

Relazioni pericolose. La Chiesa cattolica e le comunità giudaiche nella storia dell'Europa religiosa

GIOVANNI FILORAMO*

Considerazioni introduttive

Affrontando un tema complesso e delicato, e pericolosamente privo di confini, quale quello che mi è stato richiesto di trattare, sono inevitabili, a scanso d'equivoci, alcune precisazioni e delimitazioni iniziali. Se pare indubbio che l'antisemitismo moderno di tipo razziale non sarebbe esistito senza l'antigiudaismo teologico millenario della Chiesa, pare, però, problematico, come ha fatto recentemente uno specialista della levatura di Peter Schäfer, parlare di un antisemitismo millenario, che si forma nell'antichità in ambiente pagano, per la precisione nell'Egitto ellenistico, per poi, attraverso la sua variante religiosa cristiana, attraversare i secoli della storia europea, concretizzandosi, infine, come antisemitismo politico su base razziale, negli ultimi decenni dell'Ottocento: il rischio, a mio parere, è di perdere in questo modo di vista la specificità dell'antigiudaismo cristiano, che ha radici ideologiche e teologiche¹. Ad avviso di Schäfer, infatti, se si accetta la sua linea interpretativa, diventa inutile, se non pericoloso, distinguere tra

«antigiudaismo», inteso come espressione specificamente cristiana dell'antisemitismo, e «antisemitismo», inteso come la sua moderna variante etnico-razzista. Non credo che questi due aspetti possano

* Accademia delle Scienze di Torino; giovanni.filoramo@unito.it

¹ Poiché il termine 'antigiudaismo', derivato dall'aggettivo 'antigiudaico', è stato coniato nei primi anni del secondo dopoguerra, quando la questione del rapporto tra la tradizione antebraica della Chiesa e la Shoah si pose con forza all'attenzione degli studiosi, sarebbe probabilmente più corretto, sul lungo periodo, parlare di ostilità antebraica della Chiesa. Ma ormai il termine è diventato di uso comune. Né parlare di giudeofobia, come ha fatto Schäfer in un suo precedente lavoro (P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge 1998; trad. it. *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 2004) contribuisce a chiarire la questione terminologica.

essere distinti nettamente – anzi, essi s'intrecciano e si sovrappongono continuamente –, e neppure condivido l'opinione secondo cui l'uno (l'antigiudaismo) sia stato poi sostituito dall'altro (l'antisemitismo). Tale distinzione è da scartare già solo per il fatto che esclude del tutto l'antisemitismo precristiano².

La storia delle interpretazioni dei rapporti tra antigiudaismo come odio con radici religiose verso l'ebreo e l'ebraismo e l'antisemitismo moderno con radici razziali, politiche e socioeconomiche ha conosciuto un tipico pendolo interpretativo³. Mentre già autori come Horkheimer e Adorno, negli anni '40 del secolo scorso, avevano privilegiato il secondo, sottolineando la discontinuità a discapito della continuità, di contro, autori come Leon Poliakov, negli anni '60 del Novecento, avevano privilegiato il primo, sottolineando la continuità. Successivamente, negli anni '70, sull'onda lunga delle teorie della secolarizzazione, prevalse un'impostazione attenta agli aspetti socioeconomici e politici, portata, di conseguenza, a trascurare la dimensione religiosa. Col volgere del millennio e la ricomparsa sulla scena pubblica delle religioni, si è ritornati a porre attenzione all'importanza della dimensione religiosa. Una migliore conoscenza del ruolo dell'antigiudaismo tipico della millenaria tradizione della Chiesa cattolica nel sorgere dell'antisemitismo di fine Ottocento ha indotto profondi conoscitori del fenomeno come Giovanni Miccoli a correggere il tiro e a parlare, più che di un'antitesi o di un passaggio di consegne, di una situazione fluttuante, rivalutando in questo modo il ruolo dell'antigiudaismo religioso tipico della Chiesa cattolica nella nascita del moderno antisemitismo:

In effetti il punto fondamentale che tale contrapposizione ignora o considera del tutto secondario è dato dal fatto che tra Ottocento e Novecento non ci si trova di fronte solo ad un antisemitismo politico secolarizzato ma anche ad un antisemitismo politico che si riallaccia organicamente alla tradizione cattolica e si presenta come parte integrante di partiti e di movimenti cattolici, sorretti da una capillare campagna di stampa⁴.

² P. Schäfer, *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, C.H. Beck, München 2020; trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, Donzelli, Roma 2022, p. 13.

³ Cfr. l'Introduzione di U. Wyrwa, *Come si crea l'antisemitismo. La stampa cattolica italiana tra Ottocento e Novecento: Mantova, Milano, Venezia*, Giuntina, Firenze 2020.

⁴ C. Brice e G. Miccoli (a cura di), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique, fin 19^e-20^e siècle*, École française de Rome, Roma 2003, p. 372.

Pur consapevoli di questo delicato intreccio, rimane il fatto che la differenza tra queste due categorie è profonda. Nel primo caso, nella polemica di radice anti giudaica, l'ebreo è combattuto fino a che resta tale e non sceglie la conversione. Nel secondo caso, l'ebreo resta tale qualsiasi sia la religione che professa (o non professa). Nel primo caso, l'ebreo è oggetto di ostilità per quello che crede, nel secondo caso per quello che è. Nel primo caso, l'identità ebraica è provvisoria, soggetta a mutazioni. Nel secondo, è definitiva, naturale. Sono due diversi paradigmi interpretativi dell'identità ebraica, che tuttavia hanno presentato nella storia sovrapposizioni e intrecci, rendendo difficile agli studiosi tracciare linee di confine nette e ben delimitate.

In conclusione di queste rapide osservazioni introduttive, lasciando da parte ogni questione relativa alla definizione di antisemitismo⁵, dovendo parlare dell'antigiudaismo tipico della tradizione della Chiesa cattolica, farò mia la definizione proposta da Piero Stefani in un suo lavoro del 2004, in cui egli osservava come il termine sia definitivamente entrato nell'uso corrente a designare «un'opposizione nei confronti degli ebrei sostenuta da un'ideologia religiosa e diretta in particolar modo contro la forma assunta dall'ebraismo in epoca postbiblica»⁶, cioè contro quello che si designa con l'etichetta di giudaismo. Così delimitata, la riflessione che segue mira a rileggere alcuni aspetti fondamentali del rapporto tra Chiesa e comunità ebraiche a partire dal modo in cui esso si è posto fin dalle "origini" e cioè prima nei testi del Nuovo Testamento, poi nella riflessione dei Padri, infine in epoca medievale. Il mio intervento si articola, di conseguenza, in tre parti. Dopo una prima parte dedicata al problema dell'antigiudaismo nei testi del Nuovo Testamento, segue una seconda parte relativa all'antigiudaismo della Chiesa antica in cui, accanto al sorgere di una vera e propria letteratura *adversus judaeos*, una cesura fondamentale è costituita, a partire da Costantino, dalla presenza di un Impero in cui gli imperatori sono in genere cristiani, si afferma un nuovo tipo di legislazione imperiale sempre meno favorevole agli ebrei e, come insegna lo scontro tra Ambrogio e Teodosio a proposito della sinagoga di Callinico,

⁵ Cfr. G. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley 1990; Id., *History, Religion, and Antisemitism*, University of California Press, Berkeley 1990; M. Ghirelli, *Storia dell'antigiudaismo e dell'antisemitismo*, Bruno Mondadori, Milano 2001; B. Waldenegg, *Antisemitismus: "Eine Gefährliche Vokabel"? Diagnose eines Wortes*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 2003; trad. it. *Antisemitismo. Diagnosi di una parola*, Firenze, Giuntina, 2008; A. Rosenbaum, *L'antisémitisme*, Bréal, Paris 2015; P.-A. Taguieff, *L'antisémitisme*, PUF, Paris 2015; St. Beller, *L'antisemitismo*, Il Mulino, Bologna 2019 (ed. per kindle).

⁶ P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 11.

l'antigiudaismo acquista una nuova valenza politica. Nella terza parte, infine, accennerò al modo in cui, nel corso del basso Medioevo, la tradizionale posizione "annessionistica" della Chiesa cede progressivamente il passo a una politica "esclusivista"⁷.

Per quanto l'oggetto sia rischiosamente vasto, si tratta comunque di una riflessione che si svolge entro confini precisi. Essa non concerne né le relazioni concrete tra cristiani ed ebrei né la storia, per altro ben nota, dell'antigiudaismo cristiano né tanto meno osa anche solo sfiorare il problema – per altro decisivo nella prospettiva che ci interessa in questa sede – del modo in cui queste "relazioni pericolose" vengono periodizzate e interpretate oggi nella prospettiva dei Jewish Studies. Partendo da un punto di vista tradizionale e cioè quello della condizione ebraica nella società europea prima dell'emancipazione alla luce e quasi come diretta conseguenza delle posizioni dottrinali, giuridiche e politiche della Chiesa cattolica, essa mira a rileggere alcuni aspetti fondamentali di questo rapporto in un'ottica più dinamica, quale contributo alla storia non di un'Europa cristiana, ma religiosa⁸. Nella storia dell'Europa religiosa, infatti, i rapporti tra Chiesa romano-cattolica e comunità giudaiche costituiscono indubbiamente un capitolo importante. E questo, non soltanto in una prospettiva teleologica che rilegga questi rapporti alla luce dei tragici eventi della Shoah, ma più in generale in una prospettiva di storia religiosa che, sfuggendo alle secche di letture confessionali, voglia dar conto, nella sua complessità dinamica e conflittuale, della concreta realtà storica soggiacente a quel binomio deviante – radici giudaico-cristiane dell'Europa – di cui tanto si è discusso alcuni anni orsono a proposito del preambolo della Costituzione europea⁹. Se è difficile negare che in buona parte la storia dell'Europa religiosa coincide con la storia del cristianesimo e delle chiese cristiane, pare altrettanto evidente che questa storia si è fatta attraverso confronti continui e dinamiche complesse di interrelazione con altre realtà religiose, a partire appunto da quella ebraica. Soltanto il confronto con la presenza – ora sullo sfondo dell'immaginario socioreligioso ora al centro della realtà politica e

⁷ La bibliografia sul tema è incontrollabile. Mi limiterò di conseguenza a citare le opere che mi sono sembrate più utili. Una visione complessiva recente utile è in *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio intraecclesiale*, Città del Vaticano, 2000.

⁸ Cfr. H.G. Kippenberg, J. Rüpke e K. von Stuckrad (a cura di), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 voll., Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2009 e quanto osservo in *Is a Europäische Religionsgeschichte possible? About a Recent Book*, in «Historia Religionum», 3, 2011, pp. 119-122.

⁹ Cfr. per ultimo S. Lesti, *Il mito delle radici cristiane dell'Europa. Dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Einaudi, Torino 2024.

sociale – di alterità religiose alternative a quella cristiana come quella ebraica è in grado di restituire alla storia dell'Europa religiosa il suo giusto profilo.

1. Il problema delle “origini”: l'antigiudaismo nei testi del Nuovo Testamento

La storia dei rapporti tra Chiesa cattolica ed ebrei ha conosciuto in sostanza tre fasi¹⁰. Un primo periodo, che arriva fino alla Riforma, è caratterizzato da un duplice atteggiamento di accettazione e di rifiuto da parte dell'istituzione ecclesiastica; un secondo periodo, che coincide con la prima età moderna, è contraddistinto dall'entrata in scena delle chiese protestanti, che mettono in moto, per reazione, un processo di irrigidimento e di chiusura nella cosiddetta Chiesa della Controriforma; il terzo periodo, infine, inaugurato dall'emancipazione, è dominato dall'emergere dell'antisemitismo a base razziale, culminato nella Shoah. Questa periodizzazione, legata a fattori storici importanti come, da un lato, la Riforma, dall'altro, l'emancipazione e l'emergere dell'antisemitismo, deve essere incrociata con un'altra, che articola questo rapporto, per quanto riguarda la fase precedente l'emancipazione, in sostanza in due periodi, individuando il punto discriminante nell'abbandono della tradizionale politica ecclesiastica di protezione degli ebrei. Questo periodo da alcuni è individuato già nel XII-XIII secolo¹¹, mentre altri sottolineano la centralità del XVI secolo¹²: il Cinquecento, infatti, costituirebbe il primo momento in cui nella Chiesa cattolica avrebbero trovato spazio teorie organizzate sull'espulsione degli ebrei non dall'uno o dall'altro paese, ma dalla società cristiana in quanto tale. Quel che accomuna queste differenti interpretazioni storiografiche è, comunque, un punto decisivo e cioè la convinzione che, malgrado il suo antigiudaismo, la Chiesa medievale costituì a lungo il baluardo giuridico che permise agli ebrei, nonostante pogrom, persecuzioni ed espulsioni, una convivenza difficile all'interno della *societas christiana* dell'Europa medievale.

¹⁰ In quello che segue riprendo in parte, con adattamenti e aggiornamenti, un mio precedente contributo: *Dangerous Liaisons: the Roman Catholic Church and the Jewish communities in the history of religious Europe*, in «Historia Religionum. An International Journal», 2, 2010, pp. 103-114

¹¹ Cfr. p. es. R. Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth Century Christian Missionizing and Jewish Response*, University of California Press, Berkeley 1989.

¹² Cfr. p. es. K.R. Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1992-1994.

Fino a che punto la storia di questi rapporti e dell'antigiudaismo cristiano è stata condizionata dai testi del Nuovo Testamento, dalla loro interpretazione e dalla storia della loro recezione? Gli scritti neotestamentari coprono un arco cronologico molto ampio. Si va dal documento più antico, la I Tessalonicesi scritta da Paolo nel 50/51, al Vangelo di Giovanni, redatto probabilmente all'inizio del II secolo. Mentre, dunque, le lettere autentiche di Paolo sono state redatte prima del 70 e cioè della presa di Gerusalemme da parte dell'esercito di Tito con la conseguente distruzione del Tempio – una data epocale, com'è ben noto, nella storia dell'ebraismo – i vangeli canonici, a partire dal più antico, quello di Marco, sono stati redatti dopo il 70 e tendono a rileggere questi eventi come una giusta punizione inviata da Dio contro gli ebrei in quanto popolo deicida, in una progressione di negatività che cresce col tempo e che riflette, almeno in parte, la nuova situazione in cui si sono venute a trovare le comunità dei seguaci del Cristo espulse dalle sinagoghe e costrette, di conseguenza, sulle orme di Paolo, a rivolgere l'annuncio evangelico sempre più ai gentili. Si va, così, dal vangelo di Matteo, che presenta gli ebrei come popolo deicida, consapevolmente e collettivamente responsabile di questo misfatto anche per tutti gli ebrei che verranno dopo di loro; al vangelo di Giovanni, che colloca la sua durissima condanna degli ebrei “figli del diavolo” (8, 44) sullo sfondo di una battaglia cosmica a sfondo dualistico per la vita e per la morte tra chi accetta il Figlio di Dio e la sua rivelazione e chi lo rifiuta. Queste immagini degli ebrei presenti nel vangelo di Giovanni, al pari delle rappresentazioni dei farisei ipocriti e dell'odio collettivo dell'intero popolo ebraico nei confronti di Gesù presenti nel Vangelo di Matteo, si sarebbero ben presto impresse in modo indelebile nell'immaginario collettivo delle generazioni successive, nel corso del tempo sviluppando una vita propria e dinamiche sempre più difficili da controllare, slegate dalle circostanze storiche¹³.

Ma l'autore neotestamentario più significativo per la storia del successivo antigiudaismo cristiano è, in realtà, Paolo. Entrambe le posizioni della Chiesa cattolica nei confronti degli ebrei che ne hanno caratterizzato in seguito la storia fino in epoca moderna – che, con qualche forzatura, potremmo chiamare per chiarezza espositiva “inclusivista” ed “esclusivista” –, trovano, infatti, giustificazione scritturistica e alimento teologico in due atteggiamenti a prima vista antitetici verso Israele presenti in due lettere di Paolo: da un lato, Romani 9-11, dall'altro, Galati 4-5 e I Corinti 10¹⁴. Mentre nella Lettera ai Romani

¹³ Cfr. P. Schäfer, *Storia dell'antisemitismo*, cit., cap. 2.

¹⁴ K.R. Stow, *La Chiesa e gli Ebrei da S. Paolo a Pio IX*, in *Il Cristianesimo. Grande atlante*, vol. I:

Paolo conserva un atteggiamento di apertura verso i confratelli ebrei in vista della loro conversione finale, considerando, sullo sfondo escatologico della imminente parusia del Signore, la loro presenza necessaria, nelle altre due lettere, mosso da considerazioni pratiche legate ai pericoli che possono venire ai seguaci di Cristo dal fatto di condividere la commensalità con gli ebrei con il rischio di contaminazione della fede, l'apostolo disegna i confini di una loro discriminazione ed esclusione in nome di una pretesa purità della comunità cristiana: una posizione che egli aveva espresso chiaramente alcuni anni prima già nella I Tessalonicesi 2, 14-16, là dove compaiono, insieme all'accusa tradizionale di avere messo a morte il Signore Gesù come profeta (non come Figlio di Dio), quelle accuse di empietà e misantropia caratteristiche del classico stereotipo anti giudaico pagano.

2. L'antigiudaismo della Chiesa antica

Venendo ora al secondo punto, l'antigiudaismo della Chiesa antica, mi limiterò ad alcune notazioni generali, approfondendo soltanto il caso di Agostino per la rilevanza decisiva che la sua complessa posizione ha avuto nella storia della Chiesa medievale. La letteratura cristiana *adversus judaeos*¹⁵ nasce nel corso del II secolo, il secolo decisivo per il formarsi di una vera e propria religione cristiana e di una chiesa istituzionale, nel contesto di quella che è stata chiamata "teologia della sostituzione" e cioè di quella decisiva operazione di degiudaizzazione delle scritture ebraiche attraverso il ricorso al metodo dell'allegoria, che porta a rileggerle come profezia cristologica: nelle profezie agisce il Figlio di Dio preesistente, che le porterà a compimento incarnandosi come il messia atteso da Israele. I cristiani diventano, in questo modo, il *verus Israel*, che nel piano salvifico divino prende il posto del vecchio Israele, legato all'osservanza della legge e dei precetti e che, come aveva sottolineato Paolo, in questo modo si è autoescluso dalla grazia apportata dal Cristo¹⁶.

Questa letteratura, che ha il suo *incipit* nella Lettera di Barnaba, scritta in Egitto da un autore sconosciuto prima della rivolta di Bar Kokhba e che può essere letta come una summa del modo di interpretare le scritture ebraiche trasformandole nell'Antico Testamento dei cristiani, ha una caratteristica di

Dalle origini alle Chiese contemporanee, a cura di R. Rusconi, Utet, Torino 2006, pp. 284-313, p. 294.

¹⁵ Cfr. in generale G. Gardenal, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Morcelliana, Brescia 2001.

¹⁶ Il lavoro di riferimento rimane quello di M. Simon, «*Verus Israel*». *Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain, (135-425)*, E. De Boccard, Paris 1983 (1^a ed. 1948).

fondo importante. Essa non ha in genere di mira ebrei e comunità ebraiche concrete e contemporanee ai vari autori, ma un popolo giudaico astratto e atemporale o, meglio, appartenente al passato. E questo, perché le varie polemiche anti giudaiche perseguono essenzialmente uno scopo interno alle comunità cristiane: esse si rivolgono soprattutto a quei cristiani che, dal punto di vista di questi autori, continuano ad essere affascinati da credenze, pratiche ed usanze ebraiche. Come ha sintetizzato felicemente David Nirenberg nella sua storia dell'antigiudaismo, qualunque fosse stata la sua origine nel movimento primitivo di Gesù, la logica dell'inimicizia giudaica nel II, III e IV secolo trasse forza non dal conflitto tra cristiani e giudei, ma dai conflitti di cristiani contro altri cristiani¹⁷.

Inoltre, col passar del tempo e il crescere in importanza del dibattito teologico trinitario, in questa letteratura un ruolo sempre più importante recitarono le controversie dottrinali relative al rapporto del Figlio col Padre, che culminarono all'inizio del IV secolo nella controversia ariana e nel Concilio di Nicea del 325. L'esempio più evidente di ciò è offerto dalle famigerate *Otto omelie contro gli ebrei* predicate ad Antiochia nel 386-387 da Giovanni Crisostomo quando era ancora presbitero, che possiamo considerare l'apice delle accuse mosse dai Padri della chiesa contro i giudei. All'epoca in Antiochia, una città caratterizzata da un vivace pluralismo religioso, era presente un'importante comunità ebraica. L'intenzione originaria di Crisostomo era di predicare contro i cosiddetti anomei (dal greco *an-homoios*, «differente, dissimile»), un gruppo ariano radicale che rifiutava la formula nicena dell'identità del Figlio con il Padre. Egli decise in seguito di fare i conti con gli ebrei in generale, dato che, a suo modo di vedere, le due questioni erano legate tra loro, dal momento che una posizione radicale come quella anomea finiva per vedere il Cristo come una semplice creatura, per quanto eccezionale, e dunque non si discostava in sostanza dalla posizione di quei gruppi cosiddetti giudeocristiani che, pur accettando la messianicità di Gesù, ne negavano la natura divina. Nel suo dichiarato e sincero odio per gli ebrei il Crisostomo condensa il problema di fondo che questa letteratura affronta: una genuina preoccupazione per l'attrazione esercitata da un ebraismo a lungo creduto superato e che egli vede risorto negli ariani, ma prima ancora, il timore che feste e pratiche ebraiche, in una città come Antiochia condivise anche da chi ebreo non era, potessero costituire un elemento di fascino e pericolosa attrazione per non pochi dei suoi parrocchiani. Si tratta di un ebraismo non di facciata o puramente ideologico,

¹⁷ D. Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, Norton, New York 2014; trad. it. *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, Viella, Roma 2016, p. 75.

che alla fine del IV secolo, in un Impero ormai cristiano, si poteva pensare appartenesse ormai al passato, ma che in realtà continuava a costituire una spina nel fianco della Chiesa cristiana¹⁸. Crisostomo sintetizza questa situazione osservando che, se le abitudini dei giudei fossero venerabili e nobili, quelle dei cristiani sarebbero false. Ma quelle cristiane non possono che essere vere, per cui quelle dei giudei non potranno che essere piene di menzogna (*Omelia I*).

L'ultima caratteristica di questa letteratura antiggiudaica che merita di essere sottolineata è legata alla cosiddetta svolta costantiniana e all'avvento, nel corso del IV secolo, di una Chiesa imperiale, in parallelo con l'imporsi, a partire dallo stesso Costantino, di una legislazione imperiale romana che si fa carico sempre più delle esigenze della Chiesa nella sua lotta contro i pagani, gli eretici ma anche gli ebrei. Si trattava ora di ridefinire i rapporti di questa Chiesa con lo Stato cristiano, come dimostra il caso ben noto, e su cui non è il caso di insistere, di Ambrogio e del suo scontro con l'imperatore cristiano niceno Teodosio a proposito della distruzione della sinagoga di Callinico. La sovranità cristiana esige l'espulsione completa del giudeo. Sostenendo che la Chiesa ha il potere di escludere i giudei dalla protezione della legge, Ambrogio mirava a stabilire una gerarchia della sovranità nella politica cristiana. In questo modo, con l'esclusione o l'espulsione dei giudei era possibile asserire nel modo più chiaro la supremazia della legge celeste su quella terrena nella politica dell'Impero cristiano. Anche se ora non è possibile affrontare la questione della legislazione imperiale, possiamo concludere questa rapida disamina sottolineando come durante tutto il Medioevo

le affermazioni a favore o contro gli ebrei continuarono ad essere alimentate dalla teologia cristiana incentrata sul Nuovo Testamento e sul magistero dei padri della Chiesa, per poi entrare nella legislazione degli imperatori cristiani della tarda antichità. Tutto ciò che i teologi e i legislatori (ecclesiastici e statali) del Medioevo hanno formulato è ancorato nella teologia e nella legislazione della Chiesa delle origini¹⁹.

¹⁸ Sulla situazione degli ebrei nell'Impero romano, oltre al classico J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, vols. I-II, P. Geuthner, Paris 1914, cfr. L. Cracco Ruggini, *Gli ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011; R. Kalmin e S. Schwartz (a cura di), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Peeters, Leuven 2003; M. Goodman, *A History of Judaism*, Penguin, London 2017; trad. it., *Storia dell'ebraismo*, Einaudi, Torino 2019, pp. 249 ss.

¹⁹ P. Schäfer, *Storia dell'antisemitismo*, cit., p. 139.

In questa letteratura, come ho già ricordato, un posto a parte occupa Agostino²⁰. Il vescovo d'Ipbona rilegge il ruolo degli ebrei all'interno della sua prospettiva di storia della salvezza che, sulle orme di Paolo, contrappone l'età della Legge, in cui l'umanità è vissuta fino a Cristo, all'età della grazia, da lui inaugurata. Ogni parola della vecchia Legge era letteralmente buona, anche se i cristiani dovevano fare ricorso all'allegoria se volevano ricuperarne la dimensione salvifica. La venuta di Gesù mise fine alla Legge come mezzo salvifico, ma non la condannò. I giudei diventano, in questo modo, i migliori garanti della sua verità. Sconfitti, essi sopravvivono per due ragioni: la prima è che la loro esistenza depone contro tutti coloro che sostengono, come il manicheo Fausto, che le antiche scritture erano false o falsificate. La seconda è lo stato di miseria della loro esistenza, che depone contro coloro che potrebbero sostenere – come fanno i giudei e i pagani – che Gesù non fosse il messia. Come i fossili per i naturalisti, la presenza continua dei giudei su questa terra è una prova della prima fase, ora superata, dell'evoluzione della salvezza.

Importante, in questa prospettiva, è l'esegesi che Agostino fornisce del delitto di Caino. Infatti, nella sua polemica contro il manicheo Fausto, egli confronta la situazione dei giudei a quella di Caino dopo l'uccisione di Abele osservando:

Allora Caino disse [...]: «Io sarò ramingo e fuggiasco su questa terra e chiunque mi incontrerà mi ucciderà» [...]. Ma il Signore disse: «Chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte». Cioè non di morte carnale morrà l'empia razza carnale dei giudei. Così alla fine di sette giorni di tempo la continua preservazione dei giudei sarà una prova per i credenti cristiani della ben meritata soggezione di quelli che [...] misero a morte il Signore (*Contro Fausto*, 12, 9-13).

Agostino è ritornato in seguito più volte su questa interpretazione. Così, in un passo dell'*Esposizione sui Salmi* 59,17-19, rielaborando la metafora dei due vasi di Romani 9, 22, uno di misericordia e l'altro di ira, ha visto nei vasi di ira i nemici di Dio, i giudei, distrutti spiritualmente ma preservati nella carne (ma come "uomini morti"), perché la sua sovranità fosse conosciuta. Esiliati, eppure presenti ovunque, conquistati ma pur sempre una nazione distinta, nemici di Dio che, però, aderivano alla sua Legge, i giudei servivano come la prova migliore della natura della sovranità di Cristo sul mondo e

²⁰ Cfr. B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs. Augustin et le judaïsme*, in «Recherches Augustiniennes», I, 1958, pp. 225-241; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York 2008.

ovunque come lezione agli eretici. Per questo il salmista cantava: «Non uccideteli». E per questo (come aveva detto precedentemente nel *Contro Fausto*), Agostino osserva che «nessun imperatore o monarca che trovi sotto il suo governo il popolo con questo marchio [di Caino] li uccide ossia li fa cessare di essere giudei, separati per la loro osservanza e diversi dal resto del mondo». Ancora verso la fine della sua vita, nel libro XVIII del *De civitate Dei*, 46-47, il vescovo di Ippona, sulla base di Romani 9-11, tenta di dare un significato positivo a questa presenza. Gli ebrei, infatti, con le loro scritture, testimoniano, presso tutti i popoli dove è presente la Chiesa, che i cristiani non hanno inventato le profezie relative al Cristo. Ne consegue che la posizione degli ebrei è, nel contempo, di reietti e di testimoni della verità del cristianesimo: devono soffrire, ma non devono essere eliminati, sia perché questo è il ruolo loro assegnato da Dio nel suo piano salvifico sia perché, come afferma Paolo, alla fine dei tempi «tutto Israele sarà salvato» (Rom. 11, 25.26.30).

A prescindere ora dalla valutazione dell'interpretazione di Agostino, riletta ad esempio in modo positivo da Paula Fredriksen²¹, il problema che ci deve interessare è quello della sua recezione. Il vescovo di Ippona era anche l'autore di un *Adversus Judaeos* in cui, sintetizzando la precedente tradizione della letteratura cristiana anti giudaica, aveva fissato il ruolo dell'ebreo come simbolo della carnalità, del peccato e della punizione: un ebreo astorico, legato alla morta lettera della Scrittura, prigioniero dei suoi rituali. Si trattava di un ebreo che aveva poco o nulla a che fare con gli ebrei della diaspora disseminati nell'Impero romano, dal momento che, com'è tipico di questa letteratura anti giudaica, il bersaglio polemico era prima di tutto interno e cioè il pericolo rappresentato dai cristiani giudaizzanti²². D'altro canto, si trattava di un'immagine gravida di conseguenze per i successivi rapporti tra la Chiesa medievale e gli ebrei. Questa teoria si fondava sulla visione degli ebrei come capsari e cioè i vecchi schiavi incaricati di portare i libri di scuola dei ragazzi: essi portavano testimonianza della vera fede attraverso la loro sconfitta, che li aveva trasformati in servi, "schiavi", a differenza del cristiano, libero.

²¹ P. Fredriksen, *Augustine and the Jews*, cit.

²² Cfr. J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University of California Press, Berkeley 1999, p. 23: «bound by the dead letter of his law, blind to the correct interpretation of the Bible, and trapped in the rituals of the Scripture. This type of Jew never actually existed. It certainly diverged fundamentally from those living Jews who were to be found throughout the Roman Empire. But this figure had decisive implications for the Christian view of Jews and Judaism. It legitimated the Jewish presence in Christendom, even if that was one of servitude and dispersal [...] this image of the Jew anchored a general Christian indifference towards post-biblical Judaism».

Sull'importanza di queste posizioni di Agostino nei rapporti tra Chiesa medievale e giudaismo esiste un ampio consenso tra gli studiosi, anche se si possono portare vari argomenti a sostegno della tesi che questo ruolo sia stato meno positivo e, in ultima analisi, rilevante di quel che tradizionalmente si sostiene. La sua teoria della "testimonianza", ad esempio, non riesce a chiarire la politica di conversione forzata tipica di molti vescovi del primo Medioevo, né su questa base si può spiegare un insieme di testimonianze legate al problema della contaminazione rituale di cui vengono accusati gli ebrei. La teoria della "testimonianza", infine, recava in sé un'ambivalenza che, in casi determinati, poteva portare ad accentuare l'elemento negativo: quando Tommaso, nella *Summa teologica* (IIa – IIae, *quaestio* 10), fa riferimento alla «testimonianza ebraica», lo fa in quanto vede in essa lo strumento per la punizione per il peccato e per la mancanza di fede, di ragione e persino di umanità.

3. Cenni sul rapporto tra Chiesa ed ebrei nel periodo medievale

Con Tommaso, però, siamo nel XIII secolo e cioè in quel secolo che viene visto da alcuni, insieme con il XII, come il periodo di svolta nella politica della Chiesa medievale verso gli ebrei²³. L'importanza di questa svolta, sulla quale ritornerò tra poco, dipende anche dal modo in cui si valuta il precedente rapporto nel primo Medioevo, per lo più interpretato come di sostanziale tolleranza, in realtà non privo di molte ombre. La tradizione di conversioni forzate e di apostasia tipica del periodo visigoto, infatti, in un'altalena di speranze ed angosce, era destinata a continuare.

La riscoperta delle lettere di Gregorio Magno nel 938 segnò una svolta. Il suo epistolario, infatti, oltre a costituire una fonte per ricostruire la geografia del popolamento giudaico italiano, sia pure parziale e dei territori non ancora invasi dai Longobardi²⁴, è una testimonianza concreta di quella *discretio* teorizzata nei suoi atti di governo e praticata dal pontefice nei suoi rapporti con gli ebrei. Le raccolte di canoni incorporarono queste lettere, avvalorandone giuridicamente il contenuto. Esse sostenevano il diritto degli ebrei di vivere in pace all'interno della società cristiana; inoltre, alcuni dei testi inclusi in queste

²³ Cfr. in generale G. Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen âge*, Albin Michel, Paris 1991; trad. it. *La disputa anti giudaica nel Medioevo cristiano*, Ecig, Genova 1993.

²⁴ Cfr. S. Palmieri, *Cristiani ed Ebrei nell'Italia meridionale tra antichità e medioevo*, UniorPress, Napoli 2021.

raccolte canoniche ammonivano che battezzare a forza o uccidere un ebreo significava distruggere un'immagine di Dio e, con ciò, la speranza di una futura conversione. Per quanto riguarda il privilegio degli ebrei, e in particolare la protezione dalla conversione forzata, venne diffondendosi un consenso sempre più ampio. Ma questo è soltanto un volto della medaglia. Queste raccolte avanzavano, nel contempo, la necessità del controllo: mentre riconoscevano l'umanità degli ebrei, esse esprimevano anche la preoccupazione per una possibile corruzione sociale da loro fomentata. Fu questo bilanciare privilegio e controllo a caratterizzare, alla fine, la politica ecclesiastica, mettendo in moto la necessità di trovare un punto di equilibrio tra una politica di protezione ispirata alla posizione inclusivista della Lettera ai Romani e una politica più minacciosa di condanna, di persecuzione e di espulsione, mossa dalle preoccupazioni concrete della Lettera ai Galati. Insomma, la natura bifronte della coesistenza di protezione e oppressione/persecuzione è la caratteristica saliente del rapporto tra cristiani ed ebrei nel Medioevo²⁵.

Questo pendolo interpretativo entra in crisi a partire dal XII secolo, in concomitanza con fattori culturali più generali, ma, ancor prima, con il processo accentratore messo in atto da Gregorio VII con la cosiddetta riforma gregoriana, che doveva avere profonde ripercussioni anche sul rapporto della Chiesa con gli ebrei. Un primo elemento di svolta è rappresentato dalla diversa percezione sociale che si incomincia ad avere degli ebrei, destinata ad influenzare anche il punto di vista ecclesiastico²⁶. È soltanto, però, con il XII secolo che in ambiente canonistico, da Graziano ai suoi commentatori, ci si incomincia ad interrogare sull'assenza di ruolo civico degli ebrei²⁷. I papi, da Innocenzo III a Gregorio IX, fissano poi, secondo lo schema agostiniano, i termini teologici di questa difficile convivenza²⁸. Il risultato è che gli ebrei vengono catalogati come soggetti pubblicamente presenti, ma, tuttavia, delegittimati dal punto di vista procedurale, secondo una logica già all'opera nel codice giustiniano. Il prodotto finale di questo processo canonistico è la figura di un ebreo al tempo

²⁵ Cfr. in generale B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*, Mouton, Paris 1963; J. Cohen (a cura di), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Harrassowitz, Wiesbaden 1996; R. Ben-Shalom, *Medieval Jewry in Christendom*, in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, M. Goodman (a cura di), Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 153-192.

²⁶ Per i documenti cfr. S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

²⁷ Cfr. G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 176-177.

²⁸ Cfr. E.A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, MacMillan, New York 1965.

stesso dentro e fuori la città dei cristiani: fuori a causa della sua infamia quasi di scomunicato, di parente stretto dell'eretico, per cui egli è escluso dai pubblici uffici e non può testimoniare contro i cristiani in materia penale; dentro dal punto di vista del suo ruolo "economico" e contrattuale, che lo autorizza ad agire legalmente.

Questo mutamento era legato al fatto che l'Europa stava conoscendo una profonda trasformazione economica, sociale e culturale che, tra l'altro, la portò ad entrare in contatto con il mondo non cristiano anche attraverso eventi traumatici come le crociate. In questo contesto di allargato confronto con l'alterità anche religiosa la figura tradizionale dell'ebreo "ermeneutico" e cioè invenzione ad uso interno del pensiero polemico cristiano, perdeva inevitabilmente di rilevanza. Ora in discussione erano gli ebrei concreti delle rispettive comunità, che si trovavano a partecipare i loro tradizionali tratti riprovevoli con un'alterità sociale negativa in via di progressiva estensione, dagli eretici ai lebbrosi, dai vari tipi di marginali ai musulmani: un'alterità sociale che minacciava in vari modi di voler mettere in pericolo la *societas christiana*²⁹. A ciò contribuì anche l'emergere di forme nuove di razionalismo: il cristianesimo, in quanto religione del *Logos*, esigeva che tutti gli uomini fossero cristiani; chi si ostinava a non esserlo, rischiava di cadere nella sfera minacciosa dell'irrazionale, in pericolosa compagnia di bestie ed animali, se non legato alla stessa potenza demoniaca³⁰. Erano così gettate le basi per la costruzione della figura di un ebreo come essere irrazionale, pronto a perpetrare i peggiori crimini. Al termine di questo processo di demonizzazione, più o meno rapido secondo i paesi e i luoghi, si arrivò a una situazione giustamente definita da Gilbert Dahan "schizofrenica"³¹. Sull'ebreo che si incontrava quotidianamente e con il quale si potevano anche avere rapporti corretti, se non cordiali, si proiettava l'ombra della sua immagine "teologica": un essere irreali, prodotto sia dai discorsi del clero e diffuso dai predicatori tra i fedeli attraverso immagini ed *exempla*³², sia dalle più assurde fantasie dell'inconscio collettivo.

²⁹ Secondo R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Blackwell, Oxford 1987, l'ostilità contro gli ebrei si iscrive in un fenomeno più vasto, che consiste nella formazione, nel secolo XIII, di una "società violenta" e persecutrice, che si rivolge con la stessa durezza anche contro gli eretici, gli emarginati – soprattutto i lebbrosi – e gli omosessuali.

³⁰ G. Todeschini, *Visibilmente crudeli*, cit.

³¹ G. Dahan, *Juifs et judaïsme dans la littérature quodlibétique*, in J. Cohen, *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, cit., pp. 221-246.

³² Cfr. S.E. Myers, S.J. McMichael (a cura di), *The Friars and the Jews in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden 2004.

Sia l'interpretazione religiosa che l'ipotesi politica fanno riferimento all'ossessione dell'unità – *reductio ad unum* – che sembra aver assillato, nel XIII secolo, sia la Chiesa che gli stati e spiega, in questo modo, la profonda e duratura degradazione che subirono le relazioni tra Chiesa cattolica ed ebrei. Quella uscita dalla Riforma gregoriana era, infatti, un nuovo tipo di chiesa. Si può discutere a lungo sulla presunta modernità di questa svolta; sta di fatto che questa Chiesa esigeva ora un controllo capillare sempre più sistematico sulla società per individuare e reprimere devianze e pericoli di contaminazione. La tradizionale politica ecclesiastica verso gli ebrei rischia, in questo modo, di entrare in crisi. La Chiesa aveva costruito col tempo una complessa teoria, in cui la presenza tollerata dell'ebreo nella società cristiana era condizionata dal mantenimento della sua inferiorità e della sua subordinazione nei confronti del cristiano. Fin quando la giusta scala dei valori veniva mantenuta, cioè se l'inferiorità dell'ebreo era salva, la Chiesa era pronta a respingere le violazioni della sua libertà religiosa e proteggere la sua presenza. Non l'odio verso l'ebreo, ma l'amore della Chiesa, cioè la preoccupazione per il destino del popolo cristiano, era il principio a cui si ispirava questa politica ecclesiastica. I cambiamenti tumultuosi del XII secolo la rafforzarono, nel contempo minandone le basi. Mentre, ad esempio, nel tragico pogrom del 1096 che aveva accompagnato il lancio della I crociata gli ebrei venivano uccisi per motivi religiosi e cioè per la loro renitenza a convertirsi, tra XIII e XIV secolo lo stereotipo cambia profondamente: ora essi vengono uccisi perché fonte di perturbamento dell'ordine naturale, di contaminazione dell'ordine sociale cristiano. Ne deriva una posizione contraddittoria della Chiesa gravida di conseguenze: mentre elabora giuridicamente e teologicamente una teoria della presenza ebraica nella *civitas* medievale che la garantisca e la renda stabile, nel contempo fornisce strumenti culturali e simbolici per trasformare questa presenza in una minaccia oscura, contro cui è necessario scendere in guerra come contro i catari della Linguadoca.

Conclusioni

Nonostante questi ed altri segnali negativi, come i decreti del Concilio Laterano IV del 1215, l'attacco da parte dell'Inquisizione ai giudaizzanti, la condanna del Talmud, non sembra, nel complesso, che tra XII e XIII secolo si sia consumata una svolta radicale nella politica ecclesiastica nei confronti degli ebrei, che, con alti e bassi, continua a procedere lungo le linee tradizionali di una compresenza delle due diverse posizioni rappresentate da Romani e

Galati. Mentre condanna il *Talmud*, il pontefice, infatti, ricorda che non devono essere violati i privilegi concessi dalla sede apostolica agli ebrei³³. L'enfasi veniva, sì, posta sulla condanna, ma ciò non significava la totale scomparsa della protezione. Tale scomparsa, del resto, non si sarebbe verificata completamente se non molto tempo dopo il XIII secolo ossia nel XVI, e ancor più intorno alla metà del XVIII. I famosi decreti del Concilio Laterano del 1215, relativi alla questione dell'usura e del prestito a interesse, alla definizione della natura ebraica a paragone di quella cristiana, all'esercizio di cariche pubbliche da parte degli ebrei, alla questione degli ebrei convertiti, vanno letti in quest'ottica: essi rafforzarono un processo in atto, non segnarono una svolta radicale, compreso il decreto concernente l'abito. Come si è ricordato, essi rispondevano a una crescente esigenza di controllo ecclesiastico su una società che sembrava sfuggire alle sue prese. Tuttavia, fino alla metà del XVI secolo, i papi, con l'eccezione di Giovanni XXII nel 1322, non proposero mai l'espulsione degli ebrei³⁴. In modo solo a prima vista paradossale, essi divennero i principali portavoce della visione paolina contenuta nella lettera ai Romani: alla fine gli ebrei sarebbero stati "innestati", la massa si sarebbe omologata e la loro presenza nella società sarebbe diventata un dato fisso.

La canonistica dell'epoca sembra andare nella stessa direzione. I canonisti del XIII secolo sottolinearono il radicamento degli ebrei nella società cristiana. Gli ebrei avevano dei diritti, come nei confronti dei loro figli, che non dovevano essere violati; inoltre, i canonisti non li consideravano eretici. Certi canonisti, mentre condannavano il *Talmud* come invenzione diabolica, riconoscevano il diritto degli ebrei a vivere nella società cristiana in attesa della loro conversione finale: erano come l'albero del melograno, che

³³ Cfr. la bolla del 1199 di Innocenzo III: «Come agli ebrei [*sicut Judaeis*] non deve essere permesso di compiere nelle loro sinagoghe nulla al di là di quanto è consentito per legge, così essi non debbono essere limitati in quello che è loro concesso. Quantunque essi permangano nella loro ostinazione [...], noi tuttavia vogliamo ascoltare le loro richieste, garantendo loro lo scudo della nostra protezione, [...] giacché essi meritano la nostra difesa e il nostro aiuto in ragione della carità cristiana. Noi disponiamo però che a nessun cristiano sia concesso di battezzarli contro il loro volere o, qualora essi si oppongano, di costringerli con la forza. [...]. Nessun cristiano osi, senza una sentenza dell'autorità della sua regione, ferirli o ucciderli; non osi neanche privarli dei loro beni o modificare il buon diritto consuetudinario vigente nella regione dove risiedono. Non è inoltre permesso ad alcun cristiano di disturbare la celebrazione delle loro festività con randelli o sassi, né ad alcuno è permesso di costringerli alla servitù, salvo quelli che si trovano già da prima in tale stato. [...]. Nessuno può osare profanare i cimiteri ebraici o ridurne l'estensione, o ancora dissotterrare corpi tumulati a scopo di lucro» (da P. Schäfer, *Storia dell'antisemitismo*, cit., pp. 141-142).

³⁴ Cfr. K.R. Stow, *La Chiesa e gli Ebrei da S. Paolo a Pio IX*, cit., p. 294.

è spinoso ed emette un cattivo odore, ma che alla fine produce dei frutti dolcissimi.

Come e quando si pervenne a rompere l'equilibrio tra le due tendenze della politica ecclesiastica sinora messe in luce³⁵? A ciò contribuirono indubbiamente mutamenti generali come il formarsi degli Stati nazionali, in cui il rapporto con gli ebrei fu regolato anche giuridicamente secondo forme diverse, in funzione di una relazione diretta di subordinazione e dipendenza dal sovrano di turno o eventi straordinari come la psicosi collettiva che si creò in seguito alla peste nera del 1348 o, infine, la progressiva politica di espulsioni. Ma è indubbio che a ciò concorsero anche cause interne. Nel corso del XIV secolo si ha una prima serie di conseguenze pratiche dell'identificazione dell'ebreo col potere demoniaco attraverso persecuzioni basate su accuse di magia e stregoneria. Al di là dei problemi preesistenti, quali l'apostasia e l'incapacità di controllarla, le preoccupazioni riguardo al Talmud e al suo contenuto, le teorie teologiche neganti l'umanità degli ebrei in quanto esseri razionali e anche lasciando da parte la paura della giudaizzazione e della contaminazione rituale dei cristiani per opera degli ebrei, a parte dunque tutto ciò, le accuse agli ebrei di praticare la magia nera (accuse che emergevano sotto forma di testimonianze nelle udienze dei tribunali) rivelano l'esistenza di un vero e proprio terrore che gli ebrei intraprendessero atti contro l'integrità dei cristiani.

La svolta radicale che si compie, nei rapporti tra Chiesa cattolica ed ebrei, nel primo Cinquecento è stata indubbiamente preparata dalla politica di espulsione messa in atto dai nascenti stati nazionali. Nel 1290 gli ebrei furono espulsi dall'Inghilterra, nel 1306 dalla Francia che li espulse definitivamente nel 1394, nel 1492 dalla Spagna e nel 1500-1501 dalla contea di Provenza che era stata annessa alla Francia. In Germania furono espulsi da molte città nel corso del XV secolo; un'esperienza analoga conobbero le comunità italiane del sud nella seconda metà del secolo. Il fenomeno non è, dunque, specifico di un paese, ma dell'Europa occidentale cristiana. Ad essere espulsi non furono solamente gli ebrei, ma anche altri gruppi sociali. Ad espellere era l'autorità secolare, ma il motivo era religioso: preservare la fede cristiana

Su questo sfondo sommariamente accennato, la Chiesa mutò la sua politica ecclesiastica secondo una linea che culminò nell'atteggiamento conversionistico di Paolo IV, come effetto della Riforma, la quale aveva messo in moto in ambito ecclesiastico, soprattutto a partire dall'istituzione nel 1542 della Inquisizione romana, un'esigenza ossessiva di controllare e reprimere ogni forma di devianza religiosa. Mentre fino ad allora i pontefici avevano recitato

³⁵ Per quanto segue cfr. R. Ben-Shalom, *Medieval Jewry in Christendom*, cit.

una parte indiretta in questo processo, ora se ne facevano per la prima volta carico direttamente, come dimostra la politica inaugurata da Paolo IV nel 1555 con la bolla *Cum nimis absurdum*. Con la creazione del ghetto, infatti, la Chiesa riaffermava ancora una volta la necessità della presenza ebraica nel suo seno. Ma più di prima, e in modo assai più programmato e consapevole, questa presenza doveva essere ora subordinata all'esaltazione della verità cristiana. Il ghetto finiva, così, per essere il primo strumento della politica conversionistica tentata dalla Chiesa della Controriforma, l'invenzione di uno spazio artificiale in cui rinchiodare gli ebrei in attesa della loro conversione, entro cui poter esercitare mezzi coercitivi e punitivi tali da spingerli nelle sue braccia³⁶.

Prescindendo ora sia dal delicato problema di come valutare questa nuova realtà³⁷ sia dal confronto con quanto stava avvenendo nel campo della Riforma luterana, quel che, in conclusione, preme piuttosto sottolineare è che la segregazione degli ebrei dai cristiani non era più, come nel Medioevo, un modo di preservare la purezza rituale, creando per gli ebrei una loro nicchia all'interno della società cristiana a patto che, come aveva prescritto papa Alessandro II, essi restassero sottomessi. La segregazione adesso era diventata un fine in se stessa. L'ambito della potenziale minaccia ebraica era diventato troppo vasto e troppo ramificato perché si potessero contemplare altre soluzioni. Gli ebrei avrebbero potuto appartenere al medesimo mondo dei cristiani soltanto a condizione di comportarsi allo stesso modo, soltanto se avessero cancellato i dissensi passati, alla fine, in ciò indotti anche dal generale clima escatologico che caratterizza la prima età moderna, convertendosi. In caso contrario, la porta era aperta per l'esclusione che, nel contempo, veniva praticata dai vari Stati europei.

³⁶ Cfr. A. Foa, *Ebrei in Europa dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 188 ss.

³⁷ «In the long run as well, the European ghettos did not signify a deterioration in conditions but constituted a new middle ground between integration and expulsion: acceptance of the Jew as an isolated element within society, without surrendering missionary hopes to Christianize him, but not at any price. On the one hand, the ghetto made the place for the Jew in the city, and thus can be understood as an unambiguous recognition of the Jew as a permanent fixture of urban life in Europe. Such permanence effected a reorganization of community life, even encouraging greater awareness on the part of the Jews of the wider and geographic context of their lives» (R. Ben-Shalom, *Medieval Jewry in Christendom*, cit., pp. 177-178).