla prassi ebraica con il riferimento a Proverbi 26,11 non è soltanto disgustosa ma ha un senso molto preciso: vale anche per chi si è fatto battezzare forzatamente che d'ora in poi ogni distacco dalla cattolicità è punibile come apostasia; un secolo più tardi, l'Inquisizione si sarebbe avvalsa della stessa citazione biblica per giustificare la persecuzione degli eretici. In quest'ottica si comprende perché tutte le fonti riguardanti gli eccidi del 1096 riportino che molti ebrei si sono suicidati, a volte dopo aver ucciso i propri figli. Questi sarebbero stati i destinatari paradigmatici di battesimi forzati, valutati dai genitori come fatti di una gravità da giustificare l'infanticidio-suicidio. Tutto questo dramma è una spia dell'abisso che già in quel momento separava le comunità ebraiche dalla società maggioritaria e del senso di pericolo in cui gli ebrei erano costretti a vivere. Il secondo elemento da porre in rilievo è la giustificazione ideologica della violenza: gli ebrei sono considerati non soltanto come un rimanente di tempi passati (*reliquiae*), ai sensi di una storia della salvezza in termini di sostituzione, ma sono «nemici», perché «nefandi», persone che compiono atti valutati dal contesto cristiano come sacrilegi, perché contrari all'ortodossia, e in questo senso come lesivi del benessere di tutti. La punizione divina di questi atti oppure della tolleranza nei loro confronti potrebbe ricadere su tutta la società.¹⁹ Questo è un modo di pensare che avrebbe fomentato l'odio anti-giudaico anche in seguito. Che ci fossero anche motivazioni diverse, più pulsionali, alla violenza perpetrata dai crociati, si evince dall'autobiografia

¹⁷ Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 61-64; Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations*, cit., pp. 142-145.

¹⁸ *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, vol. 6, Hahn, Hannover 1844, p. 208: *Qui et ipsi nefandorum Iudaeorum reliquias, ut vere intestinos hostes aecclesiae, per civitates quas transibant aut omnino debebant aut ad baptismatis refugium compellebant, quorum tamen plurimi, sicut canes ad vomitum, postea retro rediebant.*

¹⁹ Vedi Gerd Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften*, UVK, Konstanz 2005, pp. 190-195.

del sacerdote normanno Giovanni di Oppido, convertitosi all'ebraismo pochi anni dopo. Secondo lui, i suoi correligionari, in partenza per la Terrasanta, ragionarono come segue:

«Ecco, noi andiamo nella terra dei nostri nemici, mentre essi, gli odiatori della nostra religione, abitano qui nelle nostre contrade e nelle nostre città. Come possiamo lasciarli con le nostre spose?»²⁰

In queste circostanze, l'impulso antigiudaico non venne dall'autorità ecclesiastica ma da quella fascia nobiliare che si sentiva chiamata a un pellegrinaggio armato in Terrasanta per riacquisire i luoghi principali della vicenda di Gesù. Ancora la presa di Gerusalemme, avvenuta nel 1099, fu accompagnata dall'uccisione di migliaia di ebrei e musulmani. I vescovi e il re Enrico IV, nonostante il difficile rapporto che aveva con le gerarchie della chiesa, furono invece unanimi nel disapprovare questa violenza e tentarono di proteggere la popolazione ebraica, da cui, del resto, traevano anche profitto economico. Nel 1103, Enrico IV proclamò perfino una «pace» generale, ovvero un divieto della faida e della violenza privata, valida per religiosi cristiani come per laici. Esplicitamente, furono protetti da questa disposizione «mercanti, donne, per impedire che siano rapite, ed ebrei»²¹.

In seguito a questi eventi i re tedeschi si avvalsero della formula giuridica secondo cui gli ebrei nell'Impero sarebbero appartenuti al loro «fisco» oppure sarebbero stati loro «servitori», creando così un legame di protezione speciale, che giustificava anche la riscossione di tasse speciali. Visto che gli altri sovrani europei seguirono l'esempio del re-imperatore germanico, da quel momento la presenza giudaica era giustificata da un relativo privilegio del monarca, che poteva, però, anche essere modificato, limitato o addirittura revocato, ad es. per fare un favore a qualche dignitario subordinato. Per questo, nell'Impero, dal XIII fino al XVI secolo l'espulsione degli ebrei procedette passo per passo, a seconda del territorio in questione.²² Il linguaggio della «servitù» degli ebrei non ci deve indurre, però, a considerare lo status giuridico e sociale degli interessati come paragonabile e quello dei servi della gleba. Nelle città, gli ebrei poterono anche ottenere la cittadinanza, diventando cioè membri pienamente riconosciuti del comune.²³

²⁰ Citato in Calimani, *Storia*, cit., p. 118.

²¹ *Monumenta Germaniae Historica. Leges*, vol. 2, Hahn, Hannover 1837, p. 60; cfr. Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 62-65.

²² Cfr. Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 106-111, 130, 162-165; Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations*, cit., pp. 51-55.

²³ Vedi Shlomo Simonsohn, «La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale», in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11, cit., pp. 95-120: 109; Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations*, cit., pp. 46, 53 s.

4. Gli sviluppi del XIII secolo

Da parte della chiesa romana, attorno al 1200 la pressione sempre crescente sugli ebrei rientrò in un progetto generale di maggiore disciplina e controllo della vita religiosa in tutta la sfera occidentale. Tale progetto contemplò diverse componenti: 1) la battaglia contro le deviazioni eretiche, in cui la chiesa si avvaleva dell'aiuto del braccio secolare; 2) l'obbligatorietà della confessione auricolare, vettore di introspezione sempre più approfondita ma anche formidabile strumento di monitoraggio delle coscienze; 3) una definizione più precisa del credo cristiano; i due ultimi punti sono stati definiti al IV concilio lateranense del 1215 sotto il pontificato di Innocenzo III.²⁴ Inevitabilmente, lo sforzo di disciplinare meglio la condotta della società ebbe ripercussioni sulle presenze ebraiche. Al fine d'impedire unioni sessuali involontarie di coppie miste, il concilio impose agli ebrei un distintivo sul vestito. Inoltre, si vietò loro di danzare di gioia nella settimana santa per non oltraggiare la passione e morte di Gesù, di mostrarsi in pubblico in quei giorni vestiti da festa e di pronunciarsi in modo blasfemo sul Crocifisso.²⁵ Queste disposizioni potrebbero reagire a consuetudini effettive, almeno nel senso che per gli ebrei le giornate in questione non erano dedicate specificamente al lutto collettivo e alla memoria della Passione di Cristo. Per incorrere nell'accusa di blasfemia, bastava anche citare, come aveva fatto l'apostolo Paolo (Galati 3,13), Deuteronomio 5,22. È dunque difficile stabilire se da parte ebraica ci sia stata una cultura religiosa che avrebbe oltrepassato il confine sottile tra l'indifferenza, forse infastidita, per una ricorrenza avversa ai propri convincimenti e la provocazione, in sé ben comprensibile. D'altronde, nelle definizioni del concilio si nota comunque un modo nuovo di definire e di governare lo spazio pubblico: almeno nelle giornate della Passione, la città deve apparire come interamente cristiana, in modo che nulla "urti" le sensibilità dei credenti. Ancora più di prima, l'ebraismo viene dunque relegato a una posizione marginale, tendente oramai verso l'invisibilità almeno durante la Settimana santa.

Oltre a ripetere l'esclusione degli ebrei dalle funzioni pubbliche, il sinodo si dedicò anche ai loro battesimi. Implicando con tutta la tradizione canonistica precedente l'illiceità del battesimo forzato, i padri del concilio pongono in risalto la volontarietà del sacramento. Ne deducono, però, l'invito, rivolto ai prelati della chiesa, a vegliare, se necessario anche con strumenti di coazione, affinché chi per libera scelta (*liberae voluntatis*

²⁴ Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue a cura di Peter Hünermann, EDB, Bologna 1995, pp. 454-457 (no. 800-802), 462 s. (no. 812).

²⁵ *Concilliorum oecumenicorum decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo ecc., Herder, Basilea ecc. 1962, p. 242 (can. 68).

arbitrium) ha aderito al cristianesimo conduca la sua vita osservando i principi di questa religione, invece di tornare alla prassi precedente. Questa definizione prese di mira chi – in modo più o meno volontario – si era fatto battezzare, conservando poi una condotta almeno parzialmente ebraica (prioris ritus reliquias retinentes), causando un «miscuglio» (commixtio) tra le due religioni.²⁶ Un'altra volta emerge con chiarezza la finalità disciplinante di queste definizioni.

Come sappiamo, lo stesso concilio ha anche deliberato sull'«usura», ovvero sui tassi d'interesse considerati eccessivi per il prestito di denaro, e sulla «simonia», intesa come conferimento di cariche ecclesiastiche in base a prestazioni economiche. È stato giustamente posto in risalto che tutte le decisioni riguardanti gli ebrei sono presentate nel contesto più largo di definizioni finalizzate a combattere l'arricchimento di singoli, anche di chierici, a svantaggio dei deboli, mediante il credito.²⁷ I padri del concilio erano allarmati per la prospettiva che il freno posto all'usura cristiana dovesse favorire gli ebrei, «in modo che nel corso di poco tempo avrebbero esaurito i mezzi dei cristiani». Mossi da questa preoccupazione, stabilirono che «se gli ebrei, sotto qualsiasi pretesto, estorcono ai cristiani interessi (usuras) pesanti ed eccessivi, sia proibito ogni loro commercio con i cristiani, fino a che non abbiano convenientemente riparato». Si precisò inoltre che in casi del genere anche un cristiano intenzionato a interagire ancora con gli ebrei potesse essere costretto a interrompere questi rapporti.²⁸ Già quest'ultimo punto rivela come sia problematico questo intervento della chiesa nella vita economica. Oltre a supporre che qualche cristiano possa ritenere accettabili, anzi vantaggiose, condizioni denunciate come abusive dalle autorità, il concilio mira a un'ulteriore emarginazione dell'ebraismo, questa volta a livello economico, ovviamente a vantaggio dei concorrenti cristiani. Dal punto di vista del creditore giudaico, la minaccia di un'interruzione dei rapporti commerciali mise anche in forse la restituzione di un qualsiasi prestito da parte di un debitore cristiano. Successivamente, diversi editti signorili di cancellazione dei debiti presso gli ebrei avrebbero contribuito ad aggravare ancora questo problema.²⁹ Alla luce di questi crescenti rischi commerciali, anche i tassi d'interesse ovviamente non si ridussero, il che poteva soltanto confermare il pregiudizio e peggiorare ulteriormente i rapporti. Si preannunciò così il totale deterioramento dei rapporti tra cristiani ed ebrei, che attorno al 1300 avrebbe portato come già menzionato, alla loro espulsione dall'Inghilterra

²⁶ Ivi, pp. 242 s. (can. 69 s.).

²⁷ Vedi Giacomo Todeschini, «Gli ebrei e l'antigiudaismo nelle costituzioni del quarto Concilio Lateranense: una ricapitolazione e un inizio», in *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale. Todi, 9-12 ottobre 2016*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017, pp. 351-366.

²⁸ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., p. 241 (can. 67).

²⁹ Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 68, 147 s.

e dalla Francia e alle crudeli persecuzioni del Trecento in altre parti d'Europa, che sono, però, al di là dell'orizzonte cronologico che ci siamo proposti.

Ugualmente il IV concilio lateranense affermò la dottrina della transustanziazione degli elementi eucaristici in corpo e sangue di Cristo al momento della consacrazione.³⁰ L'accettazione di questa figura di pensiero in sede conciliare fu soltanto una tappa in uno sviluppo plurisecolare di dogmatizzazione, conclusosi durante il Concilio di Trento, ma ebbe ripercussioni importanti sulla visibilità del fattore religioso nella sfera pubblica. Con le processioni del corpus Domini, che si diffondevano nel corso del Duecento, ma anche con ogni prete che in una sorta di mini-processione portava l'ostia a un moribondo, la strada divenne il luogo d'incontro e di scontro immediato tra il Santissimo, in cui Cristo era ritenuto sostanzialmente presente, e una popolazione più o meno santa e almeno in parte avversa all'idea di santità veicolata in quel momento nella sfera pubblica. Ovviamente, l'inginocchiarsi davanti all'ostia, atto dovuto per il credente cristiano, era per l'ebreo un fatto di idolatria. Al contrario, negare quest'atto – per un ebreo una testimonianza di fede – costituì per il cristiano una blasfemia. Non stupisce, dunque, che proprio la pietà eucaristica, portata in piazza, sia diventata uno dei campi di confronto tra cristiani ed ebrei nella città medioevale. Nei secoli a seguire, molti episodi di violenza anti-giudaica presero l'avvio da incidenti interscorsi durante una processione eucaristica. Diversi ordinamenti cittadini del periodo imposero agli ebrei di non uscire da casa e di chiudere le persiane, donde evitare lo scontro ma anche con la conseguenza di assegnare la strada esclusivamente alla controparte, detentrica del potere. Già dalla fine del XIII secolo, si legge nelle fonti che preti in via per la casa di un malato, passando per un quartiere giudaico, furono aggrediti da ebrei che lanciavano dei sassi, compiendo cioè una sorta di lapidazione simbolica, punizione di atti blasfemi menzionata nella Bibbia ebraica.³¹ In fondo, questa era una resistenza intenzionata a difendere la strada del proprio quartiere dal dilagarsi di una prassi religiosa considerata lesiva della propria identità.

In parallelo, si diffusero le leggende sulle rapine di ostie consacrate da parte ebraica. Si narrò che queste ostie fossero state forate, con il risultato che, come conferma per il dogma della transustanziazione, iniziassero a sanguinare. Per quanto riguarda la tipologia di "maltrattamento", se così si può dire, dell'ostia, queste leggende non sono neanche dissimili da quelle contemporanee sui bambini cristiani catturati e

³⁰ Denzinger, *Enchiridion*, cit., pp. 454 s. (no. 802).

³¹ Cfr. Miri Rubin, "Desecration of the Host: The Birth of an Accusation", *Christianity and Judaism* 29 (1992), pp. 169-185; Rebecca Rist, *Popes and Jews. 1095-1291*, Oxford University Press 2016, pp. 87 s.

sacrificati dagli ebrei, in ripetizione del sacrificio di Cristo.³² Dal punto di vista iconografico, contribuì senz'altro alla fusione delle due narrazioni il motivo del bambino Gesù sulla patena, sull'altare o sul tabernacolo.³³ Forse, nelle leggende sul sacrificio dei bambini perpetrato dagli ebrei, si riflettè anche un fraintendimento malintenzionato del costume di bruciare un pupazzo di Haman, nemico di Ester, alla festa di Purim.³⁴ Si costituì comunque tutto un narrativo cristiano finalizzato a designare Cristo e i cristiani come vittime degli ebrei. Tale sviluppo sicuramente stabilizzò una cultura profondamente anti giudaica e giustificò ulteriormente la violenza di chi deteneva il potere nei confronti della parte più debole.

5. Le analogie nella prassi religiosa

Nonostante ciò, chi confronta le pratiche religiose di cristiani ed ebrei tra il X e il XIII secolo, resta colpito dalle similitudini. È oramai risaputo che in quel periodo le sinagoghe sono state costruite dalle stesse fabbriche delle chiese. Chi guarda i manoscritti giudaici conservati³⁵, si rende conto che tra cristiani ed ebrei i generi letterari di cui ci si avvaleva erano piuttosto simili. Naturalmente, la chiesa occidentale usava la Bibbia latina, chiamata "Vulgata", l'ebraismo invece la Bibbia ebraica; entrambe le parti erano coscienti, però, dell'effettiva identità di quella parte chiamata "Antico Testamento" in casa cristiana. In ambito giudaico si associò alla Scrittura il Talmud, in cui il testo base della *Mishnà*, fissata nel II secolo, è accompagnato dal successivo commento della *Ghemarà*. Se teniamo presente che l'*halachà*, ovvero la normativa di condotta, è la componente principale di questo corpo testuale, cogliamo la similitudine strutturale di quest'opera con il testo base del diritto canonico, in cui il *Decretum Gratiani* - prodotto nel XII secolo ma in base a materiale precedente - è regolarmente accompagnato da commenti.

Oltre alle fonti giuridiche, idonee a indirizzare la disciplina comunitaria, cristiani come ebrei disposero di diverse altre tipologie di testi: raccolte di predicazioni, liturgie (*machazor*), libri di preghiera, testi catechetici (per riassumere l'*halachà*) e opere teologiche e speculative di altissimo livello, che tra il XII e il XIII secolo devono fare i conti con la riscoperta della metafisica aristotelica. L'esempio più famoso in ambito

³² Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., pp. 117-119; Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations*, cit., pp. 188 s..

³³ Vedi Reiner Hausscherr, "Jesuskind", in *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 2, Herder, Roma ecc. 1970, coll. 400-406: 401 s.

³⁴ Battenberg, *Das Europäische Zeitalter*, cit., p. 72.

³⁵ Una panoramica della cultura letteraria ebraica è data in Joseph Dan, "La cultura ebraica nell'Italia medievale", in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 11, cit., pp. 339-358; *Jüdische Lebenswelten*, a cura di Andreas Nachama - Gereon Sievernich, Festspiele, Berlin 1991, pp. 415-473.

giudaico è la già citata *Guida dei perplessi* del Maimonide, che si confronta sistematicamente con gli antropomorfismi usati nella Bibbia ebraica per parlare di Dio, ciò per illustrare la metaforicità di questo linguaggio.³⁶ D'altronde, si nota anche il richiamo dalla speculazione alla Scrittura, pronunciato paradigmaticamente da Rashi di Troyes e dai suoi discepoli.³⁷ Questi sono soltanto alcuni spunti che vogliono far intravedere che nel periodo in questione le teologie ebraica e cristiana si nutrono degli stessi presupposti culturali, si avvalgono degli stessi strumenti e in parte sono esposte a interrogativi identici. Verso la fine del periodo che trattiamo, ovvero attorno al 1280, compare nelle comunità ebraiche anche lo *Zohar*, testo base della *kabbalà* mistico-teosofica, caratterizzato da un senso quadruplice della Scrittura analogo all'ermeneutica cristiana: letterale, allegorico, morale (nella vita) e mistico.³⁸

6. Rapporti tra cristiani ed ebrei nel XIII secolo

Risale al medioevo anche una vasta letteratura di dialoghi giudaico-cristiani, prodotta però sempre da parte cristiana. Gli oggetti tipici di tali discussioni furono l'unicità di Dio, con annesse difese del dogma trinitario e dell'Incarnazione del Figlio, e la questione se il messia, annunciato dai profeti della Bibbia ebraica, fosse già arrivato o meno. Da parte giudaica, argomenti forti a difesa della tesi secondo cui bisognava ancora aspettare furono lo stato deteriorato del mondo e l'assenza di un re ebreo; quest'ultimo argomento fu facilmente contestato da parte cristiana mediante un riferimento ai cazari, convertitisi in buona parte al giudaismo nel corso del IX secolo. Tra il XII e il XIII secolo, però, anche i dialoghi ebraico-cristiani subirono un cambiamento di stile. La *Disputa tra un giudeo e un cristiano* prodotta attorno al 1100 da Gilberto Crispino, abate di Westminster e amico di Anselmo di Aosta, presenta una discussione tra due uomini dotti e osserva le convenzioni di urbanità e rispetto.³⁹ In seguito, il tono cambiò. Un fattore rilevante dell'escalation fu una più ampia conoscenza del Talmud, i cui accenni a tale Gesù e tale Miriam furono letti come diffamazioni del Figlio di Dio e di Sua madre vergine. Attorno al 1140, l'abate Pietro Venerabile di Cluny focalizzò il suo attacco agli ebrei proprio sul Talmud, dichiarando che le blasfemie contenute in questo corpo testuale costituivano un «peccato intollerabile»; pertanto, secondo lui questa letteratura doveva essere annientata. Oltre a mettere retoricamente gli ebrei a livello delle bestie sprovviste di ragione, Pietro Venerabile lasciò

³⁶ Vedi sopra, n. 10.

³⁷ Sapir Abulafia, *Christian Jewish Relations*, cit., pp. 75 s.

³⁸ Vedi Gershom Scholem, "Der Sohar I + II", in id., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1980, pp. 171-266.

³⁹ Calimani, *Storia*, cit., pp. 130-135.

anche dietro di sé il vecchio presupposto agostiniano di una dialettica in qualche modo necessaria tra le due religioni. Dato che da tempi antichi «quasi tutto il mondo» ha abbracciato la fede cristiana, egli intimò agli ebrei di convertirsi.⁴⁰ Negli anni '40 del XIII secolo, si svolse all'università di Parigi una disputa tra cristiani ed ebrei, basata sulle rivelazioni relative al contenuto del Talmud fatte da un convertito. Ora il tono non fu più urbano ma nettamente inquisitoriale; la disputa si concluse con una condanna del Talmud, come se l'ebraismo fosse un'eresia. In seguito a un ricorso fallito presso il papa, nel 1248 si decise che gli scritti del Talmud «non possono essere tollerati (*tolerari*) senza recare onta alla fede cristiana»⁴¹. Di conseguenza, i testi furono bruciati su un rogo. Anche a livello ideologico, si passa dunque da un modello dialettico all'idea di una società uniformemente cristiana, che rischierebbe di essere oltraggiata e danneggiata dal dissenso ebraico. In quest'ottica, le battaglie contro gli ebrei e contro le eresie procedettero a pari passo, come si evince dal manuale inquisitoriale della diocesi bavarese di Passau, prodotto attorno al 1260, che dedica spazi congrui sia agli ebrei che ai valdesi e catari.⁴² Tra il XIV e il XVI secolo si riuscirà infatti a costruire un'Europa occidentale e centrale sempre più largamente “pulita” di ebrei: vincerà chi si è presentato come vittima, a costo di chi in realtà ha subito la violenza.

7. Una voce fuori dal coro: il Novellino

Ci sarebbero state alternative a questo accanimento nei confronti della realtà ebraica, contestualmente al rilancio riformista della chiesa e all'avvio delle società europee verso la modernità? Non ha senso scrivere una storia che non c'è stata ma è opportuno ricordarsi che risalgono ugualmente alla seconda metà del XIII secolo le prime testimonianze testuali della parabola degli anelli, che molti secoli più tardi Gotthold Ephraim Lessing avrebbe rilanciato come invito paradigmatico alla tolleranza religiosa.⁴³ Nella fase alla quale ci siamo dedicati, ci furono due versioni di questa narrazione. Si presupponeva sempre che l'anello fosse il segno di eredità legittima consegnato dal padre al figlio erede e che ognuna delle tre religioni monoteiste (ebraismo, cristianesimo, islam) rivendicasse

⁴⁰ Migne *Patrologia Latina*, vol. 189, coll. 507-650 (citazioni: 507f., 603, 623, 650); edizione critica in *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, vol. 58, 1985, a cura di Y. Friedman; cfr. anche Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, cit., pp. 99 s.

⁴¹ Citato in Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, cit., p. 100.

⁴² Vedi Alexander Patschovsky, *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des XIII. Jahrhunderts* (“Schriften der Monumenta Germaniae historica”, 22), Hiersemann, Stuttgart 1968.

⁴³ Gotthold Ephraim Lessing, *Opere filosofiche*, a cura di Guido Ghia, UTET, Torino 2006, pp. 581-591; originale tedesco: id., *Nathan der Weise. Ein Dramatisches Gedicht, in fünf Aufzügen*, s.l. 1779, pp. 143-150.

di possederlo. La prima versione della parabola pone in risalto che il padre ha consegnato a un figlio soltanto l'anello originale; i due altri sono dunque falsi. Di conseguenza, una soltanto delle tre religioni è legittima, e la prova è data attraverso la capacità dell'anello originale di operare miracoli. Questo modo di narrare la parabola, in modo da ribadire l'esclusiva verità del cristianesimo, è testimoniato nel poema francese *Dit dou vrai aniel* ma anche in uno scritto di Stefano da Bourbon⁴⁴, autore anche lui di un manuale inquisitoriale⁴⁵. Diversa è invece la seconda versione, conservata nella raccolta italiana tardo-duecentesca *Il Novellino*. Leggiamo nella LXXIII novella: «Il Soldano, avendo mestiere di moneta, fo consigliato che cogliesse cagione ad uno ricco giudeo ch'era in sua terra, e poi gli togliesse il mobile suo, ch'era grande oltra numero. Il Soldano mandò per questo giudeo e domandollo qual fosse la migliore fede, pensando: 'S'elli dirà la giudea, io dirò ch'elli pecca contra la mia; e se dirà la saracina, et io dirò: Dunque, perché tieni la giudea?'. E'l Giudeo, udendo la domanda del signore, rispuose cosi: 'Messere, elli fu un padre ch'avea tre figliuoli et avea un suo anello con una pietra preziosa, la migliore del mondo. Questi figliuoli, ciascuno pregava il padre ch'alla sua fine li lasciasse questo anello; e il padre, vedendo che catuno il volea, mandò per un fino orafo e disse: Maestro, fammi due anella così a punto come questo, e metti in ciascuno una pietra che asomigli a questa. Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno conoscea il fine, altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, et a catuno diede il suo in secreto, e catuno si credette avere il fine: e niuno ne sapea il vero, altri che 'l padre loro. E così è delle fedi, messere: le fedi sono tre: il Padre che 'lle diede sa la migliore, e li figliuoli (ciò siamo noi), ciascuno la si crede avere buona'. Allora il Soldano, udendo costui così riscuotersi, non seppe che si dire di coglierli cagioni: sì lo lasciò andare»⁴⁶.

Contestualmente alle crescenti pressioni esercitate sulle comunità ebraiche, ci fu, dunque, qualcuno che sognava la tolleranza, integrandovi cristianesimo, ebraismo e islam. Sarebbe stato possibile procedere direttamente da *Il Novellino*, passando per il *Decamerone* di Boccaccio a Lessing, nella cui versione le due copie sono di tale perfezione da non consentire neanche al padre di distinguerli dall'originale, e da lui a una fraternità solida tra le religioni? La storia è andata diversamente, a causa

⁴⁴ Vedi Wolf-Dieter Stempel, "Die Ringparabel im Vorfeld der Decameron-Version (Étienne de Bourbon, *Li dis dou vrai aniel*, *Gesta Romanorum*, *Il Novellino*, Bosone da Gubbio)", in *Die drei Ringe. Entstehung, Wandel und Wirkung der Ringparabel in der europäischen Literatur und Kultur*, a cura di Achim Aurnhammer - Giulia Cantarutti - Friedrich Vollhardt, De Gruyter, Berlin - Boston 2016, pp. 33-45.

⁴⁵ Vedi *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, a cura di Alexander Patschovsky - Kurt-Victor Selge ("Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte", 18), Mohn, Gütersloh 1973, p. 15.

⁴⁶ *Il Novellino*, a cura di Guido Favati, Bozzi, Genova 1970.

della preoccupazione riformista per una condotta religiosa inequivocabile e per il controllo della strada e della società da parte della chiesa cristiana. A questo riguardo, anche la Riforma protestante del XVI è sostanzialmente stata un contributo al problema, non alla soluzione.⁴⁷ Ancora oggi, l'antigiudaismo, che tra il XII e il XIII secolo ha sviluppato una violenza sempre più acuta, è un fenomeno attuale e preoccupante, nonostante la catastrofe novecentesca della Shoah. Gli sviluppi avvenuti tra il X e il XIII secolo non ci danno una chiave di volta atta a superare i pregiudizi, i falsi vittimismi e le violenze. Forse, però, ci offrono qualche consapevolezza circa le dinamiche atte a fomentare l'odio.

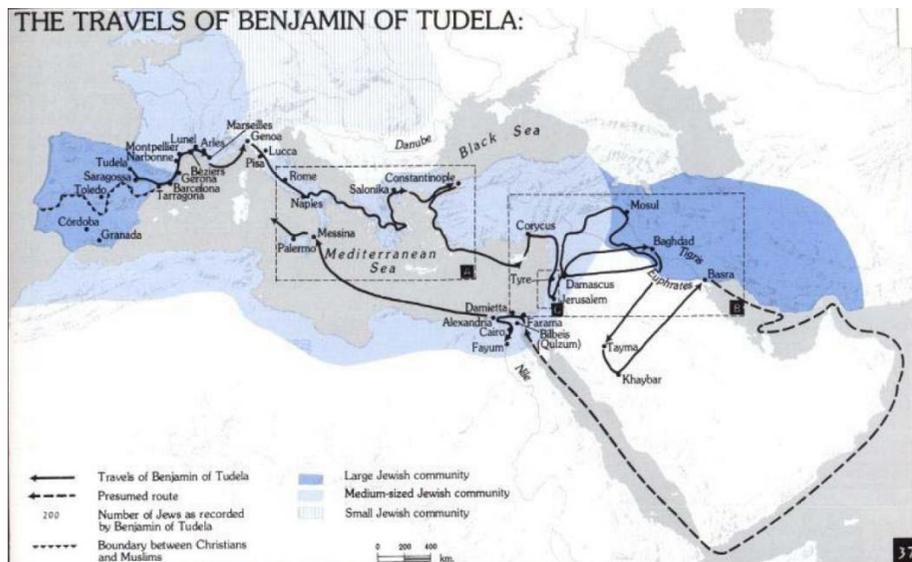
fig. 1 *Biblia pauperum* del XV secolo



immagine tratta da <http://gams.uni-graz.at/o:rehi.8304>); in questo programma iconografico standardizzato, non sempre Esaù è identificato come un ebreo.

⁴⁷ Cfr. Daniele Garrone, "Prefazione", in Thomas Kaufmann, *Gli ebrei di Lutero*, Claudiana, Torino 2016, pp. 5-10.

fig. 2 L'itinerario di Beniamino da Tudela



Imagine tratta da:
https://it.wikipedia.org/wiki/Beniamino_di_Tudela#/media/File:Benjamin_of_Tudela_route.jpg

GIACOMO TODESCHINI

GLI EBREI NELL'ITALIA MEDIOEVALE

Questo libro di storia degli Ebrei nel Medioevo ha come suo presupposto l'intenzione di affrontare la storia del Medioevo ebraico o dell'Italia Medioevale Ebraica mettendo, preliminarmente, in discussione la storiografia che ha affrontato la realtà storica costituita dalla presenza degli Ebrei in Italia.

La prima cosa che credo ci dobbiamo domandare è dunque perché scriviamo la storia degli Ebrei in Italia. Se infatti decidessimo di occuparci della storia degli Ebrei in Italia al modo di molti storici del passato e del presente, potremmo arrivare a rappresentare gli ebrei italiani come una minoranza interessante fra altre minoranze altrettanto interessanti e altrettanto inessenziali, accessori della storia generale, sorte di gadget storiografici esotici ed insoliti, di cui si parla ma di cui in fondo si potrebbe anche non parlare. La lettura dei manuali scolastici conferma in effetti questa assenza o inessenzialità: vi si parla pochissimo degli Ebrei italiani e più in generale delle minoranze italiane non cattoliche o non cristiane. La storia d'Italia così come risulta dai manuali scolastici è, a tutt'oggi, sostanzialmente una storia dell'Italia Cattolica.

L'alternativa è parlare della storia degli ebrei come di una componente strutturale della storia italiana; se ci si avventura su questa strada bisogna dunque fare i conti con l'assetto storiografico italiano e con la revisione fascista della storia d'Italia che ha fatto della storia d'Italia una sequenza omogenea fondamentalmente Romano - Cristiana, proiettando all'indietro, cioè anche nei secoli del primo Medioevo questo tipo di omogeneità culturale.

La ragione fondamentale, anche se non l'unica, per cui ancora oggi, nei manuali di storia che vengono adottati nelle scuole e anche nelle Università, vi è questa rappresentazione della storia d'Italia come di una storia cristiana o romano-cristiana fin dal momento in cui nell'anno 380 la

religione cristiana diventa religione imperiale, la ragione di questa omogeneizzazione culturale, risale specificamente al periodo fascista e ad una rilettura etnico-religiosa della storia italiana. In questo quadro la storia degli Ebrei e di altri gruppi culturali e religiosi italiani è descritta in termini di insignificanza, ovvero come una variabile secondaria del tutto dipendente dalla storia della maggioranza cristiana e cattolica, a sua volta ipotizzata come realtà compatta e omogenea di lunghissima durata..

In realtà, per mettere in discussione questo tipo di interpretazione e questa rappresentazione storiografica, l'unica cosa che si può fare è riprendere in considerazione la sequenza dei documenti che abbiamo a disposizione, e, nel caso specifico di una storia degli ebrei italiani nel Medioevo, delle fonti che tra Alto e Basso Medioevo ci parlano della presenza ebraica sui territori italiani.

Una delle prime cose che scopriamo, e che in realtà gli storici sanno benissimo, soprattutto gli storici degli ultimi decenni, è che l'Italia del periodo che sta tra tarda antichità e Alto Medioevo, diciamo all'ingrosso tra IV e IX secolo - ma su questa datazione si può discutere - è che questa Italia tardo antica e della prima parte dell'Alto Medioevo fu costituita da una pluralità di soggetti culturali, che cioè non vi fu "il mondo cristiano", ma piuttosto esisterono "i mondi cristiani", ossia differenti versioni del modo di essere cristiani: del Cristianesimo. Che nell'Italia Longobarda, come poi in quella Carolingia, furono attivi gruppi ebraici e gruppi cristiani, e contemporaneamente si manifestarono diverse realtà culturali e civiche pre-cristiane e pre-ebraiche, che dunque non erano cristiane né ebraiche. Che esistette insomma una molteplicità di soggetti culturali, religiosi, giuridici ed etnici.

Come tutti sanno l'Italia di questo periodo è caratterizzata da quelle che una volta venivano chiamate le "invasioni barbariche" ovvero sia da fenomeni migratori di ampia portata. Non è tuttavia ancora chiaro a tutti che queste migrazioni produssero un'Italia composta, per un lungo tratto di secoli, da molteplici identità culturali, religiose, giurisdizionali, etniche e linguistiche, e dunque un'Italia multiculturale, multilinguistica, pluralistica a più livelli: non un'Italia semplicemente e compattamente cristiana.

Non posso dilungarmi su questo punto; è comunque importante prima di procedere, ricordare che il problema della cristianizzazione della penisola italiana nel periodo che sta tra l'Editto Imperiale del 380 (che stabilisce ufficialmente la religione cristiana come religione ufficiale dell'impero romano) e il pontificato di Gregorio Magno all'inizio del VII secolo, è un oggetto storico molto sfuggente e ambiguo. La cristianizzazione in corso durante questo periodo, infatti, riguarda essenzialmente le élites sovrane, mentre non sappiamo quasi assolutamente niente di quella che è la cristianizzazione effettiva delle varie popolazioni che percorrono la penisola.

L'Alto Medioevo italiano è quindi un'epoca fatta di molteplici identità culturali e religiose: il meccanismo della cristianizzazione dei territori nel senso capillare del termine appare lentissimo, è addirittura ancora in corso alla fine del Medioevo, come ben ci testimoniano nell'undicesimo secolo le raccolte dei Penitenziali monastici, e fra dodicesimo e quindicesimo secolo la documentazione sinodale e conciliare. In altre parole l'Italia medievale, nonostante la volontà dei vertici sovrani ed ecclesiastici, rimane un mosaico variegato di gruppi etnico-linguistici, religiosi e culturali almeno fino alla fine del Medioevo.

All'interno di questo mosaico di identità, gli ebrei appaiono, nelle fonti documentarie, come una componente molto antica, dislocatasi abbastanza variabilmente sui vari territori che compongono la penisola italiana.

A questo punto dobbiamo, in primo luogo, domandarci come funzionano e cioè che significato hanno e come dobbiamo leggere i documenti e le fonti che ci parlano tra Alto e Basso Medioevo degli ebrei in Italia.

La storiografia afferma, per lo più, che per l'Alto Medioevo Centro Settentrionale italiano le fonti relative agli ebrei sono molto scarse e molto discontinue, che cioè ve ne sono poche, che le troviamo a distanza di molto tempo l'una dall'altra, mentre al contrario si sostiene che nell'Italia Centro Meridionale le fonti che parlano degli Ebrei risultano più abbondanti e più continue.

Possiamo accettare il fatto che, sulla base delle fonti che abbiamo a disposizione, vi sia una differenza tra Alto e Basso Medioevo, tra Italia Centro Settentrionale e Italia del Sud. Dobbiamo tuttavia dubitare del fatto che queste differenze siano, almeno per l'Alto Medioevo ossia per il periodo che sta tra il IV e l'XI secolo, così sostanziali come sono state spesso presentate dopo una lettura delle fonti a disposizione talvolta affrettata. E' dunque necessario porsi il problema del significato delle fonti che abbiamo e anche del significato dei silenzi delle fonti che non abbiamo.

Una delle domande preliminari e metodologicamente rilevanti (riguardante non soltanto la storia degli ebrei in Italia) che bisogna porsi è se, quando non abbiamo documentazione della presenza di un gruppo che però ci viene attestato per altri periodi immediatamente antecedenti o successivi, questo silenzio significa l'inesistenza del gruppo in questione, o se piuttosto questo silenzio non indichi qualcosa di più complicato.

Nel libro di cui stiamo parlando, ho cercato di dare qualche spiegazione più complessa delle ragioni dei silenzi documentari riguardanti gli ebrei italiani nel primo Medioevo. Per dare queste spiegazioni un po' più complesse ho preso in esame l'origine dei documenti che ci parlano degli Ebrei sia nell'Italia Settentrionale sia nell'Italia Meridionale.

Quando scriviamo di storia e cerchiamo di ricostruire un periodo e la serie di avvenimenti che lo caratterizzarono, dovremmo innanzi tutto domandarci da dove saltano fuori i documenti che usiamo. Chi ha prodotto questi documenti, e perché? Quali centri di potere, persone, gruppi hanno scritto o costruito queste testimonianze? Evidentemente questo approccio ha senso anche, e forse più che mai, nel caso di una storia degli ebrei nell'Italia medievale.

I documenti che ci parlano degli Ebrei nel periodo Imperiale, e poi in quello definito abitualmente "Romano-Barbarico", per l'Italia Centro Settentrionale, sono documenti scaturiti dai vertici del potere imperiale, episcopale e regio; sono cioè fonti che nominano gli Ebrei soltanto in situazioni di crisi politica particolare. Vi sono ad esempio alcune lettere del sovrano ostrogoto Teodorico che ci parlano degli Ebrei di Genova in occasione di un conflitto tra Ebrei e Cristiani a Genova, oppure che ci parlano degli Ebrei di Roma in occasione di un incendio che aveva provocato dei disastri nella città. Oppure vi sono fonti, come nel caso di molta documentazione episcopale romana che, abbastanza saltuariamente, parlano degli ebrei come di una realtà capace di mettere in discussione la cristianizzazione dei territori cristiani. Ma come notavo leggendo certi documenti di Gregorio Magno, ancora nel VII secolo il significato stesso del termine "*ebreo*" non è chiaro alla produzione documentaria ufficiale cristiana, tanto è vero che in certi documenti papali si parla di Cristiani di cui non si conosce bene l'identità culturale e religiosa, tanto da non aver chiaro chi siano gli ebrei, chi i convertiti al Cristianesimo e chi i "pagani". L'idea stessa della differenza tra cristiani, neoconvertiti ed ebrei è dunque, ancora nel settimo secolo, abbastanza vaga. I poteri italiani che producono documentazione riguardante ebrei, cristiani e "pagani" molto spesso non identificano con chiarezza gli ebrei: non possono dunque rappresentarli e descriverli, in questi documenti, come realtà specifiche e coerenti.

Riassumendo: tra il IV e il IX secolo le fonti che per l'Italia Centro Settentrionale ci parlano degli Ebrei sono sporadiche e discontinue, non perché a priori noi possiamo intendere che gli Ebrei non esistono ma perché i poteri che emettono questa documentazione sono interessati alla presenza ebraica solo in casi eccezionali sia perché la minoranza ebraica non spicca in un contesto che ancora non equivale ad una maggioranza effettiva, sia perché l'identità dei gruppi ebraici all'interno di questa Italia in fase di trasformazione religiosa, politica e culturale rimane, agli occhi cristiani, vaga e sfuggente.

Diamo un'occhiata veloce alle fonti che ci parlano degli ebrei per l'Italia Meridionale, ossia per i regni che si susseguono in Italia Meridionale tra Alto e Basso Medioevo: i regni Bizantino, Normanno, Arabo, Svevo, Angioino e Aragonese.

All'interno di questo sistema politico, e anche per epoche diverse, possiamo notare una maggiore continuità della documentazione che ci attesta la presenza ebraica. Eppure anche in questo caso dobbiamo arrivare alla conclusione che questa maggiore continuità dipende non necessariamente dalla realtà, e cioè dalla reale presenza o assenza degli ebrei nei territori che dalla Puglia alla Sicilia componevano variabilmente l'Italia dei regni, ma dalla struttura formale e dal linguaggio parlato dalle fonti. In altri termini, i documenti emanati dagli imperatori Bizantini, dai sovrani Normanni, dai sovrani Arabi, e poi nel Basso Medioevo dagli Svevi, dagli Angioini, e dagli Aragonesi, sono in ogni caso dei prodotti di cancelleria, una documentazione sistematicamente burocratica diremmo noi oggi, che ci parla e ci testimonia dei gruppi ebraici (e non degli "ebrei") come di componenti organiche dei dominî, come di strutture appartenenti ai territori controllati dai sovrani a cui le cancellerie o le burocrazie facevano riferimento. E' dunque verosimile che la maggiore attenzione alla presenza ebraica dipenda, in questo caso, da un atteggiamento burocraticamente più sistematico delle fonti e non dalla maggiore o minore presenza effettiva degli ebrei.

A queste riflessioni sulla natura formale dei documenti, possiamo aggiungere una serie di prove indirette della presenza di gruppi ebraici in Italia Centrale e Settentrionale non dipendenti dalla documentazione prodotta dai centri del potere. Fra gli esempi significativi di questo tipo di testimonianze indirette si può ricordare il caso lucchese.

Alcune autorità che impropriamente chiamiamo rabbiniche, o per meglio dire alcune autorità ebraiche sono attestate nel X secolo a Lucca. Si tratta di due personaggi piuttosto famosi all'epoca e nei secoli successivi, Calonimos ben Moses da Lucca e Meshulam il Grande da Lucca, o Meshulam Romano. Siamo informati della loro presenza a Lucca tra X e XI secolo perché altre autorità rabbiniche europee citano le loro opere attestandone la presenza in quel territorio. Benché dunque non vi sia documentazione, e tanto meno sistematica, che attesti la presenza di ebrei in area settentrionale toscana nel X secolo, alcune ben note autorità "rabbiniche", come Meshulam da Lucca e Calonimos ben Moses da Lucca, talmente famosi all'epoca da essere citati da insigni autorità "rabbiniche" francesi come Rashi, Jacov Tam o Gershom ben Jehuda (Gershom "Me'or ha-Golah", "luce della diaspora") risultano risiedere in quest'area fra X e XI secolo. Si può pertanto giungere alla conclusione che in territorio lucchese in questo periodo fossero stanziati gruppi ebraici. Appare infatti altamente improbabile, vista la logica del funzionamento religioso, culturale e giuridico delle "comunità" ebraiche occidentali in quest'epoca ipotizzare la presenza di questi personaggi in assenza di un gruppo insediato permanentemente. La presenza di questi personaggi a Lucca tra IX e X secolo indica insomma con discreta certezza l'esistenza di gruppi ebraici in

grado di consentire la vita religiosa e rituale di questi autorevoli rappresentanti del mondo “rabbिनico”, impensabili in questo contesto e in quest’epoca come figure isolate.

Questo esempio di analisi documentaria (a cui altre si possono aggiungere) attestante indirettamente una presenza ebraica su un territorio italiano può valere da esempio : mentre da un lato abbiamo documenti che offrono prove dirette della presenza ebraica sui territori italiani e che però sono da decodificare e analizzare in rapporto ai centri di potere che li producevano, dall’altro abbiamo prove indirette, per l’Italia Centro Settentrionale nell’Alto Medioevo, di presenze ebraiche peraltro non documentate da parte cristiana, come appunto nel caso lucchese.

Volendo elencare le fonti che abbiamo a disposizione per l’Italia, per questa Italia Centro Settentrionale nell’Alto Medioevo, potremo dire che accanto ai diplomi imperiali o regi, ai documenti episcopali, ai documenti conciliari, e alle cronache prodotti dal mondo dei poteri cristiani che offrono un’immagine episodica e discontinua degli ebrei, esistono prove indirette della presenza ebraica offerte indirettamente da fonti documentarie ebraiche.

Se passiamo a considerare il mondo Centro-Meridionale, ci troviamo di fronte al fenomeno dell’Ebraismo romano, che come sapete è una realtà attestata fin da tempi remoti anche se soprattutto a livello di documentazione epigrafica, e solo parzialmente cronachistica. Per l’Italia Centro - Meridionale la produzione documentaria imperiale, regia ed ecclesiastica ci testimonia della presenza ebraica in maniera relativamente più continua, per le ragioni di cui abbiamo già parlato.

La maggiore, ed effettiva, differenza tra il mondo ebraico Centro - Settentrionale italiano e il mondo ebraico Meridionale è forse rappresentata, più che dai documenti che parlano, direttamente o indirettamente, della presenza di gruppi ebraici, dal fatto che da Roma in giù si ritrova con maggiore continuità una produzione testuale ebraica già tra Alto e Basso Medioevo. Si possono citare un interessante lavoro di comparazione tra il diritto romano e il diritto ebraico che appare probabilmente a Roma tra IV e V secolo, la *Collatio legum mosaicarum et romanarum*, poi a Napoli nel X secolo il *Sefer Yosippon*, una specie di storia del mondo, che poi verrà molto divulgata e trascritta; in Puglia nel X secolo abbiamo il medico e cabalista Shabbatai Donnolo autore del *Sefer Hakhmoni* e un esempio molto interessante di memorialistica ebraica, come la *Meghillah* cioè il rotolo delle Memorie di un ebreo pugliese, Ahimaaz ben Paltiel, vissuto tra il X e l’XI ad Oria, una località pugliese situata fra Brindisi e Taranto.

La differenza maggiore che esiste allo stato di una analisi ravvicinata della natura delle fonti che abbiamo a disposizione tra ebrei dell’Alto Medioevo, in Italia Centro Settentrionale e in Italia Meridionale, è dunque

costituita piuttosto dal fatto che gli Ebrei dell'Italia Meridionale apparentemente scrivevano di più, oppure che ci sono giunti più scritti prodotti da membri dei gruppi ebraici del Sud italiano che non da membri dei gruppi ebraici dell'Italia centro-settentrionale, benché come si vede in area lucchese o anche in area veronese e mantovana non manchino, seppur siano meno frequenti, esempi di scrittura ebraica per questa fase storica.

Insisto sul fatto che tutta questa documentazione, tutte queste fonti non ci dicono quanti erano gli ebrei, quanto numerosi, quanto fitti erano i gruppi ebraici al Nord e al Sud. L'unica cosa che davvero possiamo concludere per l'Alto Medioevo nel Nord e nel Sud è che c'è una certa continuità della presenza ebraica, che però la presenza ebraica è testimoniata in modo più o meno saltuario, e indiretto, al Nord e in modo leggermente più continuativo al Sud per il X secolo perché i poteri che producono la documentazione che ci è giunta sono di natura diversa e dunque attestano la presenza ebraica con criteri differenti.

Un'altra dimostrazione indiretta, leggermente più tarda, della presenza ebraica nell'Italia del Nord tra IX e XII secolo è costituita dalla notizia che ci viene da numerosi scritti ebraici riguardo alla presenza di un altro rabbino, non italiano in questo caso, Abraham Ibn Ezra, attestato a Lucca, a Mantova e poi a Verona intorno alla metà del XII secolo. Anche in questo caso non abbiamo molta documentazione concernente gli ebrei di Lucca, di Mantova e di Verona intorno al 1140, nel periodo in cui Abraham Ibn Ezra, le cui opere erano e sono molto conosciute in ambito ebraico, era presente e viaggiava tra queste città. E tuttavia, come immaginare che questo dotto ebreo viaggiasse tra Lucca, Mantova e Verona senza che vi fossero dei gruppi ebraici in queste città?

Prima di proseguire è utile osservare qualcosa a proposito dell'espressione "*gruppi ebraici*", che ho usato finora. Quando diciamo che in Italia, sia pure filtrando le fonti che abbiamo a disposizione nel modo che ho detto, esistevano degli Ebrei ovvero dei gruppi ebraici, che cosa intendiamo dire? Intendiamo dire che c'erano degli Ebrei isolati, che c'erano delle comunità ebraiche, che c'erano dei gruppi familiari interconnessi e non meglio identificati? È un problema che dobbiamo porci. In effetti, almeno fino al XII secolo, non possiamo dire di avere testimonianze dell'esistenza di comunità ebraiche nel senso giuridicamente strutturato che secondo gli studiosi è tipico del periodo successivo. Dobbiamo altresì ricordarci che il canone talmudico, cioè il sistema di trattati talmudici, il codice giuridico ebraico, è compiuto e comincia a diffondersi dopo il VI secolo, prima in area mediorientale e poi in Occidente, diffondendosi però molto lentamente come è del resto tipico dei testi medioevali più in generale. È dunque logico che tra il IV e il X secolo i gruppi ebraici presenti in Occidente, e in particolare in Italia, non siano

gruppi giuridicamente strutturati come quelli che compariranno a partire soprattutto dal XIII secolo, ragion per cui quello che possiamo ipotizzare è che gli ebrei che hanno rapporti, ad esempio, con Abraham Ibn Ezra e con Calonimos ben Moses di Lucca, in quanto autorità e interpreti delle Scritture, facessero parte di gruppi ebraici dall'identità collettiva ancora non ben strutturata giuridicamente. D'altra parte anche questo aspetto ci aiuta a capire perché gli Ebrei, in questa fase, siano così evanescenti nelle fonti cristiane. Evidentemente il fatto che un gruppo sociale e religioso non sia strutturato in maniera precisa e coerente dal punto di vista giuridico e amministrativo ne diminuisce la visibilità nella documentazione ufficiale. Il fatto che i primi Talmudisti di cui sentiamo parlare siano personaggi del XII secolo coincide con il fatto che appunto da questo periodo si comincino a trovare segnali documentari dell'esistenza di gruppi ebraici come unità strutturate in senso formale e giuridico.

Riassumendo questa prima parte, o queste prime due parti, dell'intervento, possiamo dire dunque che allo stato della documentazione che abbiamo in mano, sia cristiana sia ebraica, la presenza degli Ebrei appare come una presenza un po' vaga, anche se abbiamo testimonianze ebraiche, dirette e indirette, che ci impediscono di considerare questa presenza ebraica altomedioevale italiana come una presenza così inconsistente come viene di solito ricordata dai libri di storia e anche dai libri di storia ebraica meglio riusciti, come la *Storia degli Ebrei in Italia* di Attilio Milano, pubblicata nel lontano 1963. Allo stato delle fonti si può ritenere che la presenza ebraica in Italia, fino al XII secolo, fosse tutto sommato più diffusa e più continua di quanto si è creduto fino a oggi.

Se a questo punto passiamo a considerare il periodo successivo, e in particolare quello fra XI e XIII secolo, possiamo notare innanzi tutto due cose: gli ebrei diventano di più ovverossia la documentazione cristiana relativa agli ebrei sia al Nord sia al Sud diventa più fitta e più continua.

Constatiamo l'apparizione di una tipologia documentaria, quella notarile soprattutto a partire dal XII secolo, che si intensificherà, e che essendo una produzione documentaria privata, e non più di origine sovrana e di natura pubblica, ci aiuta a vedere con maggiore chiarezza la presenza degli Ebrei. Oltre a questo, tra XI e XIII secolo, ci si trova di fronte a un fenomeno gigantesco, di portata epocale, la cosiddetta riforma della Chiesa, o riforma gregoriana, ovvero la nascita della Chiesa incentrata sulla figura del Papa e sulla città di Roma, che trasforma completamente le relazioni all'interno del mondo cristiano, definisce una volta per tutte come eresie le forme di vita cristiana che non sono obbedienti al dettato pontificio e comincia a indicare come fortemente devianti, come un elemento di disturbo, le minoranze religiose che, come quella ebraica, sono per forza di cose diverse dalla maggioranza cristiana. In altre parole, la presenza degli ebrei diventa qualcosa di più tangibile e di più visibile a partire dall'XI, dal

XII, dal XIII secolo, sia perché abbiamo una documentazione più fitta di cui fa parte la documentazione privata notarile (composta di atti privati, contratti, atti di compravendita, di prestito a cui partecipano sia cristiani che ebrei), sia perché in quest'epoca si verifica all'interno del mondo cristiano una trasformazione dell'organizzazione sociale e religiosa che, indicandole come perturbanti, rende più visibili le minoranze presenti sui territori. Gli ebrei diventano dunque, a questo punto, più visibili non forse, o non soprattutto, perché sono di più o perché diventano di più, ma perché vengono maggiormente osservati e descritti (ossia rappresentati) da un mondo cristiano che comincia a considerarli una presenza deviante (e quindi eccezionale) molto più di quanto avveniva in precedenza. Questo benché per il Diritto Romano di origine giustiniana, pur sempre vigente in questi secoli, gli ebrei fossero comunque *cives romani*, ossia cittadini dell'impero romano e del mondo cristiano che ne era scaturito.

La "rivoluzione" gregoriana, come è stata anche chiamata dal mio maestro, Ovidio Capitani, la riforma della Chiesa dei secoli XI e XII, modifica completamente i meccanismi che definivano la cittadinanza, creando una logica dell'appartenenza e della cittadinanza derivante dalla fede che fa delle minoranze, ed in particolare della minoranza ebraica, qualche cosa di fortemente inquietante. Dunque gli ebrei sono di più, o sembrano di più, ma la loro maggiore visibilità deriva da un duplice fenomeno: quello documentario (più documenti, privati oltre che pubblici) e quello politico (nuova visibilità, negativa, degli ebrei in un mondo cristiano in trasformazione).

Abbiamo tuttavia contemporaneamente a questi cambiamenti, soprattutto nell'Italia centrale e settentrionale, una continuità della non-percezione da parte cristiana della presenza ebraica come realtà giuridica o come realtà collettiva. Nella documentazione cristiana italiana centro-settentrionale a partire dall'XI secolo, in effetti, per le ragioni che ho detto, gli ebrei diventano più visibili e più numerosi, senza però diventare più visibili come gruppi, ossia come comunità religiose e come comunità giuridiche. Sempre di più essi saranno descritti come persone o come gruppi socialmente e giuridicamente abbastanza sfocati che disturbano la compattezza cristiana. È molto tipico per esempio a partire da questo periodo l'allarme all'interno della documentazione episcopale e pontificia per la presenza ebraica, intesa come una presenza che può minacciare l'integrità e l'omogeneità della società cristiana in trasformazione. Si moltiplicano dunque a partire da questo periodo i testi conciliari in cui gli ebrei e i cristiani vengono diffidati dal mescolarsi, dal frequentare le stesse feste, si dice ad esempio che i cristiani non devono andare alle feste di matrimonio degli ebrei, i Cristiani e gli Ebrei non devono banchettare insieme e così via. Tutto questo avviene appunto nel momento in cui la trasformazione della società cristiana comincia a percepire la realtà ebraica

come una minoranza minacciosa per il nuovo ordine che si sta creando all'interno della società cristiana.

È esattamente in questo periodo, tra XII e XIII secolo, che gli ebrei dal punto di vista cristiano cominciano a essere descritti come un pericolo economico, benché fino a questo momento lo stereotipo economico negativo degli ebrei (di cui l'accusa di essere usurai per definizione sarà una conseguenza) non fosse stato presente nelle polemiche antiebraiche. Dalla metà circa del XII secolo, gli ebrei cominciano di fatto ad essere presentati all'interno della documentazione cristiana soprattutto ecclesiastica come una presenza minacciosa dal punto di vista economico. Abbiamo prima dei testi che, nel corso del XII secolo, parlano della ricchezza ebraica come di una ricchezza acquisita in modo disonesto e poi dall'inizio del XIII secolo, soprattutto a partire da un famoso canone del IV Concilio Lateranense del 1215, vediamo apparire una definizione degli ebrei come prestatori a interesse che impoveriscono la società cristiana e in particolare le istituzioni ecclesiastiche, cioè le chiese e i monasteri. Molti storici hanno inteso questa polemica economica antiebraica del mondo cristiano iniziata a partire più o meno dal 1146, cioè dalla metà del XII secolo, come una prova del fatto che gli ebrei si erano specializzati in campo creditizio già a partire dall'Alto Medioevo. È tuttavia abbastanza semplice demolire questa interpretazione: è sufficiente leggere con attenzione i documenti a nostra disposizione per quello che sono e non ricavare da questi documenti quadri generali non verosimili. Leggendo direttamente questi documenti è facile vedere che le cose sono assai più complesse. Come moltissimi storici sanno, tra XII e XIII secolo, o a seconda delle preferenze tra XI e XIII, accanto e contemporaneamente alla riforma della Chiesa è in atto in Europa una trasformazione economica che tanti anni fa è stata definita (da Roberto Sabatino Lopez) "rivoluzione commerciale dell'Occidente". In questo quadro di rinnovamento economico le relazioni di mercato si intensificano, la circolazione del denaro aumenta in massa e velocità, si moltiplicano le operazioni di mercato e i mercati ed è per l'appunto in questa fase che gli ebrei vengono accusati di essere un pericolo economico. Diciamo, in breve, che la moltiplicazione delle operazioni di mercato, l'intensificazione della vita economica e anche della vita finanziaria in questo periodo crea dei problemi di stabilità economica per gli enti ecclesiastici e per gli enti religiosi, oltre che per i poteri politici locali. Una conseguenza maggiore di questo fenomeno, ben nota agli storici dell'economia, è il crescente indebitamento degli enti ecclesiastici a cominciare dal Papato Romano. L'abbondante documentazione che ci parla delle operazioni finanziarie e commerciali praticate dagli enti ecclesiastici e del fatto che non sempre queste operazioni arrivavano a buon fine producendo un arricchimento degli enti, dimostra che molto spesso il risultato del coinvolgimento nel

mercato degli enti ecclesiastici e monastici era l'indebitamento sistematico di questi Enti. Una fitta epistolografia pontificia, nell'epoca che va dal pontificato di Alessandro III a quello di Innocenzo III, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, ci informa abbondantissimamente dell'indebitamento e della crisi economica di vari enti ecclesiastici, europei ed italiani, ivi compreso il Papato romano. In questa fase il mondo degli affari, il mondo commerciale, il mondo finanziario, le operazioni creditizie, e soprattutto quelle che implicavano la presenza di non cristiani o non cattolici, cominciano ad essere considerati con una certa inquietudine da parte del mondo ecclesiastico.

Non ritengo, come ho più volte scritto, che vi sia stato un antagonismo formale, di principio, e concettuale, della Chiesa come istituzione politico-religiosa nei confronti del mondo economico e finanziario che fra XII e XIII secolo appare sempre più importante, perché in effetti il rapporto tra la Chiesa e questo nuovo mondo economico appare molto complesso, di coinvolgimento e collaborazione, senza che questo escluda però forme di inquietudine, quando il mondo ecclesiastico percepisce nella nuova civiltà commerciale una minaccia per l'equilibrio e la prosperità del mondo delle chiese e dei monasteri. E' in questa fase che la presenza sui mercati di appartenenti a minoranze non cristiane appare sempre più inquietante.

Questa mi sembra più verosimilmente l'interpretazione da darsi all'allarme crescente nel mondo cristiano nei confronti della presenza ebraica come presenza economica e alle polemiche economiche antiebraiche che si vivacizzano in questo periodo. In effetti, il canone 67 del IV Concilio Lateranense, che ci parla per la prima volta in modo esplicito del prestito a interesse ebraico, non dice che gli Ebrei non devono prestare a interesse ma piuttosto che gli Ebrei non devono prestare a interesse a un tasso eccessivo, e soprattutto insiste sul fatto che gli ebrei che sono venuti a essere proprietari di beni ecclesiastici attraverso transazioni creditizie devono continuare a pagare le imposte alle chiese su questi beni. Ossia: gli Ebrei in quanto non-Cristiani che entrano a far parte del mondo economico cristiano, quando appaiono in veste di commercianti e di imprenditori sui mercati, sono invitati a considerare le istituzioni ecclesiastiche come istituzioni politicamente importanti e significative, e quindi a riconoscere a queste istituzioni un diritto di sovranità (fiscale) sui territori. L'accusa di usura mossa agli ebrei in questo periodo non può dunque indurci a ritenere che gli ebrei in generale svolgessero un'attività usuraria da sempre, ma semplicemente che il senso di allarme che le chiese e la Chiesa Cattolica, fra XII e XIII secolo, avvertivano nei confronti della nuova civiltà commerciale si attivava maggiormente nel caso in cui a questa nuova vita economica partecipassero membri di minoranze non cristiane, che cioè

non guardavano con un occhio di riguardo i beni delle chiese, né sembravano percepire la sacralità di questi patrimoni.

Nel periodo tra l'XI e il XII secolo abbiamo altri segnali di crescente avversione cristiana al mondo ebraico e uno dei segnali più significativi e salienti è forse quello del cosiddetto Papa Ebreo di cui parlo nel libro. Nel 1130 viene eletto al soglio pontificio col nome di Anacleto II un personaggio proveniente dal mondo patrizio romano, dalla famiglia dei Pierleoni; l'elezione di questo Pontefice Romano è riconosciuta da una parte del collegio cardinalizio ma non da un'altra parte del medesimo collegio, che elegge invece un altro Papa, Innocenzo II. Anacleto II viene combattuto e tra le accuse che gli vengono mosse dai suoi avversari compare quella relativa al fatto che un suo avo era stato, forse, di origine ebraica. Al di là problema storico rappresentato dal pontificato di Anacleto II e dai suoi significati politici, e al di là della polemica tra Cardinali, Papi, Antipapi nonché del conflitto fra pontefici e imperatori tedeschi, appare rilevante l'argomento per mezzo del quale gli avversari di Anacleto ritengono di poterlo screditare: la sua ipotetica origine ebraica. È un fatto nuovo, che in realtà non ha precedenti, e che ci mostra come, all'interno della riforma ecclesiastica o della rivoluzione pontificia dell'XI e XII secolo, l'appartenenza ebraica cominciasse ad essere vista come un attributo disonorante, come una vergogna sociale.

Gli Ebrei iniziano dunque ad essere più visibili per tutte queste ragioni, ma la loro visibilità è sempre più una visibilità negativa.

Nel periodo che segue a questa crescita della visibilità ebraica e alla moltiplicazione della documentazione che ci parla degli ebrei, alla documentazione di tipo notarile, legislativo, giuridico, si aggiungono, fra Due e Trecento, forme di attestazione della presenza ebraica di tipo narrativo. Cominciano per esempio ad apparire racconti di fantasia ma impostati in chiave realistica, che ci parlano di ebrei, come nel caso delle novelle di Boccaccio, o di Sacchetti. La presenza ebraica affiora anche, è stato notato spesso, nei versi di Dante.

In questa fase di crescita della documentazione che ci parla degli ebrei italiani, abbiamo contemporaneamente sia nell'Italia del Nord sia nell'Italia del Sud un aumento della produzione letteraria ebraica. Una delle critiche che si possono fare alla storiografia della presenza ebraica in Italia è di non aver tenuto conto della produzione documentaria di origine ebraica, degli scritti ebraici, in questo periodo; accanto alla documentazione cristiana riguardante gli ebrei che è sempre più fitta, e che tendenzialmente anche se non sempre appare impostata a produrre un'immagine negativa degli ebrei, compare ora, in misura sempre crescente dal Due al Quattrocento, una produzione testuale ebraica.

Di questa produzione ebraica fanno parte molte tipologie di scrittura, ovvero sia differenti tipologie documentarie, per esempio (limitandosi a un

rapidissimo elenco): scritti giuridici, come i cosiddetti *Responsa* rabbinici, in ebraico *She'elot u-Teshuvot* (“Domande e Risposte”), cioè le soluzioni di quesiti giuridici, economici e sociali date da vari rabbini appartenenti alle diverse comunità italiane, romanzi e “novelle”, poemi, trattati di argomento etico e politico, commenti alle Scritture e al Talmud. Nel complesso possiamo dire che a fronte della rappresentazione degli ebrei prodotta dalla narrativa cristiana, dal Diritto canonico, dal Diritto civile, dagli atti notarili e dalle legislazioni delle città e dei Regni cristiani, possediamo una auto-rappresentazione ebraica presente nelle tipologie documentarie a cui ho accennato.

Un lavoro utilissimo e ancora non realmente affrontato dalla ricerca potrebbe consistere in un confronto tra queste due tipologie documentarie. Se infatti operiamo un raffronto, anche rapido come quello che ho cercato di fare nel libro, tra rappresentazione degli ebrei italiani data dal mondo cristiano e rappresentazione degli ebrei data dagli ebrei italiani, veniamo a trovarci di fronte due mondi completamente diversi. Lo scarto fra le due forme di rappresentazione appare molto forte: non banalmente nel senso che i cristiani raffigurano gli ebrei in termini negativi, mentre gli ebrei rispondono capovolgendo in senso positivo quell'immagine; non si tratta di questo, ma proprio di una divergenza sostanziale fra l'ottica e la prospettiva cristiana e quella ebraica per quanto concerne l'organizzazione sociale, il rapporto tra le persone, le relazioni giuridiche, la progettazione economica.

Questa divergenza, del resto non è poi così strana perché mentre il mondo cristiano dal punto di vista giuridico faceva riferimento a un sistema di diritto come quello costituito dall'intreccio fra Diritto canonico, Diritto civile di origine romana e giustiniana, e Diritto locale, o consuetudinario, il mondo ebraico, pur riconoscendo questa molteplicità del diritto cristiano, faceva oramai riferimento in questa fase, XIII e XIV secolo, ad un proprio codice giuridico, costituito dall'insieme delle scritture talmudiche e dai commentari alle scritture talmudiche prodotti dalle diverse scuole rabbiniche italiane o non italiane. Si può dunque dire, ed è in fondo abbastanza intuibile, benché sia stato lungamente negato, che il mondo ebraico italiano in questa fase bassomedievale produce una rappresentazione giuridica e socio-economica, ossia politica, alternativa a quella cristiana o comunque differente da essa, e che la rappresentazione ebraica degli equilibri sociali se riscontrata a partire da un raffronto fra documentazione cristiana ed ebraica risulta diversa da quella prodotta dal mondo cristiano.

Tra XIV e XV secolo questa aumentata produzione documentaria sia cristiana che ebraica ci offre un quadro sempre più fitto ed articolato della presenza concreta, professionale, economica, sociale degli ebrei in Italia.

A questo punto ci troviamo di fronte a un fenomeno importante, e cioè alla documentazione della molteplicità di forme in cui si concretizza la professionalità ebraica, dei mestieri praticati dagli ebrei italiani, e contemporaneamente alla documentazione che attesta il fenomeno costituito dalla moltiplicazione dei banchi di prestito ebraico in Italia.

Si può dire che la questione è complicata perché la storiografia fino a oggi ci ha parlato dei banchi di prestito ebraico in Italia come della forma saliente e principale del coinvolgimento professionale degli Ebrei in Italia. Si è detto: perché gli Ebrei venivano o aumentavano di numero in Italia? E si è risposto: perché prestavano a interesse. Se non che la documentazione che abbiamo a disposizione sia per l'Italia Centro - Settentrionale e forse ancora più chiaramente per l'Italia Meridionale, ci parla oltre che delle attività di prestito gestite da alcuni ebrei, di una moltitudine di altre professioni ebraiche. Il prestito a interesse, nella documentazione che ci rimane, appare un'attività professionale ebraica diffusa al pari dell'attività di prestito a interesse gestita dagli uomini d'affari cristiani. In altri termini, nelle città italiane esistevano prestatori ad interesse cristiani, ebrei, e talvolta né cristiani né ebrei. Il problema è che la rappresentazione degli ebrei come prestatori *par excellence* prodotta da sezioni della documentazione cristiana rivolte alla regolamentazione del prestito ebraico è stata intesa da molti storici come la più significativa storicamente, mentre è stata sottovalutata la documentazione, tanto cristiana quanto ebraica, che ci parla di medici ebrei, di artigiani ebrei, di ebrei che facevano i macellai, di ebrei che facevano i tessitori, che lavoravano il corallo, il vetro, la seta, attivi come sensali del bestiame, come agricoltori, vignaioli e così via.

La documentazione legislativa cristiana ci dà un'immagine della presenza ebraica come fortemente caratterizzata dal prestito a interesse. O almeno esiste una tipologia frequente e fitta di documentazione cristiana (quella, come dirò fra poco, costituita dalle "condotte") che, proprio in conseguenza della sua regolarità e della sua coerenza formale è stata assunta da molti storici come particolarmente rappresentativa dell'identità professionale ebraica alla fine del medioevo in Italia. Dobbiamo dunque domandarci perché esiste uno scarto tra la ricezione storiografica di questa rappresentazione degli ebrei come essenzialmente prestatori a interesse e quella di altre forme di documentazione che ci parlano invece di una molteplicità di attività ebraiche.

Molti storici hanno usato, in effetti, come documentazione preferenziale per parlare della presenza degli ebrei in Italia le cosiddette "condotte dei prestatori" cioè quei documenti con cui gli ebrei che prestavano denaro patteggiavano con le città, ossia con i governi cittadini cristiani, il diritto di aprire un banco di prestito. Trattati in inganno dalla conformazione ufficiale e dalla struttura regolare e sistematicamente

coerente che lo caratterizza hanno indicato questo tipo di documento come quello più importante e significativo per parlare della presenza degli Ebrei in Italia. Se tuttavia accostiamo a questo tipo di documentazione la documentazione che ci parla delle altre attività professionali ebraiche, una documentazione di forma disparata, cancelleresca, notarile, narrativa, giuridica, l'articolata conclusione alla quale arriviamo è 1) che ci si trova di fronte una gamma professionale ebraica molto varia, 2) che la tipologia documentaria rappresentata dalle "condotte" è stata indebitamente enfatizzata ma 3) che dal punto di vista cristiano il prestito a interesse era tendenzialmente, per motivi sia economici sia ideologici, considerato un aspetto particolarmente emblematico della presenza ebraica.

Per dirlo chiaro e tondo: non si può affermare che l'attività professionale principalmente svolta dagli ebrei in Italia alla fine del medioevo fosse rappresentata dal prestito a interesse, l'*usura*. Ma possiamo dire che il fatto che alcuni ebrei facessero i prestatori era quello che interessava di più al mondo cristiano costituito dalle élites che producevano documentazione ufficiale in questo periodo: una cosa un po' diversa. Esiste dunque una sfasatura tra la rappresentazione della professionalità ebraica offerta dalla documentazione effettivamente in nostro possesso, molta, stratificata, variabile quantitativamente di zona in zona, formalmente differenziata (prodotta dalla corte di Palermo, dalla città di Perugia, dai notai romani e così via) e quella proposta dai patti che le città cristiane dell'Italia Centro Settentrionale stipulano con i prestatori ebrei perché aprano un banco di prestito in città. In quest'ultimo caso l'immagine suggeritaci è quella degli Ebrei come usurai per eccellenza. Se mettiamo in discussione il primato del significato storico e documentale rappresentato da questi accordi e guardiamo al complesso della documentazione che abbiamo in mano, possiamo giungere alla conclusione che la professione di banchiere al consumo o prestatore ad interesse era una fra le molte manifestazioni della professionalità ebraica bassomedievale italiana, non certamente l'unica o la principale.

Stabilito questo, concluderei dicendo che, come è scritto un po' dappertutto, in una miriade di scritti piccoli e grandi, divulgativi e scientificamente raffinati, il rapporto ebraico - cristiano in Italia entra in crisi fra Tre e Quattrocento, o meglio fra Tre e Cinquecento, conducendo poi, prima a Venezia nel 1516, poi a Roma nel 1555, all'istituzione dei ghetti.

Anche in questo caso ci troviamo di fronte a un problema storiografico: come mai tra la fine della fase medievale e l'inizio di quella moderna (ammesso che questa cesura abbia un senso) in Italia nascono i ghetti, visto che secondo tanta storiografia proprio in Italia si era realizzato un rapporto meraviglioso tra gli Ebrei e i Cristiani al punto che l'Italia è stata definita da alcuni storici un'isola felice in ambito europeo per ciò che attiene alle relazioni ebraico-cristiane? Certo, in Italia non si ebbero

espulsioni alla maniera spagnola, tuttavia si può dubitare del fatto che l'istituzione dei ghetti sia stata la logica e felice conclusione di una secolare convivenza felice.

E' insomma un problema difficile da eludere il fatto che questa relazione entri in crisi nel quindicesimo secolo, che le condizioni di vita degli ebrei nelle città sia al Nord che al Sud peggiorino velocemente (nell'arco di un cinquantennio) e che infine la convivenza ebraico-cristiana si concluda al Sud con l'espulsione degli ebrei dai regni di Napoli e Sicilia tra la fine del '400 e l'inizio del '500 e nel resto d'Italia assuma la forma di una segregazione concretizzata politicamente e giuridicamente oltre che urbanisticamente dai ghetti. Si può dunque ipotizzare che l'esistenza di questa crisi quattrocentesca che conduce all'espulsione e ai ghetti, fosse il punto di arrivo di una relazione non così idilliaca come la si è immaginata, e che nell'ambito di questa relazione esistesse tutta una serie di ambiguità e di contraddizioni che poi deflagreranno tra il '400 e il '500.

Nell'ultima parte del libro ho dunque tentato di analizzare le ragioni due e trecentesche ossia le radici ambigue di questa crisi. Si è sostenuto in passato che la crisi della convivenza ebraico-cristiana in Italia sia derivata dalla predicazione antiebraica degli Ordini Mendicanti nel Quattrocento. In particolare i Francescani sono stati presentati come una specie di deus ex machina intervenuto nella pacifica relazione ebraico-cristiana. Si tratta però di una spiegazione che storiograficamente difficilmente può funzionare: sia perché suggerisce un'indimostrabile estraneità dell'Ordine francescano alla politica e all'economia dell'epoca, sia perché, in senso metodologicamente generale, non risulta storicamente credibile che un equilibrio di forze possa saltare perché arriva improvvisamente qualcuno da un altro "pianeta"; quando una situazione, politica, economica o sociale precipita solitamente significa che l'equilibrio in questione conteneva già in se stesso, nella sua stessa forma, una serie di elementi contraddittori. Tenderei dunque a spiegare la crisi di cui stiamo parlando in termini di complessità, come una crisi indotta da antiche e recenti ambiguità e difficoltà di percezione reciproca tra ebrei e cristiani, da una sfasatura tra visione giuridica ed economica cristiana del mondo ebraico e realtà effettiva della presenza ebraica, così come dalla trasformazione molto profonda, vissuta dal mondo cristiano come mondo politico e mondo economico, tra XIV e il XVI secolo. A questo proposito bisogna osservare che gli storici dell'ebraismo e gli storici della relazione o del conflitto ebraico-cristiani non hanno particolarmente considerato il contesto storico più generale e gli equilibri o squilibri economici caratteristici di questo periodo: se invece teniamo conto di quello che succede in Italia e in Europa a livello economico e politico fra Quattro e Cinquecento, possiamo constatare che la profonda trasformazione e rivoluzione del mondo tipica di questo periodo (dalle profondissime mutazioni degli equilibri finanziari e degli equilibri politici

sino al complesso fenomeno di solito definito “nascita dello stato moderno”) ha coinvolto e determinato anche la relazione ebraico-cristiana a partire da ambiguità e contraddizioni già presenti da secoli. Fu in effetti nell'ambito di questa trasformazione molto profonda che tutta una serie di ambiguità della relazione ebraico-cristiana vennero allo scoperto e raggiunsero un punto di rottura. E fu nell'ambito di questa trasformazione che la predicazione degli Ordini Mendicanti assunse un significato particolare, dando voce ad aspetti del cambiamento politico ed economico in se stessi orientati a catalogare gli ebrei come un elemento estraneo nella fabbricazione degli stati moderni italiani.

Nell'ambito di questa crisi e in seguito ad essa il mondo ebraico, benché ghettizzato, giocò comunque un ruolo importante nella storia moderna del mondo italiano, partecipando in ogni caso, al di là delle mura dei ghetti, alla vita economica, politica, sociale e culturale degli stati italiani. Studiare questa partecipazione in epoca ormai non più medievale è di grande utilità per mettere a fuoco molte trasformazioni del mondo italiano in fase di modernizzazione e molte reazioni del mondo cristiano ad aspetti della modernizzazione che gli ebrei italiani sembravano rappresentare o talvolta negare.