





L'ebreo inventato
Luoghi comuni, pregiudizi, stereotipi

A cura di Saul Meghnagi e Raffaella Di Castro



Giuntina

Il presente volume è pubblicato con il sostegno dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI) e dell'Unione Giovani Ebrei d'Italia (UGEI).

Un gruppo di lavoro – costituito da David Bidussa, Dalia Carmi, Elio Carmi, Raffaella Di Castro, Sira Fatucci, Davide Jona Falco, Gadi Luzzato Voghera, Saul Meghnagi, Claudio Vercelli – ha curato la progettazione complessiva dei diversi capitoli. Maria Emanuela Piemontese ha effettuato la revisione linguistica dei testi, il controllo della loro leggibilità e comprensibilità.

Copyright © 2021 Casa Editrice Giuntina
Via degli Artisti 6/1, Firenze
www.giuntina.it

Grafica: Ada Rothenberg, www.adarothernberg.com

ISBN 978-88-8057-870-3

L'ebreo inventato



Indice

Introduzione <i>Saul Meghnagi e Raffaella Di Castro</i>	9
Premessa Antisemitismo in Italia oggi: studi e dati <i>Gadi Luzzatto Voghera</i>	15
«Siete diversi, avete le vostre tradizioni, i vostri costumi» Gli ebrei: «popolo» e «religione» <i>Saul Meghnagi</i>	23
«Vi considerate superiori, “il popolo eletto”» L’idea di «elezione» <i>Roberto Della Rocca</i>	51
«Il vostro è un Dio della vendetta, il nostro un Dio dell’amore» Relazioni tra ebrei e cattolici <i>Roberto Della Rocca</i>	71
«Avete ucciso Gesù» L’accusa di «deicidio» <i>Daniele Garrone</i>	91
«Avete usanze barbare, come la circoncisione» Regole connesse con il corpo e con la vita <i>Riccardo Di Segni e Livia Ottolenghi</i>	115

«Non fare l'ebreo, il rabbino» Usura e denaro <i>David Bidussa</i>	127
«Siete chiusi, pensate solo ai vostri interessi, alle cose che vi riguardano» Relazioni del popolo ebraico con gli altri <i>Raffaella Di Castro</i>	155
«Dichiararsi antisionisti non vuol dire essere antisemiti» Spiegare il sionismo <i>Claudio Vercelli</i>	181
«Gli israeliani stanno facendo ai palestinesi quello che i nazisti hanno fatto agli ebrei» La «demonizzazione» al posto del giudizio politico <i>Claudio Vercelli</i>	195
«Gli ebrei, nei paesi arabi, stavano bene prima che nascesse Israele» La totale scomparsa degli ebrei dal mondo islamico <i>Fiona Diwan</i>	217
«Vi sentite più ebrei che italiani» Cittadinanza, nazionalità e identità nella Costituzione italiana <i>Davide Jona Falco</i>	259
Note biografiche degli Autori	309

Introduzione

Saul Meghnagi e Raffaella Di Castro

A molti, individui o popoli, può accadere di ritenere, più o meno consapevolmente, che «ogni straniero è nemico». Per lo più questa convinzione giace in fondo agli animi come una infezione latente; si manifesta solo in atti saltuari e incoordinati, e non sta all'origine di un sistema di pensiero. Ma quando questo avviene, quando il dogma inespresso diventa premessa maggiore di un sillogismo, allora al termine della catena sta il Lager. Esso è il prodotto di una concezione del mondo portata alle sue conseguenze con rigorosa coerenza: finché la concezione sussiste, le conseguenze ci minacciano.¹

Numerosi studi e sondaggi segnalano l'antisemitismo come fenomeno crescente oggi in Italia. La semplice domanda sul numero degli ebrei nel mondo è spesso sufficiente per evidenziare quanto sia scarsa la conoscenza di questa collettività. Le risposte, infatti, sono per lo più sovradimensionate rispetto ai dati reali: sintomo di quella percezione alterata in cui si annidano luoghi comuni, pregiudizi e stereotipi.

Gli ebrei sono meno del 2% della popolazione mondiale, si stima che il loro numero sia di 15 milioni. Poco meno di 7 milioni risiede in Israele, 6 milioni circa negli Stati Uniti, meno di 2 milioni nel resto del mondo. Questi

¹ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1958, p. 7.

numeri vanno confrontati con quelli anteriori alla Shoah: gli ebrei nel 1939 erano, infatti, circa 17 milioni, dei quali circa 10 milioni in Europa, 4 milioni negli Stati Uniti, 1 milione nel mondo arabo, il resto in diverse parti del mondo. Ridotti a 11 milioni nel 1945, sono poi nuovamente cresciuti fino al numero odierno.

In questo lasso di tempo, gli ebrei sono pressoché scomparsi dall'Europa orientale e dai paesi arabi. Oggi tendono sempre di più a trasferirsi in Israele e negli Stati Uniti, a causa dei fenomeni in aumento di intolleranza: si ripresentano pregiudizi antichi, mentre nuove forme di ostilità, verbale e fisica, si fanno strada.

Si evidenzia quindi un allarmante paradosso. La quasi totalità degli ebrei risiede in democrazie, come cittadini a pieno titolo che, con pari diritti e doveri, partecipano alla vita e alla costruzione del paese. Contemporaneamente serpeggia tra loro, anche tra gli ebrei italiani, un senso di disagio che talvolta degenera in insicurezza e paura.

Come reagire e rispondere dunque ad accuse e pregiudizi nei quali ci si imbatte nel quotidiano, in forme più o meno gravi, esplicite o implicite, in buona o cattiva fede?

Vi è il rischio di balbettare o di restare ammutoliti, magari per non rompere un'amicizia o un rapporto di lavoro; si lascia implodere la rabbia, con un senso di impotenza e frustrazione, se non addirittura di auto-colpevolizzazione che finisce per mandare a segno il pregiudizio stesso. Altre volte invece si risponde, ma accade di essere accusati dagli altri di essere «troppo emotivi», «vittimistici», «suscettibili», «di parte», se non addirittura «fossilizzati sul passato», quello della Shoah in modo particolare. Anche in questo caso vi è dunque il rischio di agire involontariamente a vantaggio dei pregiudizi.

Il problema è che, al di là degli strumenti conoscitivi di cui si dispone, della capacità retorica di argomentazione e della fatica che implica il mettersi in gioco, alla «logica» del pregiudizio e dello stereotipo non si può rispondere semplicemente contrapponendo il vero al falso, il positivo al negativo. Conoscere la cultura e la tradizione ebraiche, così come la storia, particolare e generale, è imprescindibile; ma

è anche necessario avere un metodo: è questo l'obiettivo principale di questo libro.

Il metodo per rispondere a luoghi comuni, pregiudizi e stereotipi è indicato indirettamente da Primo Levi, nella citazione sopra riportata. Non vi è soluzione di continuità tra banali semplificazioni, «dogmi», ghetti, Lager. Questa «catena» può essere interrotta solo smontandola e mettendola in tensione: occorre cioè, dietro l'apparente coerenza e la fissità dei suoi «sillogismi», riportare alla luce le contraddizioni, le complessità e le trasformazioni dei fenomeni.

In questo libro, con il contributo di esperti di diverse discipline e attraverso saggi specifici ma collegati tra loro, si vogliono quindi indicare connessioni e percorsi alternativi a quelle «logiche». Pregiudizi antichi e moderni vengono inquadrati nella loro genesi, messi a confronto con la realtà dei contesti e dei testi a cui si riferiscono, e fatti esplodere dall'interno del loro stesso punto di vista.

Senza entrare nello specifico di ogni contributo, ma come esempio riassuntivo, lo stereotipo di lunga durata che identifica «l'ebreo» con la pratica dell'usura e, quindi, con un presunto rapporto perverso con il denaro, viene messo in questione dalla storia e dalle geografie del fenomeno. Si scopre, infatti, che non tutti gli ebrei di tutti i tempi e luoghi hanno praticato l'usura; viceversa essa era presente anche in contesti non ebraici o laddove gli ebrei erano stati cacciati.

Con metodo analogo viene decostruita l'immagine – di più antica durata e di impianto più strettamente religioso, per lo più di matrice cristiana – dell'ebraismo come rigido legalismo privo di amore, assetato di vendetta, particolaristico, gretto ed egoistico. L'amore del prossimo (interno al proprio gruppo o straniero, individuo o popolo) è comandamento già chiaramente esplicitato dalla Torà e non «rivoluzione» del cristianesimo. Il Talmud e il Midrash – letti nella loro lingua e secondo le loro modalità interpretative – estendono ulteriormente questo amore per l'altro a una premura e cura rispettosa e meticolosa, fin nei più minuscoli dettagli.

Nel cuore dello stesso ebraismo si trovano significativi elementi per affrontare luoghi comuni, pregiudizi e stereotipi. L'attitudine profondamente anti-idolatrice della Torà, scritta e orale, ne può costituire l'asse sintetico di riferimento: come gli stereotipi, gli idoli sono, infatti, un rischio interno alla vita di ciascuno che consiste nel separare una parte dall'intero adorandola come tutto; nel sostituire delle caricature alla complessità del reale; nel bloccare le trasformazioni e le relazioni; nel concepire l'etica come la favola di una lotta manichea tra due concezioni parziali di bene e di male che si pretendono assolute.

La tradizione ebraica è consapevole che qualsiasi idea di bene e giustizia può rovesciarsi nel proprio contrario se smette di interrogarsi in modo auto-critico su ciò che la rende valida, possibile, perfettibile e su quali siano i suoi effetti applicativi. Contro questo rischio, l'ebraismo si munisce di molteplici strumenti di tutela: la Torà divina si completa, infatti, solo nella relazione con le sue infinite interpretazioni e discussioni umane, nel confronto con i contesti storici e i casi individuali; viceversa l'unità e unicità di Dio costituiscono un argine ai pericoli del relativismo assoluto. Nell'ebraismo, come si chiarisce nel libro, non vi è giustizia senza amore, idealismo messianico senza senso critico e aderenza al reale, etica senza azione.

L'ebraismo è una identità composta: religione, popolo, cultura, tradizione, norme di comportamento. Nel modo stesso in cui, nei testi sacri e nella letteratura rabbinica, il popolo ebraico si definisce e si differenzia dagli altri, le categorie di identità e alterità si incontrano, si ribaltano e si fecondano in un nesso indissolubile. Nei suoi secoli di storia e nella sua dispersione geografica, a partire dalla distruzione del secondo Tempio nel 70 e.v., pur mantenendo un nucleo unitario, si diversifica ulteriormente, nel contatto e nella reciproca influenza con altri popoli. La fondazione dello Stato di Israele nel 1948 viene a trasformare ulteriormente l'identità ebraica e ad aggiungere ulteriori tasselli di riferimento.

Il pluralismo contraddistingue ogni identità, individuo, popolo, società; eppure è ciò che si omette quando si

confonde tra cittadinanza e nazionalità, si guarda alle minoranze vecchie e nuove come straniere, ostili e pericolose, diverse da sé e, in questa diversità, omogenee e alleate al proprio interno. Le «premesse» per pericolosi sillogismi, da cui ci mette in guardia Levi, sussistono ancora, più o meno latenti nelle nostre democrazie, per ebrei e non ebrei.

Con questo libro, nell'analizzare questioni relative a un gruppo specifico, intendiamo porci in una logica di ampio respiro e offrire esempi paradigmatici, utili per delineare i caratteri di un'educazione civica, e per rafforzare la cultura e la coscienza civile nel nostro paese. Le sfide della democrazia sono infatti nella convivenza tra persone, comunità, religioni diverse, nel riconoscimento e nel rispetto reciproco. Il sapere, le tradizioni, le memorie, le identità non sono eredità intoccabili, ma riferimenti indispensabili per un laboratorio di confronto e di crescita comune.

È in tale ottica che, tra le fonti, nell'ultimo capitolo, sono proposte la Costituzione italiana e il Manifesto di Ventotene.

Il volume si rivolge in via prioritaria ai giovani, ma anche a insegnanti, formatori, divulgatori, operatori sociali e politici, a tutti coloro che sono impegnati nella costruzione di società laiche, rispettose delle diversità interne ed esterne.



Premessa

Antisemitismo in Italia oggi: studi e dati

Gadi Luzzatto Voghera

Una fotografia statica delle espressioni di antisemitismo oggi in Italia è di certo utile a cogliere la dimensione del fenomeno. Sono numerosi gli istituti di ricerca e le agenzie che si occupano di monitorare e di produrre dati quantitativi e qualitativi e, in generale, c'è concordanza nelle metodologie di rilevamento e nell'analisi degli output.

Sia a livello istituzionale, sia più in generale nell'ambito del mondo della comunicazione e dell'istruzione, si è registrata una crescente attenzione dovuta alla constatazione che l'antisemitismo è un fenomeno in netta crescita a tutti i livelli: si tratti di espressioni verbali, di produzione iconografica o di vere e proprie minacce fisiche che in diversi casi sono culminate, fuori dall'Italia, in azioni terroristiche a tutti gli effetti. Sinagoghe assaltate, uccisioni, minacce mirate e altri tipi di azioni indirizzate a ebrei e comunità ebraiche sono aumentati di numero e si connettono a una parallela crescita di fenomeni più generali, quali l'intensificarsi del cosiddetto *hate speech* (discorso d'odio), la violenza razzista in genere xenofoba, le azioni contro la comunità LGTB e la violenza sulle donne. Tutti fenomeni che gli studi sociologici tendono a considerare fortemente connessi fra loro. E tutti in radicale crescita generalizzata.

In Italia, nel 2020, si è avviato un percorso di istituzionalizzazione dell'attenzione al fenomeno antisemita con la nomina di un Coordinatore nazionale per la lotta contro l'antisemitismo presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri. La prof.ssa Milena Santerini, designata a ricoprire questo ufficio, ha provveduto a istituire un gruppo tecnico composto da figure istituzionali e da rappresentanti di que-

gli organismi che già da tempo si dedicano allo studio e al contrasto del fenomeno.

Non si tratta di una decisione governativa estemporanea. Come ricordato in altro luogo in questo volume,¹ già nel 2016 l'IHRA (International Holocaust Remembrance Alliance) aveva approvato un documento, la cosiddetta *Working definition of Antisemitism*, e aveva invitato i diversi parlamenti nazionali dei paesi aderenti a discuterla e adottarla come base di lavoro per contrastare a livello istituzionale il fenomeno dell'antisemitismo.

Successivamente il documento veniva approvato dal Parlamento europeo e, nel gennaio 2018, l'Italia, nel ricoprire la presidenza di turno dell'OSCE, aveva scelto di organizzare alla Farnesina l'importante *International Conference on the Responsibility of States, Institutions and Individuals in the Fight against Anti-Semitism in the OSCE Area*, con la partecipazione di rappresentanti di tutti i cinquantaquattro paesi membri. Un risultato significativo a cui non potevano non seguire atti governativi concreti. Nel gruppo tecnico istituito presso la Presidenza del Consiglio trovano posto rappresentanti dei ministeri degli esteri, della giustizia, dell'istruzione e dell'interno, l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, la Fondazione CDEC con il suo Osservatorio sull'antisemitismo, il capo della delegazione italiana presso l'IHRA, la Comunità di Sant'Egidio e diverse personalità del mondo universitario.

Gli strumenti di analisi e di rilevamento del fenomeno antisemita in Italia sono diversi sia per metodologia sia per risultati raggiunti. In tutti i casi, gli studiosi – storici, sociologi e demografi – si sono trovati concordi sulla necessità di studiare le espressioni di odio antiebraico nell'ambito del più ampio quadro del razzismo e della diffusione di pregiudizi. Gli ebrei popolano la penisola da oltre duemila anni in diversi ambiti geografici e seguendo differenti dinamiche sociali ed economiche. Considerarli come popolazione

¹ Cfr., nel presente volume, il contributo di Claudio Vercelli, pp. 195-216.

estranea e isolata è storicamente e culturalmente errato. Di conseguenza, studiare le forme del pregiudizio antiebraico come non connesse alle più generali dinamiche xenofobe presenti nella realtà italiana costituirebbe una forma di distorsione della realtà, poco utile a cogliere la profondità e la gravità del fenomeno.

Le diverse indagini condotte con differenti metodologie negli ultimi anni mettono in evidenza il pregiudizio antisemita come elemento assai esteso e trasversale ai ceti sociali e alle varie ideologie politiche. Non si tratta di un sentimento caratterizzante solo persone meno abbienti o scarsamente istruite. La sua diffusione è assai più ampia. Per ipotizzare quindi adeguate forme di contrasto è necessario prendere le mosse dalla constatazione di un fatto concreto e ineludibile: il pregiudizio antisemita in Italia è presente, è esteso, è fondato su elementi ben precisi che possono essere identificati e efficacemente contrastati, ma rimane difficile ipotizzarne un definitivo sradicamento.

Come nella natura di tutti i pregiudizi, anche in questo caso si tratta di elementi che trovano solo scarso contatto con la realtà storica e culturale delle comunità ebraiche, ma utilizzano elementi di quella tradizione manipolandoli e sottraendoli al loro contesto. I diversi capitoli in cui si articola il presente volume sono dedicati proprio alla loro identificazione e al loro contrasto. I medesimi pregiudizi emergono potentemente dalle numerose indagini che sono state realizzate negli ultimi anni in Italia.

Le ricerche sociologiche consentono di documentare la diffusione di pregiudizi, indicano le aree geografiche, le fasce di età e gli ambiti sociali in cui questi si annidano in maniera più radicata e possono quindi fornire strumenti per contrastare l'insorgere di nuove forme di antisemitismo esplicito. Un recente numero della rivista *Sociologia e Ricerca Sociale* propone una sintesi di dieci anni di indagini sul fenomeno in Italia.² A questo si aggiungeranno alcuni studi

² *Sociologia e ricerca sociale*, n. 120, 2019. Vedere, in particolare, gli articoli: Sergio Della Pergola, «L'antisemitismo: fenomenologia reale e per-

attivati da differenti istituti, fra il 2017 e il 2019, e dedicati a tre diverse aree di interesse:

1. La percezione e la consistenza dell'antisemitismo in Italia, a cura di IPSOS, SWG, Euromedia e relazioni annuali dell'Osservatorio Antisemitismo della Fondazione CDEC (2017-2019).

2. La percezione e la consistenza dell'antisemitismo in Europa, a cura di Eurobarometro (2018).

3. La percezione dell'antisemitismo da parte degli ebrei in Europa, a cura di FRA (2018).

Non è qui possibile, per ragioni di spazio, dare conto delle diverse ricerche nella complessità delle loro articolazioni.³ Si possono tuttavia offrire alcuni dati significativi che aiutino il lettore a rendersi conto della vastità del fenomeno, in una realtà come quella italiana dove è assai diffusa l'idea – profondamente fuorviante – che vorrebbe una presenza dell'antisemitismo in forme antiche, tradizionali e assai blande nei numeri. Questa forma mentale – molto presente nel discorso pubblico e politico, e strutturalmente connessa all'altrettanto diffuso mito del «bravo italiano»⁴ – non trova rispondenza e anzi viene smentita dai risultati delle ricerche sociologiche.

Dall'indagine IPSOS/CDEC del 2017 emerge innanzitutto una generalizzata mancanza di conoscenza e di informazione su chi siano gli ebrei e sulla loro consistenza demografica (tutti i pregiudizi si fondano sull'ignoranza dei dati reali). Oltre l'80% degli intervistati ha una percezione del tutto sovradimensionata della presenza degli ebrei in Italia. Il confronto fra i dati del 2017 e quelli raccolti

cezioni nel pubblico ebraico», pp. 25-63; Enzo Campelli, Leone Hassan, «Stabilità nel mondo che cambia: due ricerche sul pregiudizio contro gli ebrei», pp. 64-94; Betti Guetta, «Pregiudizio antiebraico: gli ultimi dieci anni in due indagini qualitative», pp. 95-111.

³ Per una panoramica completa cfr. https://www.osservatorioantisemitismo.it/approfondimenti_category/rapporti-e-studi/

⁴ Cfr. David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano 1994.

nel 2006 offre un quadro di sostanziale stabilità del pregiudizio, a livelli percentuali molto elevati. Ecco le cifre in sintesi:⁵

GLI EBREI	INDAGINE	INDAGINE
	2017	2006
Sono un gruppo unito	65,8	52,5
Hanno un grande potere economico	50,9	35,9
Hanno molta influenza nel paese	28,2	24,5
Non sono pienamente integrati nella società italiana (formulazione del 2006: «è un gruppo che tende a isolarsi»)	27,0	27,0
Spesso si sentono superiori agli altri	26,5	
Si aiutano sempre tra di loro	61,4	
Non sono italiani fino in fondo	24,6	23,1
Sono bravi negli affari	56,1	

L'indagine del 2017, confermata da sondaggi demoscopici effettuati negli anni successivi, offre un quadro di sintesi piuttosto allarmante:

- All'incirca l'11% degli intervistati viene identificato con l'etichetta di «antisemiti "puri"»: persone cioè che rispondono sempre in maniera sistematica negativamente a tutte le questioni che riguardano ebrei, Israele, Shoah, ebraismo.
- Il 33% degli intervistati viene definito come «ambivalenti»: persone cioè che esprimono pregiudizi antisemiti solo su determinati temi, ma non come atteggiamento generalizzato.

⁵ Cfr. nota n. 2.

Nel complesso, quindi, il 44% del campione (parliamo di diversi milioni di italiani) registra una presenza visibile ed evidente di forme di pregiudizio antisemita.⁶

Accanto alle indagini realizzate sia attraverso questionari demoscopici sia con la realizzazione di focus group mirati, si è andata sviluppando negli ultimi anni – anche grazie all’elaborazione di nuove tecnologie e all’ideazione di algoritmi ad hoc – l’analisi mista qualitativa/quantitativa relativa alla presenza di retoriche antisemite sul web. Sono numerose le piattaforme dei social media che offrono completa libertà di espressione ai milioni di iscritti; è quindi logico che (in sostanziale coerenza con i dati percentuali che emergono dai sondaggi), anche in quell’ambito, il pregiudizio antisemita sia massicciamente presente ed espresso nei modi più svariati.

In questo caso i numeri sono impressionanti e anche qui in crescita. Nel 2019 «Vox diritti. Osservatorio italiano dei diritti» (un gruppo di studio interuniversitario) ha pubblicato il suo quarto rapporto sul pregiudizio presente sulla piattaforma Twitter. Venivano in quell’occasione registrati 63.724 «tweet» relativi agli ebrei, e di questi 44.448 (più di 121 ogni giorno in media) venivano valutati come negativi/ostili.⁷ Un analogo lavoro viene ora avviato con diverse tecnologie sulle piattaforme Facebook, Instagram, Tik Tok, Telegram e VK, con risultati ancora non classificabili, ma sufficientemente allarmanti; tanto da muovere alcune fra le società proprietarie delle piattaforme (Facebook e Twitter) ad attivare forme di controllo indirizzate soprattutto ad abbattere il numero di post antisemiti dedicati alla negazione o alla distorsione della Shoah.

Di fronte a dati così allarmanti e al tempo stesso persistenti, viene spesso posta la questione semplice e cruciale: si può, e se sì come, sconfiggere l’antisemitismo? Certo,

⁶ Cfr. l’intero studio qui https://osservatorioantisemi-c02.kxcdn.com/wp-content/uploads/2017/09/Opinione_Stereotipi_sintesi.pdf

⁷ Cfr. <http://www.voxdiritti.it/> visitato il 29/10/2020

come ogni forma di pregiudizio e di campagna di odio si può sperare che anche questa possa essere estirpata. Ci troviamo tuttavia di fronte a un linguaggio politico indissolubilmente intrecciato alle dinamiche del mondo moderno e contemporaneo, pare quindi complicato debellare questo fenomeno alla radice. Ciò nonostante si può provare a controllarlo e a monitorarlo con decisione.

La su ricordata conferenza OSCE di Roma si è espressa con chiarezza in questa direzione, individuando nel concetto di «responsabilità» il cardine di un'azione che può alla lunga portare frutti. Si è insistito nello specifico sulle responsabilità dei governi, con particolare forza sul ruolo dei legislatori e dei funzionari pubblici; sono state dedicate sessioni di approfondimento al ruolo delle religioni e dei loro rappresentanti, al governo della rete e delle piattaforme digitali, e naturalmente al tema della responsabilità educativa e dello sport.

In tutti questi casi sono state indicate strade percorribili, possibili iniziative da intraprendere. Non si tratta però solo di responsabilità istituzionali, ma di una diffusione capillare che instilli l'idea di un'etica condivisa, condizione basilare per il miglioramento della nostra dinamica di convivenza sociale.

BIBLIOGRAFIA

- David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- Enzo Campelli, Leone Hassan, «Stabilità nel mondo che cambia: due ricerche sul pregiudizio contro gli ebrei», *Sociologia e ricerca sociale*, n. 120, 2019, pp. 64-94.
- Sergio Della Pergola, «L'antisemitismo: fenomenologia reale e percezioni nel pubblico ebraico», *Sociologia e ricerca sociale*, n. 120, 2019, pp. 25-63.
- Betti Guetta, «Pregiudizio antiebraico: gli ultimi dieci anni in due indagini qualitative», *Sociologia e ricerca sociale*, n. 120, 2019, pp. 95-111.

Gadi Luzzatto Voghera, *Antisemitismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2018.

Id., *Antisemiti a sinistra*, Einaudi, Torino 2007.

Id., *L'antisemitismo. Domande e risposte*, Feltrinelli, Milano 1994.

SITOGRAFIA

<https://www.osservatorioantisemitismo.it>

<http://www.voxdiritti.it/>

«Siete diversi, avete le vostre tradizioni,
i vostri costumi»

Gli ebrei: «popolo» e «religione»

Saul Meghnagi

SINTESI

L'affermazione «voi siete diversi, avete le vostre tradizioni, i vostri costumi» può avere una valenza realistica: gli ebrei presentano innegabilmente delle peculiarità. Viceversa, tale affermazione può coincidere con un pregiudizio: la tendenza a differenziare gli ebrei per negare loro i diritti alla piena cittadinanza.

Per chiarire complessità e caratteristiche di questa particolare condizione, il testo propone una riflessione legata a due termini: quello di «nazionalità» – quale insieme di persone accomunate da tradizioni storiche, lingua, cultura, origine – e di «cittadinanza»¹ – connotata da diritti e doveri, quale vincolo giuridico di appartenenza a uno Stato –.

Gli ebrei sono un insieme composito, costituito da comunità che, nel corso del tempo, hanno vissuto in svariati contesti. In ragione di tale condizione, ogni comunità locale ha prodotto, pur sulla base di una fede e di una tradizione comuni, un insieme di usi e consuetudini particolari, peculiari del luogo di residenza.

Tale pluralismo culturale può essere difficile da capire, ma è sufficiente riflettere sul fatto che ognuno, e non solo gli ebrei, vive una molteplicità di appartenenze che rendono le persone diverse l'una dall'altra. Analogamente si può osservare che ogni nazione è l'esito di processi di trasformazione nel corso dei quali popolazioni tra loro eterogenee si

¹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Davide Jona, pp. 259-308.

sono incontrate, conosciute, non senza conflitti, costruendo progressivamente un'identità collettiva, nella quale trovano spazio e diritto, maggioranze e minoranze.

Per tali condizioni, l'ebraismo costituisce un caso emblematico, per riflettere sui problemi di convivenza tra maggioranza e minoranze, vecchie e nuove, presenti oggi nel nostro paese.

APPROFONDIMENTO

1. Definizione dei termini

L'ebraismo, nel suo sviluppo storico e nella progressiva definizione di sé in relazione ai molteplici contesti con i quali si è trovato a contatto, non ha vissuto, in passato, una situazione contraddittoria come quella odierna.

La quasi totalità degli ebrei vive in società democratiche. Nei paesi occidentali, essi godono di un riconoscimento formalmente, giuridicamente e socialmente dato. Tale condizione, legata ai diritti propri della cittadinanza, consente agli ebrei di mantenere la propria identità e, nel contempo, di condividere la storia, le esperienze, gli usi, la lingua e tutto ciò che attiene all'elaborazione culturale, civile, politica dei luoghi di residenza. Tuttavia, pregiudizi, allusioni, frasi offensive, affermazioni discutibili, da parte di risorgenti gruppi antisemiti e a volte di gente comune, sono presenti e determinano negli ebrei, anche in Italia, insicurezza e difficoltà di reagire.

Da qui il paradosso di essere cittadini a pieno titolo e, tuttavia, soggetti spesso «sulla difensiva» in diversi contesti: dal lavoro allo sport, dalle scuole alle università, dalle sedi di dibattito ai contesti politici in cui si sviluppa lo scambio con gli altri.

Il problema non tocca solo gli ebrei. La sfida della democrazia è quella di regolare la convivenza tra sensibilità diverse: la cultura, la tradizione, l'elaborazione del passato, la memoria si configurano come materie di confronto e, a volte, di conflitto per la definizione di progetto

ti e di modelli di società. L'ebraismo costituisce un caso emblematico per ciò che attiene ai temi della nazionalità e della cittadinanza. La condizione odierna dell'ebraismo presenta, infatti, caratteristiche interessanti – anche se non uniche – nelle forme dell'appartenenza, nei legami con una pluralità di culture, nelle caratteristiche specifiche dell'identità.²

Gli ebrei non sono definibili solo in relazione al credo religioso; sono un popolo che ha costruito la propria fisionomia culturale attraverso pratiche, rituali, usi, tradizioni, normative, sistemi di valori, modi di essere e di pensare. Sono il risultato di un costante confronto con la storia e con gli altri gruppi umani con cui hanno convissuto: nel tempo, hanno assunto lingue e modi di lettura e decodifica della realtà propri dei luoghi di residenza, a fianco a quelli della comunità d'origine. Sono l'esito di un processo di ibridazione, rimescolamento, riscrittura dei propri modi di essere e di pensare.

L'esistenza di comunità che, nel corso del tempo, hanno vissuto in contesti diversi, ha prodotto, su una base culturale unitaria, una pluralità di forme di elaborazione, una polisemia di modi di essere. Il sapere originario del gruppo si è confrontato e arricchito, ha acquistato valore e spessore, si è rafforzato e modificato. Si sono così precisate le caratteristiche etiche e pratiche di una cultura che risulta difficile, se non impossibile, analizzare e descrivere nella sua interezza.

Per molti secoli, il popolo ebraico ha dovuto definire se stesso in ragione di un'identità fondata, in modo pressoché esclusivo, sulla fede, perché è stato perseguitato nelle forme più diverse, ma soprattutto perché è stato privato di

² Per un'analisi più ampia sul tema, cfr. Saul Meghnagi, *Un luogo nell'anima*, Donzelli, Roma 2008 e, Id. (a cura di), *Una lunga contesa. Religioni e stato di diritto*, Bonanno, Acireale, Roma 2017. Sulla distribuzione recente degli ebrei nel mondo, si rinvia ai seguenti lavori: Enzo Campelli, *Comunità va cercando ch'è sì cara*, Franco Angeli, Milano 2013; Sergio Della Pergola, *Il futuro delle comunità ebraiche*, Conferenza al Teatro Parenti, Milano 15 maggio 2019, <https://www.mosaico-cem.it/vita-ebraica/festeeventi/il-futuro-delle-comunita-ebraiche-secondo-sergio-della-pergola>.

un proprio territorio, quindi di una relazione tra diritti e doveri connessi con l'appartenenza a una terra.

Per chiarire complessità e caratteristiche di questa particolare dinamica si propone una riflessione legata a due termini, la cui definizione puntuale può aiutare a comprendere la condizione ebraica odierna:³

- Nazionalità: «complesso di persone accomunate da tradizione storiche, lingua, cultura, origine e dalla consapevolezza di appartenere a un'unità, indipendentemente dalla realizzazione in unità politica». ⁴
- Cittadinanza: «vincolo di appartenenza di un individuo a uno Stato, che comporta un insieme di diritti e doveri». ⁵

Per chiarire come tali elementi siano connessi, appare utile ripercorrere alcune fondamentali tappe della storia degli ebrei, considerandoli come punti di svolta, o «episodi marcatori», nella costruzione di una tradizione memoriale e di una descrizione dell'identità ebraica contemporanea:

a) La genesi e lo sviluppo, in occidente, dell'idea di nazione, tra il 1600 e il 1800. Da essa scaturisce, l'«emancipazione» degli ebrei, cioè il loro pieno riconoscimento di cittadini. A tale processo è legata la nascita del «sionismo», il movimento nazionale in ambito ebraico.

b) La Shoah, nel Novecento, con le sue devastanti conseguenze umane, sociali e culturali, che hanno inciso sulla memoria, sulla rappresentazione di sé, sulla storia ebraica, così come sulla cultura europea e, in parte, mondiale.

c) La nascita, nel 1948, di uno Stato ebraico, Israele.

Tali tappe della storia moderna e contemporanea devono essere lette alla luce di un remoto «antefatto» che

³ Per le definizioni di «nazionalità» e «cittadinanza» vedere anche, nel presente volume, il saggio di David Jona Falco, pp. 259-308.

⁴ Tullio De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Torino 2000.

⁵ Ibid.

spiega molti sviluppi recenti dell'identità ebraica oggi: la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 e.v. Dopo tale evento, fino all'apertura dei ghetti, tra il 1700 e il 1800, si sviluppa un ampio processo di elaborazione, formalizzazione, scrittura dei testi fondanti la Tradizione e, di fatto, di costruzione identitaria, basata in misura quasi esclusiva, sulla religione. Di questo si dà brevemente conto, prima di entrare nei temi cronologicamente a noi più vicini.

2. L'«antefatto»

Le vicende del popolo ebraico, dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 e.v. in poi, presentano una relazione particolare con le norme prescritte dalla Tradizione religiosa che hanno un ruolo decisivo nella connotazione identitaria, anche per chi non le rispetta integralmente.

La distruzione del Tempio significa, non solo la rovina di un luogo sacro, ma anche la perdita di una sovranità e di un territorio di residenza, una dispersione, una frammentazione della popolazione in luoghi e contesti diversi. Nei secoli successivi, rispetto a tutte le altre forme di identità collettiva, si rafforza il riferimento alla religione che, tuttavia, si viene differenziando da paese a paese, assumendo nuove tradizioni, nuovi linguaggi e forme specifiche.

La dimensione del sacro, con i suoi testi e la loro esegesi, le sue regole e i suoi rappresentanti, assume, quindi, un rilievo fondamentale nella salvaguardia della connotazione specifica del popolo ebraico, configurandosi quale elemento unificante di riconoscimento e di riferimento.

La fonte originaria per la comprensione della cultura ebraica diventa quindi la Torà.⁶ Come s'intuisce dal signifi-

⁶ *Torà* (insegnamento), nel significato più stretto della parola, si riferisce ai cinque libri di Mosè (chiamati comunemente, in contesto non ebraico, con la parola greca «Pentateuco»): Genesi (*Beresbit*), Esodo (*Shemot*), Levitico (*Vaikrà*), Deuteronomio (*Devarim*). In senso più ampio «Torà» indica il *Tanach*, cioè l'intero corpo degli scritti sacri ebraici, comprendente, oltre ai cinque libri di Mosè, anche i *Neviim* (scritti dei Profeti) e i *Ketuvim* (Agi-

cato di «insegnamento» del termine, la Torà è il testo base per conoscere la tradizione. Dalla Torà discende la *Halakhà*, la «normativa» che esprime in termini pratici come realizzare le indicazioni della Torà. La raccolta delle norme e delle disposizioni halachiche, la *Mishnà*, insieme ad altro materiale narrativo, descrittivo, aneddotico, l'*Aggadà*, va a costituire il Talmud.⁷

La Torà – con il supporto dei testi menzionati e di altri commenti – non si configura solo come sede del messaggio di Dio all'uomo, ma come un importante e completo testo per la formazione dell'ebreo. Non vi è esposta in maniera esplicita una «teoria» pedagogica sistematica e organica, ma gli esempi, le parole, le vicende in essa narrate sono per l'ebraismo la fonte di principi e di istruzione.

I principi essenziali sono così sintetizzabili:

a) La fede nel Dio unico, Signore dell'universo, essere spirituale e non raffigurabile. Si tratta di un Dio della morale, della giustizia e, nel contempo, della bontà, della misericordia, del perdono.⁸ Non è il Dio di una sola gente, ma il Dio di tutti i popoli.⁹

b) Il richiamo a due indicazioni precise: «ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con

grafi). La Torà scritta è spiegata, interpretata e completata dalla Torà orale, trasmessa di generazione in generazione fino alla sua compilazione in quel corpo di testi che formano il Talmud (cfr. nota 7). Secondo i maestri entrambe, Torà scritta e Torà orale, furono date a Mosè sul Sinai.

⁷ Il *Talmud* (studio, insegnamento) rappresenta la Torà orale, attraverso cui la Torà scritta (cfr. nota 6) è letta, commentata e interpretata dalla tradizione ebraica, nell'arco di sette secoli: dal II a.e.v. al V e.v. Questa tradizione orale è stata, nel tempo, raccolta e messa per iscritto. Esistono due versioni del Talmud: il Talmud di Gerusalemme e il Talmud Babilonese. Il Talmud è composto da *Mishnà* e *Ghemarà*. La *Mishnà* è opera dei *Tannaim*, maestri rabbinici che si susseguirono dal I sec. a.e.v. al III sec. e.v., dalle scuole di Hillel e di Shammai fino a Yehudà haNassi, il redattore vero e proprio del testo. La *Ghemarà* è il frutto dello studio, delle discussioni e delle interpretazioni sulla *Mishnà* da parte dei dottori successivi, gli *Amoraim*, dal III al V secolo e.v.; commenti messi a loro volta per iscritto verso la fine del V sec.

⁸ Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, pp. 71-89, e Id., *Con lo sguardo alla luna*, Giuntina, Firenze 2015.

⁹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Raffaella Di Castro, pp. 155-180.

tutta la tua potenza»,¹⁰ come si recita nello *Shemà*, la più importante preghiera della liturgia ebraica; e, parallelamente, «ama il prossimo tuo come te stesso», come espresso in Levitico 19, 18.¹¹

c) Il riconoscimento dell'elezione del popolo ebraico quale *elezione*¹² *morale*, che impone maggiori doveri. La *santità* è non solo nella comunione con Dio, ma nell'azione fra gli uomini.

d) La fiducia nel fatto che, nel mondo, non c'è nulla di eternamente corrotto e malvagio. Ogni cosa uscita dalle mani di Dio è suscettibile di trasformazione, rielaborazione e miglioramento.¹³ Il mondo è una benedizione, non una condanna. La responsabilità nella realizzazione del bene è nelle mani dell'uomo e della collettività.

e) L'accettazione della «tradizione» quale fondamento dell'azione e della legge quale traduzione concreta della morale ed espressione di un dovere.¹⁴

L'uso dello strumento biblico implica un ruolo fondamentale del ricordo e del racconto come mezzi di formazione: attraverso narrazioni allegoriche di fatti e personaggi, si cerca di facilitare la comprensione e l'apprendimento di valori e di linee di condotta appropriate alle diverse situazioni di vita. Ciò è dovuto, in misura non trascurabile, a un secondo cardine della trasmissione culturale in ambito ebraico: il valore della «pratica» rispetto all'adesione formale. L'ebraismo si configura, in questa logica, non solo come un riferimento di fede, ma un modo di concepire il

¹⁰ Deuteronomio 6, 5.

¹¹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, p. 81 e quello di Raffaella Di Castro, p. 159.

¹² Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, pp. 51-70.

¹³ È quanto è implicato nel complesso concetto ebraico di *teshuvà* (letteralmente «ritorno»): cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, pp. 63-66.

¹⁴ Per una prima introduzione di insieme a questi temi, vedere Amos Luzzatto (a cura di), *Cultura ed etica ebraica. Scritti scelti di Dante Lattes*, Bonanno, Acireale, Roma 2015. Per i singoli aspetti si rimanda al sito <http://www.ebraismoinpillole.it/>

mondo e la vita attraverso azioni e comportamenti, dettati da un insieme di norme e insegnamenti morali.

Questa è la base culturale delle diverse comunità che, al tempo stesso, fanno parte di società più ampie e ne condividono diritti e doveri, lingue e consuetudini. La stessa sopravvivenza dell'ebraismo sembra dipendere dalla sua capacità di definire e ridefinire se stesso nelle diverse situazioni storiche e geografiche, dalla sua disponibilità ad acquisire altre conoscenze e usanze senza assimilarsi, ma anzi salvaguardando l'unitarietà e la specificità dei suoi principi di riferimento.

Il complesso sistema di relazioni, costituito dalle comunità ebraiche nei diversi paesi, col mutare dei tempi e dei costumi, si è trovato ad affrontare i cambiamenti nei processi di socializzazione e di aggregazione, nella trasmissione dei valori, nei modelli di comportamento.

La costante ricerca e l'impegno per la continuità nel tempo di un sistema culturale, pur nelle sue variazioni, implica, non solo la conoscenza e la pratica delle proprie norme e tradizioni, ma anche una continua rielaborazione della propria identità, tra passato e presente. Da ciò derivano vari momenti di approfondimento e sistematizzazione, fortemente centrati sui testi sacri, in diverse fasi storiche.¹⁵

Dopo il *periodo biblico*, fino al secolo XIII, sono riconosciuti due periodi della storia ebraica con caratteristiche proprie, e specifiche anche per l'analisi dei processi educativi: il *periodo talmudico* (I-VII sec. e.v.) e il *periodo gheonico* (VII-XIII sec. e.v.).

¹⁵ Costante è, parallelamente, l'impegno degli ebrei in ambito educativo, con un'incidenza significativa sul piano delle competenze linguistiche. Su questo aspetto si rimanda ai seguenti lavori: Dante Lattes, *L'educazione presso gli ebrei*, in *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Borla, Torino 1970; Elio e Ariel Toaff, *L'educazione presso gli ebrei*, Vallardi, Milano 1971; *Education*, in *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972; Sofia Cavalletti, *L'educazione ebraica*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1977; Francesco Gioia, *Pedagogia ebraica dalle origini all'era volgare*, Carucci, Roma 1977; Sira Fatucci, «Il mondo si regge sul respiro dei bambini che studiano», *Rivista di scienze dell'educazione*, in corso di pubblicazione.

Nel periodo talmudico si ebbe la sistemazione di una grossa parte dell'elaborazione religiosa, giuridica ed educativa sviluppatasi anche in epoche precedenti.

Nel periodo gheonico, dall'appellativo del rettore, il *Gaon*, delle accademie rabbiniche per l'istruzione superiore, le *Yeshivot*, le scuole elementari, gradualmente diffuse, anche nella diaspora, furono rese ove possibile obbligatorie. Fu, però, soprattutto l'alta cultura ebraica ad avere un particolare splendore: per esempio in Spagna, dove la tradizione religiosa veniva fondendosi con gli studi filosofici estremamente sviluppati in quell'ambito (Maimonide¹⁶ ne è il più alto rappresentante); ma anche nelle accademie franco-tedesche, che avrebbero con il tempo assunto prestigio presso tutte le comunità ebraiche d'Europa e dato origine a studi e interpretazioni della Bibbia e del Talmud ancora oggi ritenuti fondamentali (in particolare quelli di Rashi).¹⁷

Con l'inizio delle Crociate, il radicalizzarsi dell'intolleranza da parte di entrambi i contendenti, cristiani e musulmani, con cui gli ebrei avevano convissuto, doveva avere conseguenze di enorme rilevanza nella vita e nella storia degli ebrei. Il susseguirsi di persecuzioni e di massacri, in tutta l'Europa, dalla fine del secolo XII, in momenti diversi da paese a paese, la limitazione progressiva delle libertà personali, la segregazione nei ghetti e le migrazioni coatte, a cui gli ebrei erano costretti, resero spesso difficile la prosecuzione di attività formative sistematiche e continuative.

¹⁶ Mosè Maimonide (Cordova 1135 - Il Cairo 1204), è noto in ambito ebraico con l'abbreviazione *Rambam*, sigla di Rabbi Mosheh ben (figlio di) Maimon. Fu filosofo, medico alla corte del sultano e giurista ebraico. Il suo pensiero rappresenta il più alto livello speculativo raggiunto dall'ebraismo medievale. Tra le sue opere più importanti vi sono il *Mishné Torà*, codice di halakhà (giurisprudenza ebraica), e *La Guida dei perplessi*, opera filosofica in cui cerca di coniugare il pensiero greco, in particolar modo di Aristotele, con la Torà e il Talmud.

¹⁷ Rashi (Troyes, 1040-1105), acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, è stato un rabbino medievale francese. È considerato uno dei più famosi commentatori medievali della Torà, il «padre» di tutti i commentari talmudici che seguirono.

Tale situazione, fortunatamente interrotta da periodi più o meno lunghi di relativa pace, determinò uno sviluppo dell'educazione anche in funzione della sopravvivenza culturale del gruppo e, a volte, un uso della tradizione a conforto delle sofferenze. Le accademie rabbiniche continuarono comunque a mantenere il loro carattere di centri di studio, nei periodi e nei luoghi dove ciò fu possibile. Non mancarono interessanti tentativi di approfondimento del pensiero ebraico e la nascita di veri e propri movimenti culturali e religiosi: ad esempio, nel XVIII-XIX secolo, in Polonia e in Russia, il *chassidismo*, fondato dal rabbino Israel Baal Shem Tov, con l'intento di diffondere lo studio della Cabbalà e della mistica ebraica. Sempre, nel XVIII secolo, in Germania e nei paesi limitrofi, il filosofo tedesco Mosè Mendelssohn fondò l'*haskalà*, il cosiddetto illuminismo ebraico, tendente a ricercare una maggiore integrazione tra la tradizione culturale ebraica e quella dei paesi in cui gli ebrei stessi vivevano, a vantaggio della modernità, della razionalità e dell'uguaglianza dei diritti.

Il «popolo ebraico», pur mantenendo gli elementi comuni di religione, cultura e tradizioni, risulta trasformato in un'entità variamente connotata, in ragione dei diversi luoghi di insediamento; sperimenta e vive, quindi, l'appartenenza alla propria collettività e contemporaneamente a quella più ampia nella quale è inserito.

Tale condizione non è pacifica ed è caratterizzata da ostilità del mondo circostante che sfociano spesso in discriminazioni, persecuzioni, violenze; sugli originari pregiudizi di carattere teologico si innestano altre discutibili motivazioni e argomentazioni.¹⁸

Non ci soffermeremo, in questa sede, su questi aspetti, quanto sul processo di acculturazione, in parte reciproca,

¹⁸ Sulle diverse argomentazioni a giustificazione delle ostilità verso gli ebrei cfr. il saggio nel presente volume di Daniele Garrone, pp. 91-113, e Id. (a cura di), *Ebraismo. Guida per non ebrei*, Claudiana, Torino 2019. Per ciò che attiene il mondo islamico, oltre al saggio, nel presente volume, di Fiona Diwan, pp. 217-257, vedere Robiatio Bendaud, *La stella e la mezzaluna*, Guerini, Milano 2018.

che gli ebrei vivono con le popolazioni non ebraiche. Il seguente paragrafo descrive le caratteristiche di questo processo nel corso del 1800 e 1900.

3. La genesi e lo sviluppo dell'idea di nazione

La genesi dell'idea di «nazione ebraica», nel senso politico e moderno dell'idea stessa di nazione, si definisce tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento – a fronte della persistenza di discriminazioni, persecuzioni, uccisioni – come affermazione identitaria in forma analoga a quella sviluppata nella società e nella cultura politica occidentale.

Nel corso del lungo processo che, dai primi editti sulla «tolleranza» nel Settecento, avrebbe portato alle costituzioni liberali e al riconoscimento, nel mondo occidentale, di pieni diritti di cittadinanza agli ebrei, si sarebbero, anche per questo, consumati innumerevoli misfatti: da aggressioni verbali a false accuse, da varie forme di discriminazione a stragi vere e proprie.

Nell'Ottocento, le varie comunità dovevano ulteriormente differenziarsi, nel confronto con l'evoluzione del dibattito identitario in ambito ebraico. Nella sua ampia ricostruzione dell'antisemitismo, Leon Poliakov¹⁹ apre una questione che appare ora – a circa cinquanta anni di distanza dalla prima pubblicazione delle opere a cui si fa riferimento in nota – acquisita: l'evoluzione culturale dell'ebraismo è il risultato di un complesso e lungo processo di tutela e salvaguardia della propria identità, non esente da «intrecci» di vario genere, tra cui matrimoni, conversioni, cooptazioni, diverse forme di proselitismo.

Il nuovo indirizzo di pensiero, il sionismo,²⁰ che poneva il diritto all'«autoemancipazione» del popolo ebraico,

¹⁹ Léon Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, (1961), La Nuova Italia, Firenze 1974.

²⁰ Cfr., nel presente volume, il saggio di Claudio Vercelli, pp. 181-193.

inizialmente minoritario, si sarebbe a mano a mano affermato: prima presso le comunità che vivevano in luoghi in cui erano più accentuati ostilità e pregiudizi, successivamente come movimento diffuso e teso alla rinascita culturale del popolo ebraico.

Con il sionismo e, tramite scelte, decisioni, azioni non necessariamente coerenti e uniformi tra di loro, si determinano, nel tempo, due configurazioni dell'ebraismo: la prima legata al recupero di un'identità nazionale, nell'ambito di Israele; la seconda di ridefinizione identitaria nella permanenza in altri paesi, dei quali si condivide la cittadinanza e la cultura.²¹

La nascita di Israele, tra l'altro, dà luogo alla riapertura di significative domande su chi sia «ebreo», in che misura tale definizione debba essere fondata esclusivamente sulla tradizione religiosa o debba tener conto anche di un legame affettivo ed esperienziale.²²

La forma ideologica specifica data dagli ebrei alla loro azione e alla loro organizzazione socio-politica, oltre a promuovere la nascita di uno Stato ebraico, favorisce in tutto il mondo ebraico il collegamento del passato e della tradizione con la modernità.²³ Il «sionismo» definisce e pro-

²¹ Con la nascita dello Stato di Israele, il problema di come tenere conto delle diversità sviluppatasi in ambito ebraico è fortissima e dà luogo a un'interessante analisi, oggi tradotta anche in italiano: Eliezer Ben Raphael, *Chi è ebreo? Cinquanta saggi rispondono*, (1958), Bonanno, Acireale Roma 2014.

²² Un utile inquadramento del problema, in riferimento al rapporto tra istituzioni religiose e pubblici poteri, prima della nascita di Israele, è dato, tra gli altri, dai seguenti libri: Anna Foa, *Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento*, Laterza, Bari 2009; Esther Benbassa e Aron Rodrigue, *Storia degli ebrei sefarditi*, (2002), Einaudi, Torino 2004; Marina Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, Carocci, Roma 2014. Per la stessa questione dopo la nascita di Israele, vedere: Shmuel N. Eisenstadt, «La politica israeliana e la tradizione politica ebraica», *Rassegna italiana di sociologia*, n. 2, 1988, pp. 175-209. Sono interessanti, a questo riguardo, anche i saggi raccolti in: Roberto Della Rocca e Federica Francesconi (a cura di), «Ebraismo e sionismo tra universale e particolare», *La Rassegna mensile di Israel*, n. 1, gennaio-aprile 2005.

²³ Per una ricostruzione di ampio respiro, cfr. Georges Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale (1860-1940)*, 2 voll., Einaudi, To-

muove un contenuto politico-culturale di enorme spessore nel connotare in forma nuova l'ebraismo, nel ventesimo e ventunesimo secolo.

La fisionomia di questo fenomeno, che si colloca all'interno della famiglia dei nazionalismi politici ottocenteschi, è quella di un'esperienza politica che ha prefigurato prima e forgiato poi un'identità inedita. Dopo l'elaborazione dei decenni precedenti, questa identità si realizza poco prima della fine della Seconda guerra mondiale, non con l'atto di nascita formale dello Stato di Israele (nel 1948) o il deliberato delle Nazioni Unite (nel 1947), ma con le decisioni assunte sulla fisionomia dello Stato ebraico (nel 1942).

Le vicende politiche, che conducono dalla nascita formale di un'idea e di un movimento alla sua configurazione come entità compiuta, sono caratterizzate dallo scontro e dal confronto tra personalità forti e tra modelli di società. Il sionismo assume diverse connotazioni politiche che, con la nascita dello Stato ebraico, daranno luogo a diverse modalità di intenderne la natura, la forma giuridica, la struttura istituzionale.

La ricostruzione delle dinamiche interne al dibattito sul sionismo evidenzia il peso della relazione – da ridefinire, dopo secoli dalla scomparsa dell'antico Stato ebraico – tra fede religiosa e sfera pubblica, cioè tra valori condivisi e forma delle istituzioni, organizzazione del lavoro, sistema sociale complessivo. I temi di dibattito sono molteplici: quale debba essere la lingua nazionale, quale modello economico e societario assumere, quale sistema urbano e dei servizi, come promuovere l'insediamento nel territorio e la distribuzione delle popolazioni, quali legami definire con le popolazioni locali già presenti, come configurare la rappresentanza democratica e i diritti della cittadinanza. In questo quadro si colloca la dinamica educativa, legata alla costruzione dell'«ebreo nuovo» e, in particolare, ai legami tra questo e le proprie società di provenienza.

rino 2007. Per una ricostruzione del sionismo in Italia dopo la Shoah, vedere Mario Toscano, *La «porta di Sion»*, il Mulino, Bologna 1990.

La storia del sionismo prima della nascita di Israele è la storia complessa di come si ricostruisce un'identità culturale, fondata sul ritorno in un territorio «originario», ma non più come esperienza remota. Lo storico Georges Bensoussan individua tre presupposti: il primo riguarda la dimensione della storia; il secondo la percezione del proprio ruolo storico; la terza il profilo culturale degli attori di cui gli ebrei intendono documentare gli eventi e le scelte.²⁴

Per quanto riguarda la prima questione, come ha riconosciuto lo storico Yosef Hayim Yerushalmi,²⁵ con l'abbandono dei ghetti, gli ebrei escono da una dimensione di sola memoria come elemento identitario e cominciano a pensarsi nella storia, a misurarsi con le vicende del proprio tempo anche partecipandovi.

Per quanto riguarda la seconda questione, gli ebrei fuori dai ghetti sono attori della storia come gli altri, e la riflessione nel proprio ambito esula dalle sole questioni interne al gruppo.

Per ciò che riguarda la terza questione, si evidenzia come il sionismo abbia stretti legami con l'idea di tradizione, con il tema della continuità, ma anche con l'idea che le identità e le culture si definiscono e ridefiniscono nella storia e nel farsi della storia.

Il sionismo si caratterizza, infatti, non come un'idea consolidata e prescritta, ma come risultato di un lungo confronto sia con l'esterno sia con l'interno delle comunità ebraiche, sviluppatasi con differenze sostanziali l'una dall'altra.

Per l'insieme di questi fattori, nel corso della storia più recente, la peculiarità della condizione esistenziale ebraica appare basata sul confronto continuo con la diversità, in una permanente tensione verso il superamento di possibili incomprensioni.

²⁴ Cfr. Georges Bensoussan, *Il sionismo*, cit.

²⁵ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakbor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze 2011.

Nel corso del Novecento, un tragico evento avrebbe ulteriormente e fortemente marcato l'identità ebraica moderna: la Shoah, il tentato sterminio di tutti gli ebrei.

4. *La Shoah*

Nel 1938, in Italia, furono adottati una serie di decreti che miravano alla persecuzione degli ebrei. In particolare, il d.l. 5 settembre 1938, n. 1390 introduceva i «provvedimenti per la difesa della razza nella scuola fascista», tra i quali vi era l'espulsione degli insegnanti di «razza» ebraica e il divieto di iscrizione a scuole di qualsiasi ordine e grado per gli studenti ebrei. Il successivo d.l. 17 novembre 1938, n. 1728 stabiliva i criteri per individuare gli appartenenti alla «razza» ebraica e tracciava una netta distinzione con gli altri cittadini, definiti di «razza ariana».

Venivano anche dichiarati nulli i matrimoni tra i cittadini di razza ariana e le persone appartenenti ad altre «razze» (cittadini italiani ebrei, cittadini e sudditi delle colonie).²⁶

Parallelamente, in Germania, si andavano rafforzando l'ideologia e il potere di quel nazismo e razzismo che porterà alla morte di milioni di persone in Europa. Tra queste, sei milioni sono ebrei.

Una delle cose sconvolgenti è che l'idea delle discriminazioni e dell'annientamento del popolo ebraico, nel XX secolo, si sviluppa in Europa, nel continente dell'Illuminismo, dei valori di «libertà, uguaglianza, fratellanza», dell'autodeterminazione dei popoli, dello Stato di diritto, cioè nel continente che ascrive a sé i valori fondamentali della democrazia.²⁷ La Shoah trova la sua realizzazione concreta in Germania, un paese che ha contribuito in modo

²⁶ Cfr. Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah*, 5 voll., Utet, Milano 2005-2006.

²⁷ Per un'attenzione specifica al rapporto tra ebraismo e società europea, cfr. Michele Battini, *La Shoah: dentro e fuori la storia*, in Saul Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah*, Donzelli, Roma 2007, pp. 3-15.

decisivo alla filosofia, alla letteratura, alla musica, all'arte. Lo sterminio è l'applicazione programmata della scienza, dalla quale si attendeva piuttosto un decisivo sviluppo delle condizioni di vita e di lavoro di molte popolazioni. Ad esso hanno collaborato, non solo gli ideatori del crimine, coloro che ne avevano posto le basi ideologiche, ma vari «autori», tedeschi e di altri paesi occupati, con una moderna e terribile divisione del lavoro tra «specialisti» diversi: ingegneri, medici, biologi, tecnici, progettisti, impegnati nel fornire ai carnefici i mezzi più raffinati per lo svolgimento del loro compito.

La Shoah resta, anche per questo, un evento che incide su tutta la cultura e l'identità europea. Per gli ebrei è un passaggio che riguarda, non solo i pochi superstiti, ma anche le generazioni successive e il gruppo nel suo insieme.²⁸

Dopo la Shoah, l'ebraismo europeo, depauperato di molte delle sue risorse umane, ha faticato a ritrovare una propria originale elaborazione identitaria, fondata sulla salvaguardia della propria specificità e la partecipazione civile in un contesto democratico più ampio.²⁹

Oggi, dopo oltre settanta anni dall'apertura dei cancelli di Auschwitz, la possibilità di nuove tragedie non è esaurita. Resta una relazione ineludibile tra la memoria di quell'evento tragico e la percezione di un costante pericolo, come fattori che agiscono sulle coscienze e sulle dinamiche della costruzione identitaria. La convinzione di «potersi e doversi difendere» ha assunto un carattere addirittura di «valore» tra gli ebrei.

Da ciò il rafforzamento dei due processi, già presenti – come accennato nel paragrafo precedente – prima della Shoah, ma che ora assumono maggiore pregnanza: la ricerca di ridefinizione di sé in contesti nazionali di cui si ha la cittadinanza; l'opzione, attraverso il «sionismo», della costruzione di un'entità statale specifica, come

²⁸ Cfr. Raffaella Di Castro, *Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella terza generazione*, Carocci, Roma 2008.

²⁹ Anna Rossi-Doria, *Il conflitto tra memoria e storia. Appunti*, in Saul Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah*, cit., pp. 59-71

condizione per la propria liberazione da ogni forma di discriminazione.

L'idea di nazione, nel senso moderno del termine, e la stessa nascita di Israele – come si è già osservato – traggono la loro origine dalla dinamica che aveva accompagnato, durante l'Illuminismo e poco prima, lo sviluppo di una coscienza politica indipendente dalle forme di identità religiosa e, successivamente, l'affermarsi dell'idea della separazione politico-istituzionale tra Stato e Chiese.³⁰

Lo sviluppo di un'autodeterminazione nazionale, con il sionismo – che ha connotazioni diverse, religiose e laiche –, apre un problema inedito: la nascita di Israele inaugura infatti una differenziazione tra ebrei che, in tale paese, godono di sovranità, residenza e cittadinanza ed ebrei della diaspora che beneficiano delle stesse condizioni negli Stati in cui vivono. È questa la ragione per la quale si è voluto precisare la fondamentale differenza tra «nazionalità» e «cittadinanza»: gli ebrei posseggono, in genere, la cittadinanza dei paesi di residenza, mentre la loro nazionalità ha un contenuto composito, fatto al tempo stesso dell'appartenenza al popolo ebraico e di quella al popolo con cui condividono altre parti di storia, lingua, aspirazioni, forme di convivenza.

Gli ebrei, nel corso di una lunga storia, che si è cercato di ripercorrere nei suoi caratteri essenziali, hanno subito umiliazioni come singole persone, come appartenenti a una comunità, come gruppo religioso, come popolo. Si sono trovati, in diversi periodi e in molti luoghi, a dover difendere la loro caratterizzazione, la loro tradizione, la loro cultura, la loro religione. Hanno visto negato il valore della loro specificità, sono stati denigrati, disprezzati, isolati e, infine, perseguitati al fine di distruggerli come popolo. Dopo la

³⁰ Cfr. Silvia Berti (a cura di), *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto De Spinoza*, Einaudi, Torino 1994. Il testo, attribuito in modo arbitrario a Spinoza, viene indicato dalla curatrice come uno dei testi che hanno dato un contributo significativo alle idee ispiratrici della Rivoluzione francese e, in particolare, alla necessità di concepire la forma moderna dello Stato, in ragione di una netta separazione tra potere temporale e potere spirituale.

Shoah, tuttavia, nelle democrazie, al di là del persistere di episodi di intolleranza, gli ebrei godono di un riconoscimento formale, giuridico e sociale.

Tale condizione, legata ai diritti propri della cittadinanza, non riguarda d'altronde solo questa piccola minoranza. La sfida della democrazia, infatti, è quella di regolare la convivenza tra sensibilità e identità diverse, a volte in contraddizione e conflitto radicale tra loro, quasi sempre plurime nei propri riferimenti di valore e di modi di essere.

Il futuro dipende da dinamiche e processi complessi: non può essere prefigurato semplicemente in termini di crescita che, in sé, non è condizione per un'effettiva giustizia ed equità. Migliori condizioni di vita, di istruzione, di sicurezza sociale non sono il risultato «naturale» della maggiore efficienza e capacità dei sistemi produttivi. Una società che pretende di ignorare i propri limiti e le proprie possibilità è destinata a generare distruzione.

La Shoah è un evento traumatico che incide oggi sull'identità ebraica³¹ e, nel contempo, propone diversi interrogativi sul futuro di tutti: una democrazia egualitaria e sostenibile non è garantita – come già detto – da un approccio fondato sulle sole variabili economiche; esige un'elaborazione culturale che fornisca, nella inevitabile diversità delle posizioni, un riferimento etico su cui poggiare forme di scambio, di reciprocità, di riconoscimento, di rispetto, di accettazione delle differenze. La riflessione sulla Shoah può contribuire a una seria riflessione sulle relazioni interculturali, per superare incomprensioni, integralismi, lotte di potere. Solleva quesiti e suscita emozioni, rispetto a cambiamenti troppo rapidi per non generare incertezze.

³¹ Rispetto al tema, cfr., tra gli altri, Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéofobie*, Mille et une nuits, Parigi 2002. Per una riflessione più generale, vedere: Albert Memmi, *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti della differenza*, (1982), Costa & Nolan, Genova 1989; Michel Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, (2000), Il Saggiatore, Milano 1993, Amos Oz, *Contro il fanatismo*, (2002), Feltrinelli, Milano 2004; per un'analisi recente, Gadi Luzzatto Voghera, *Antisemitismo*, Einaudi, Milano 2018 e, nel presente volume, *Antisemitismo in Italia oggi: studi e dati*, pp. 15-22. Sul sito del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, è reperibile un'ampia documentazione (<https://www.cdec.it/>).

5. Dopo la nascita di Israele

Israele ha accolto popolazioni di comunità molto diverse, dando vita a un complesso processo di integrazione e a una nuova connotazione dell'ebraismo stesso, in ragione non solo della varietà delle popolazioni, ma anche di un inedito percorso di ridefinizione culturale.

Dopo la Shoah, tra il 1950 e il 1970, la cacciata o la fuga della quasi totalità degli ebrei dei paesi arabi³² ha prodotto la scomparsa dell'ebraismo sefardita. Più di recente, ebrei residenti nell'ex blocco socialista hanno lasciato i loro paesi d'origine, decretando la fine di una parte della cultura ebraica mitteleuropea; in questi paesi erano infatti privati della possibilità di esprimere la loro cultura e discriminati in ragione della loro presunta – in base alla confusione tra «cittadinanza» e «nazionalità» – «cittadinanza ebraica», in alcuni paesi addirittura indicata per iscritto sui loro documenti di identità.

La maggior parte di tali popolazioni sono confluite in Israele, dando luogo a un graduale e straordinario amalgama di integrazione sociale, di rafforzamento di legami, al tempo stesso comuni e differenti. Tale percorso, nella costruzione del nuovo Stato, ha riguardato credenti e laici.

Rispetto a quest'ultima distinzione è essenziale, soprattutto in ambito ebraico, chiarire con precisione i termini usati.

La parola «laicità» appare, oggi più che nel passato, densa di implicazioni storicamente connotate e politicamente attive nell'attuale contesto politico e sociale. «Laico», si legge sul *Dizionario della lingua italiana* di De Mauro,³³ è colui «che non appartiene al clero», «che non ha alcun grado nella gerarchia della Chiesa cattolica», «che auspica l'autonomia da qualsiasi forma di ingerenza ecclesiastica», «che dichiara programmaticamente la propria autonomia rispetto a qualsiasi dogmatismo ideologico». Sem-

³² Cfr., nel presente volume, il saggio di Fiona Diwan, pp. 217-257.

³³ Tullio De Mauro, *Dizionario*, cit.

pre secondo tale dizionario, «ateo» è «chi nega l'esistenza di Dio». Partendo da questo chiarimento, è possibile stabilire due diverse relazioni tra termini antitetici: tra «ateo» e «credente», per indicare due modi antagonisti di porsi di fronte alla fede; tra «laico» e «clericale», per indicare due modi antagonisti di porsi di fronte al governo della società civile.

Si può essere, paradossalmente, atei e clericali, non essendo dei credenti, ma ritenendo che le religioni o le ideologie debbano stabilire i valori di riferimento e le modalità di regolazione dei fatti di interesse pubblico. Analogamente si può essere credenti e laici, ritenendo che la dimensione della fede abbia un proprio legittimo ambito d'azione, ma che la società debba essere regolata sulla base di convenzioni che tengano conto delle diverse sensibilità.

Le definizioni possono contribuire alla lettura di alcuni processi in atto. Sono in discussione, in Italia, le regole della separazione tra Stato e Chiesa e dei reciproci ambiti d'azione. Ciò vale in questa circostanza come in altre, relative all'utilizzo delle risorse fiscali, all'acquisizione dell'otto per mille, alle erogazioni connesse con l'insegnamento della religione nelle scuole, all'uso del denaro pubblico nelle forme possibili della sussidiarietà.

Il problema riguarda tutto il mondo occidentale. La società politica appare, infatti, confusa nel complesso gioco delle alleanze e degli interessi. Due sono oggi i problemi di maggiore rilievo e di potenziale conflitto: quello delle forme di controllo, da parte delle istituzioni, su materie che non c'entrano con la fede, ma con la gestione della cosa pubblica, da parte di soggetti privati, religiosi o laici che partecipano all'erogazione di servizi. L'altro è quello delle scelte normative e regolative di tutte le questioni «eticamente» sensibili, dall'aborto alla procreazione assistita, dalle cellule staminali a ogni altra questione analoga.

L'idea del rispetto per la coscienza di ogni persona o comunità è caratterizzata da una dinamica, non sempre chiara, tra interessi particolari e la ricerca di una visione condivisa delle relazioni sociali e delle funzioni dello Stato. Il rispetto stesso si fonda sul riconoscimento delle comuni

basi etiche della vita e del suo significato ultimo e richiede un ampio e delicato margine d'azione affinché ciascuno possa seguire i propri impegni morali, senza che la supremazia di un credo sovrasti gli altri, sia sul piano giuridico sia nella definizione delle regole comuni della convivenza. Un'insospettabile studiosa liberale, quale Martha Nussbaum, arriva persino a criticare la laicità stessa, nelle sue forme estreme, così dichiarando, in una recente intervista:

[...] la laicità mi colpisce sfavorevolmente perché mette troppa pressione sui cittadini religiosi affinché facciano o subordinino i loro impegni religiosi. Quanto alla separazione, ritengo che essa sia un valore derivato, non primario [...].³⁴

Il problema della laicità è in atto anche in Israele, sin dalla sua nascita. Dato il cammino che ha portato gli ebrei a riproporre il valore della propria identità nazionale, appare comprensibile la dinamica, tuttora in corso, per affermare, appunto, la laicità del proprio Stato. La disciplina complessa tra istituzioni e confessioni religiose, evolutasi nelle sue implicazioni politiche, sociali e culturali, appare, in questa logica, suscettibile di interessanti sviluppi.³⁵ In ambito culturale, un ruolo fondamentale è dovuto al rinnovamento e all'utilizzo della lingua: strumento di identificazione collettiva non più legata alla sola dimensione religiosa.

Il caso della rinascita della lingua ebraica, soprattutto dopo la creazione dello Stato di Israele, costituisce un aspetto di straordinario interesse sull'evoluzione recente delle forme identitarie moderne. Eliezer Ben Yehuda (1858-1922), il redattore di un monumentale *Dizionario ebraico*, intuisce che solo attraverso l'uso di una lingua comune è possibile rifondare la nazione ebraica, ricostruire il sistema di relazioni con cui i singoli possono fare propri

³⁴ Martha Nussbaum, «Intervista a cura di A. Ambrosi, I diritti di chi crede», *La Repubblica*, 24 aprile 2008, p. 47.

³⁵ Cfr. Enzo Campelli, *Tra uguaglianza e preferenza. L'istituto della cittadinanza nel sistema giuridico israeliano*, Giuntina, Firenze, in corso di pubblicazione.

i caratteri essenziali dell'ebraismo.³⁶ Partendo dall'ebraico antico ne rinnova dunque la sintassi, forgia nuove parole, elabora una grammatica.

La lingua ebraica, nel ventesimo secolo, ritorna dunque a essere lingua d'uso. Acquisita progressivamente da un numero esteso di persone diventa un altro fattore unificante tra ebrei nelle diverse parti del mondo, indipendentemente dalla loro cittadinanza.

Con l'uso dell'ebraico, la stessa letteratura evolve e si trasforma sul piano dei contenuti: ai testi importanti di scrittori della diaspora, che scrivevano e scrivono nelle lingue dei propri paesi, si aggiunge la letteratura in ebraico che viene tradotta nelle lingue più diverse.

Se gli usi linguistici giocano una particolare funzione nella definizione della persona e della sua (o delle sue) comunità di appartenenza, il lavoro è un ulteriore fattore identitario che condiziona varie attività e decisioni della vita:³⁷ sono superate le limitazioni professionali che in passato hanno costretto gli ebrei a specifiche professioni e hanno dato luogo a insensate illazioni sul «particolare» rapporto degli ebrei con il denaro.³⁸ Gli ebrei entrano dunque progressivamente a far parte di strati sociali dai quali erano esclusi.³⁹ Non a caso, con la nascita di Israele, si afferma l'idea che l'ebreo possa e debba accedere a ogni classe sociale, mestiere e professione.⁴⁰

³⁶ Cfr. su quest'aspetto Georges Bensoussan, *Il sionismo*, cit., pp. 479-529.

³⁷ Sulla funzione del lavoro nella costruzione dell'identità nazionale, vedere Silvio Lanaro, *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia (1870-1925)*, Marsilio, Venezia 1979.

³⁸ Cfr. la critica di Jacques Le Goff, *La borsa o la vita*, (1986), Mondadori, Milano 1992. Su questo tema, si rimanda al saggio, nel presente volume, di David Bidussa, pp. 127-153.

³⁹ L'idea di una presenza degli ebrei in tutte le classi sociali è indicata tra le aspirazioni di molti padri fondatori del sionismo. Cfr. in particolare Theodor Herzl, *Lo stato ebraico*, (1886), Il Nuovo Melangolo, Genova 2003; Leon Pinsker, *L'autoemancipazione ebraica*, (1882), Il Nuovo Melangolo, Genova 2004.

⁴⁰ Sul rapporto tra comunità ebraica e lavoro, vedere l'interessante analisi svolta a Roma da Anna Palagi, *Etica del lavoro e comportamento*

Lo sviluppo culturale degli ebrei appare legato a una esperienza collettiva che deve essere assimilata ed elaborata nelle sue molteplici forme, in ragione di eventi remoti e di fatti recenti. A ciò contribuisce, oltre alla letteratura, l'insieme delle arti e di tutte le altre forme espressive.⁴¹

Le sinagoghe vedono la crescita di motivi e rappresentazioni iconiche. Tra i motivi ornamentali che compaiono con maggiore frequenza vanno ricordati: la *menorah* (candelabro a sette bracci), le tavole della Legge, gli utensili del Tempio, le due colonne salomoniche, la corona, le lettere dell'alfabeto ebraico, motivi floreali e geometrici.⁴²

La musica, se in larga misura subisce le influenze dei contesti in cui si sviluppa, si caratterizza in forma specifica secondo tre forme: la musica liturgica, o *chazzanut*, propria del canto sinagogale, la musica folcloristica e la musica d'arte che, dopo l'emancipazione, vede una partecipazione ebraica di estremo rilievo. Nella fase iniziale dello Stato di Israele, la musica ha un fondamento laico ed è permeata da una forte connotazione ideologica.⁴³

Le forme dell'arte, assumendo la funzione di componente integrativa dell'identità ebraica, evidenziano la progressiva differenziazione tra Israele e la diaspora. In Israele, la costruzione dello Stato pone l'esigenza di fissare simboli e manifestazioni della «religione civile» di un popolo che

sociale, Tesi di laurea, Università di Roma, Facoltà di sociologia, Roma 1986.

⁴¹ Non sarà possibile, in questa sede, soffermarsi su tutte le molteplici manifestazioni artistiche. Non viene aperta, inoltre, l'altra importante questione della partecipazione ebraica allo sviluppo delle scienze sociali, psicologiche e delle discipline di carattere scientifico e tecnologico. La partecipazione degli ebrei allo sviluppo di queste discipline non si connota tuttavia come ebraica in senso stretto.

⁴² Elena Romero Castellò, Uriel Macias Kapon, *Gli ebrei e l'Europa*, (1994), Fenice, Milano 2000, p. 138.

⁴³ Cfr. Andrea Gottfried, *Musica d'Israele. Un'esperienza di vita*, Proedi Editore, Milano 2006. L'Autore accenna, tra l'altro, a come il ballo popolare fosse caldeggiato dai Padri fondatori di Israele, in quanto forma di incontro tra persone e gruppi di diversa provenienza geografica e culturale.

ha recuperato la sua sovranità.⁴⁴ Nella diaspora, rimangono fondanti elementi identitari la religione e il trauma subito con la Shoah;⁴⁵ ad essi si viene ad aggiungere il legame ineludibile con Israele. Sempre attuale resta l'esigenza di rielaborare la propria identità nel rapporto di convivenza con altre comunità.

6. Per concludere

Riprendendo i termini adottati, si può sostenere che la «nazione ebraica» – quale complesso di persone accomunate da religione, riti, tradizioni, storia, lingua, cultura –, nel corso dei secoli, si è legata fortemente anche alla «nazione di residenza» nella quale gli ebrei stessi si sono trovati a vivere, dando luogo a una condivisione di lingua, storia, destini con persone e comunità diverse. La stessa natura ed esistenza degli ebrei risulta quindi essere nel contempo legata al gruppo di origine e a quello più ampio di coloro che vivono nello stesso territorio. Tale processo di incontro – che possiamo definire di «transazione» continua⁴⁶ – con altre tradizioni e storie, frutto di scambi, conoscenze e «contaminazioni» reciproche, procede parallelamente alla salvaguardia della propria specificità e identità.

L'ebraismo, prima della Shoah e della nascita di Israele, si caratterizza, sul piano identitario, per una connotazione quasi esclusivamente religiosa. In seguito, le componenti della storia e dell'esperienza collettiva – sempre presenti nel corso dei secoli, ma meno incisive e condivise – assumono un ruolo complementare rispetto alla fede.

⁴⁴ Su questo tema, e per i riferimenti bibliografici, si rimanda a Emilio Gentile, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2001. In relazione a Israele, vedere anche Avishai, Margalit, *Volti d'Israele*, (1998), Carocci, Roma 2001.

⁴⁵ Avishai Margalit, *L'etica della memoria*, (2002), il Mulino, Bologna 2006.

⁴⁶ Cfr. Arthur F. Bentley, John Dewey, *Knowing and the Known*, The Beacon Press, Boston 1949.

Da questo deriva una differenziazione tra ebrei residenti in Israele ed ebrei nella diaspora. Nel primo caso, un processo di *nation building* deve regolare i rapporti tra Stato laico e comunità religiose, valori tradizionali e principi democratici. Il processo di secolarizzazione, in Israele, è tuttora in corso: la componente religiosa è infatti fonte di valori che contribuiscono alla natura e alla forma dello Stato, così come ai modi di convivenza civile. Nel secondo caso, cioè nella diaspora, la storia degli ebrei, in condizioni di democrazia, pur mantenendo una propria specificità, è – come già detto – intimamente legata alle vicende della collettività più ampia.

Per tutti i motivi sopra indicati, la riflessione sull'esperienza degli ebrei è interessante da decodificare rispetto ai temi generali dell'identità, della cultura, delle relazioni con le istituzioni, con altre comunità e persone di tradizioni diverse. Come infatti scrive il sociologo e filosofo Zygmunt Bauman, il problema, oggi, in Europa, non è solo degli ebrei:

Molti dei nostri contemporanei sono stranieri, sappiamo e capiamo poco delle loro vite. Assumiamo che, ove comunichiamo con loro dovremmo superare la mutua incomprensione, un ostacolo che scaturisce dalla poca chiarezza, o forse impenetrabilità dei segni che denotano le intenzioni di ciascuno.⁴⁷

BIBLIOGRAFIA

Education, in *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1972.

Michele Battini, *La Shoah: dentro e fuori la storia*, in Saul Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah*, Donzelli, Roma 2007, pp. 3-15.

Zygmunt Bauman, «Strangers: The Social Construction of Universality», *Telos*, n. 78, 1988-89, pp. 7-43, p. 7.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, «Strangers: The Social Construction of Universality», *Telos*, n. 78, 1988-89, pp. 7-43, p. 7. Sul tema, vedere anche: Id., *Visti di uscita e biglietti di entrata*, (1988), Giuntina, Firenze 2014.

- Id., *Visti di uscita e biglietti di entrata*, (1988), Giuntina Firenze 2014.
- Eliezer Ben Raphael, *Chi è ebreo? Cinquanta saggi rispondono*, (1958), Bonanno, Acireale, Roma 2014.
- Esther Benbassa e Aron Rodrigue, *Storia degli ebrei sefarditi*, (2002), Einaudi, Torino 2004.
- Robiati Bendaud, *La stella e la mezzaluna*, Guerrini, Milano 2018.
- Georges Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale (1860-1940)*, 2 voll., Einaudi, Torino 2007.
- Arthur F. Bentley, John Dewey, *Knowing and the Known*, The Beacon Press, Boston 1949.
- Silvia Berti (a cura di), *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto De Spinosa*, Einaudi, Torino 1994.
- Marina Caffiero, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, Carocci, Roma 2014.
- Enrico Campelli, *Tra uguaglianza e preferenza. L'istituto della cittadinanza nel sistema giuridico israeliano*, Giuntina, Firenze, in corso di pubblicazione.
- Enzo Campelli, *Comunità va cercando ch'è sì cara*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah*, 5 voll., Utet, Milano 2005-2006.
- Sofia Cavalletti, *L'educazione ebraica*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1977.
- Tullio De Mauro, *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Torino 2000.
- Sergio Della Pergola, *Il futuro delle comunità ebraiche*, Conferenza al Teatro Parenti, Milano 15 maggio 2019, <https://www.mosaico-cem.it/vita-ebraica/festeeventi/il-futuro-delle-comunita-ebraiche-secondo-sergio-della-pergola>.
- Roberto Della Rocca, *Con uno sguardo alla luna*, Giuntina, Firenze 2015.
- Id. e Federica Francesconi (a cura di), «Ebraismo e sionismo tra universale e particolare», *La Rassegna mensile di Israel*, n. 1, gennaio-aprile 2005.

- Raffaella Di Castro, *Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella terza generazione*, Carocci, Roma 2008.
- Shmuel N. Eisenstadt, «La politica israeliana e la tradizione politica ebraica», *Rassegna italiana di sociologia*, n. 2, 1988, pp. 175-2009.
- Sira Fatucci, «Il mondo si regge sul respiro dei bambini che studiano», *Rivista di scienze dell'educazione*, in corso di pubblicazione.
- Anna Foa, *Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento*, Laterza, Bari 2009.
- Daniele Garrone (a cura di), *Ebraismo. Guida per non ebrei*, Claudiana, Torino 2019.
- Emilio Gentile, *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2001.
- Francesco Gioia, *Pedagogia ebraica dalle origini all'era volgare*, Carucci, Roma 1977.
- Andrea Gottfried, *Musica d'Israele. Un'esperienza di vita*, Proedi Editore, Milano 2006.
- Theodor Herzl, *Lo stato ebraico*, (1886), Il Nuovo Melangolo, Genova 2003.
- Silvio Lanaro, *Nazione e lavoro. Saggio sulla cultura borghese in Italia (1870-1925)*, Marsilio, Venezia 1979.
- Dante Lattes, *L'educazione presso gli ebrei, in Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Borla, Torino 1970.
- Jacques Le Goff, *La borsa o la vita*, (1986), Mondadori, Milano 1992.
- Amos Luzzatto (a cura di), *Cultura ed etica ebraica. Scritti scelti di Dante Lattes*, Bonanno, Acireale, Roma 2015.
- Gadi Luzzatto Voghera, *Antisemitismo*, Einaudi, Milano 2018.
- Avishai Margalit, *L'etica della memoria*, (2002), il Mulino, Bologna 2006.
- Id., *Volti d'Israele*, (1998), Carocci, Roma 2001.
- Saul Meghnagi, (a cura di), *Una lunga contesa. Religioni e stato di diritto*, Bonanno, Acireale, Roma 2017.
- Id., *Un luogo nell'anima*, Donzelli, Roma 2008.
- Id. (a cura di), *Memoria della Shoah*, Donzelli, Roma 2007.

- Albert Memmi, *Il razzismo. Paura dell'altro e diritti della differenza*, (1982), Costa & Nolan, Genova 1989.
- Martha Nussbaum, «Intervista a cura di A. Ambrosi, I diritti di chi crede», *La Repubblica*, 24 aprile 2008, p. 47.
- Amos Oz, *Contro il fanatismo*, (2002), Feltrinelli, Milano 2004.
- Anna Palagi, *Etica del lavoro e comportamento sociale*, Tesi di laurea, Università di Roma, Facoltà di sociologia, Roma 1986.
- Leon Pinsker, *L'autoemancipazione ebraica*, (1882), Il Nuovo Melangolo, Genova 2004.
- Léon Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, (1961), La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Elena Romero Castellò, Uriel Macias Kapon, *Gli ebrei e l'Europa*, (1994), Fenice, Milano 2000.
- Anna Rossi-Doria, *Il conflitto tra memoria e storia. Appunti*, in Saul Meghnagi (a cura di), *Memoria della Shoah*, cit., pp. 59-71.
- Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéofobie*, Mille et une nuits, Parigi 2002.
- Elio Toaff e Ariel Toaff, *L'educazione presso gli ebrei*, Valardi, Milano 1971.
- Mario Toscano, *La «porta di Sion»*, il Mulino, Bologna 1990.
- Michel Wieviorka, *Lo spazio del razzismo*, (2000), Il Saggiatore, Milano 1993.
- Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Giuntina, Firenze, 2011.

SITOGRAFIA

<http://www.ebraismoinpillole.it/>

<https://www.cdec.it/>

«Vi considerate superiori, “il popolo eletto”»

L'idea di «elezione»

Roberto Della Rocca

SINTESI

L'«elezione» del popolo ebraico non ha nulla a che vedere con una presunta superiorità; è condizionata viceversa da un comportamento coerente con i dettami della Torà. È fondante in questo senso il famoso passo di Esodo 19,5: «Se ascolterete le Mie parole e osserverete il Mio Patto, voi sarete il mio tesoro speciale tra tutti i popoli». «Tesoro speciale» è erroneamente tradotto con «il popolo eletto». Analogamente, in Deuteronomio 10,14-15, si legge che l'Eterno «ha prediletto i padri di Israele amandoli». Si tratta di un contratto bilaterale tra il Signore e il popolo i cui principi si ispirano alla legge contenuta nella Torà.

Il movente dell'elezione di Israele è – come si legge nel passo di Deuteronomio sopra citato – sicuramente l'amore: la scelta provvidenziale di una predilezione singolare e arbitraria; arbitrarietà dell'amore pur sempre, tuttavia, condizionata dall'osservanza del Patto. È come se l'amore dovesse essere compensato dalla giustizia, come mostra Deuteronomio 10,16-18, nel quale l'espressione di amore e di scelta da parte dell'Eterno è condizionata da una serie di precise azioni da compiere: la circoncisione, l'amore per lo straniero, il timore del Signore.

L'elezione richiede dunque un comportamento corretto e meritevole, anche nei confronti dei più deboli, rendendo all'orfano, alla vedova e allo straniero quanto a essi è dovuto. La compensazione all'amore «celeste» sta nel rispondere con la giustizia terrena, qui e ora.

La predilezione unilaterale e divina viene trasformata, attraverso la giustizia degli uomini, in valore di scambio, così che

dal dono al contratto il passo è breve: come nel modello nuziale, dove si passa dall'amore intimo e privato del fidanzamento a un contratto matrimoniale vero e proprio, contratto al quale presiedono i criteri pubblici della lealtà e della formalità giuridica.

APPROFONDIMENTO

1. La «Kedushà» di Israele

Più volte, nella Bibbia, ricorre l'imperativo «Siate santi, perché Santo Sono Io il Signore». ¹ Tra le tante interpretazioni che sono state date a questo monito è significativa quella di Rashi, ² nel suo commento a Levitico 19, 2. L'antico commentatore, infatti, interpreta il termine ebraico *Kadosh*, «Santo», nel senso di «distinto», «differenziato», «diverso» e vede dunque, nelle parole di Dio, non solo una giustificazione della diversità, ma la diversità come dovere esistenziale. Come a dire: «siate diversi dagli altri popoli come Io, il Signore, lo Sono dagli altri dèi».

Questa concezione della diversità come precetto divino a cui adempiere mette in discussione, fra l'altro, l'idea che l'uomo si realizzi soltanto nella conformità, assoggettandosi supinamente al codice sociale vigente, rifuggendo sempre ogni singolarità. L'ebraismo invita ciascuno a un percorso di individuazione e a un anelito costante verso l'interezza. Un allievo chiese al Maestro: «Perché è detto "il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe" (Esodo 3, 6) e non "il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe?"». E il Maestro rispose: «Perché Isacco e Giacobbe non si appoggiarono su Abramo, ma ricercarono da sé l'unità del Creatore e servirono Dio in modo diverso da Abramo». Ecco la via dell'individuazione.

¹ Levitico 11, 44-45 e 19, 2.

² Rashi (Troyes, 1040-1105), acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, è stato un rabbino medievale francese. È considerato uno dei più famosi e autorevoli commentatori medievali della Torà, il «padre» di tutti i commentari talmudici che seguirono.

Trovare se stessi, scoprire l'irriducibilità del valore individuale, equivale a trovare Dio; in termini moderni, l'individuazione di sé e la scoperta della propria dimensione religiosa si trovano in un rapporto di mutuo condizionamento. Quando Rabbi Baruch di Mesbiz arrivava alle parole del Salmo: «Non darò sonno ai miei occhi né riposo alle mie palpebre fino a che io non abbia trovato una dimora per il Signore» (Salmi 132, 4), egli si fermava e diceva a se stesso: «fino a che trovo me stesso e faccio di me una dimora pronta ad accogliere la *Shechinà*, la Divina Immanenza».

Il singolo non è riducibile ai soli valori collettivi, egli stesso rappresenta un valore assoluto: la specificità dell'anima umana, la singolarità dei suoi attributi costituiscono insieme il rischio e il valore dell'individuo. Come tale, e non come modello impersonale, l'uomo è posto di fronte all'Eterno. Dio vuole dall'uomo l'attuazione della sua singolare irripetibilità, non l'adeguamento acquiescente a uno schema collettivo.

Si afferma nel Talmud babilonese, Sanhedrin, 37a:

Badate, che l'uomo è stato creato solo per insegnare che chiunque distrugge una vita è come se distruggesse il mondo intero e chi invece mantiene una vita è come se mantenesse un mondo intero.

Si aggiunge inoltre:

Perché l'uomo è stato creato solo? Per propagare la pace tra le nazioni, cioè perché nessuno possa dire agli altri: mio padre era più grande del tuo [...] e infine per affermare la grandezza del Signore, Santo e Benedetto Egli sia. Perché l'uomo quando vuole coniare delle monete le fa tutte identiche, mentre Dio, pur creando l'uomo con il marchio di Adamo, non crea nessuna creatura simile all'altra.

Per questo – conclude il passo – ogni uomo può e deve dire «per me è stato creato il mondo». Se ciascuno è irripetibile, ciascuno è importante e prezioso.

Avvertire la propria individualità e unicità e agire di conseguenza è un connotato fisiologico dell'esistenza umana e come tale non può essere un male, anzi. «Se non sono io per me, chi sarà per me?», si chiedeva l'antico maestro Hillel.³ Tuttavia, finché l'uomo non sente altro fondamento che il proprio io, egli rimane escluso dal processo di autenticazione del sé che lo può condurre alla fondazione dell'unità, rispetto alla quale l'io è unicamente parte. «E quand'anche io pensi solo a me, che cosa sono io?»: così continuava a interrogarsi Hillel.⁴

Secondo alcuni Maestri, i Dieci Comandamenti (Esodo 20, 2-17) potrebbero essere sintetizzati collegando semplicemente la prima e l'ultima parola del testo: *Anochì* («Io Sono») e *lere'echa* («per il tuo prossimo»). Per comprendere l'alterità, il *lere'echa*, bisogna prima individuare la propria identità, l'Io Sono, l'*Anochì*, altrimenti al prossimo si può offrire ben poco.⁵

L'esortazione a essere «santi» (*kedoshìm*) è espressa, in Esodo 19, 2, con una forma verbale futura, imperativa: come se la «santità» (*kedushà*) dovesse costituire un processo sempre in fieri e mai un'entità statica, acquisita una volta per sempre. Inoltre, l'esortazione è espressa alla seconda persona plurale («siate santi») perché la *kedushà* è legata alla collettività di Israele nella sua interezza. Non è prevista cioè una santità separata dalla società in cui si vive o dall'applicazione della Legge.

2. Corpo e spirito

Nella Tradizione ebraica il corpo umano non viene né divinizzato né rinnegato. Tutto il creato è cosa buona (*tov*) e l'uomo è molto buono (*tov me'od*). Il corpo non è consi-

³ *Mishnà, Pirke Avot* 1,14. Hillel, detto il Vecchio (I sec. a.e.v. - inizi del I sec. e.v.), fu uno dei più importanti studiosi di Torà dell'epoca, insieme all'avversario Shammai.

⁴ Ibid.

⁵ Cfr., nel presente volume, il saggio di Raffaella Di Castro pp. 162-163.

derato una prigione dell'anima, come per il greco Platone; è piuttosto paragonato a un palazzo in cui abita il soffio divino e, anche per questo motivo, va custodito con cura.

Gli ebrei sono tenuti a osservare 613 precetti, 365 comandi negativi e 248 comandi positivi. Anche questi numeri indicano l'attenzione che è rivolta alla corporeità: 365 sono, infatti, i giorni dell'anno e 248 sono le parti del corpo umano. Ogni momento del tempo e ogni parte del corpo sono coinvolti nell'osservanza dei precetti; ma è soprattutto il corpo a essere il luogo dove si esercita la *kedushà*. Non è un caso se la maggior parte dei precetti sono connessi alla sfera alimentare e alla sfera sessuale della vita umana. Dunque, nulla di più lontano dall'ebraismo delle posizioni di edonismo sfrenato, così come di astinenza e ascetismo. Spirito e materia, anima e corpo: un dualismo che non è dualismo e che non può essere posto in parallelo con il bello e con il brutto, e soprattutto con il buono e con il cattivo. L'uomo è pur sempre un essere a sé che non s'identifica né con gli animali né con gli angeli. Non è solo materia o solo spirito, perché c'è spirito nella nostra materialità e materia nella nostra spiritualità.

Nella lotta con l'*angelo* (Genesi 32, 28-29), Yaaqòv viene colpito al femore, nel suo cammino, nella sua *halakhà*. Il testo dice: «un uomo lottò (*wa-yeaveq*) con lui», e i Maestri collegano questo verbo alla parola '*avaq*, «polvere», perché i due termini hanno la stessa radice, *alef, bet, kof*; come se lottare con un altro significasse sollevare un polverone e togliergli la terra da sotto i piedi, rendendolo instabile ed etero.

La religione ebraica considera gli atti corporei dell'uomo come una benedizione del Signore, che per questo va ringraziato recitando le opportune benedizioni, in ogni atto della giornata, dal risveglio fino al momento del sonno notturno: ogni momento della nostra vita è come un dono da ricevere con gioia e di cui ringraziare il Signore. Questo è il motivo della precettistica ebraica: i precetti sono la strada che il corpo umano percorre verso la purificazione e la glorificazione di Dio e, come già detto, ogni momento nel tempo e ogni parte del corpo sono tesi all'osservanza dei precetti.

Diffusa è l'idea che la precettistica ebraica abbia ragioni igienico-sanitarie, oppure che essa consista nel subordinarsi degli ebrei a un'autorità, non assumendosi quindi in prima persona la responsabilità delle proprie azioni. Se seguissimo i comandamenti per motivi d'utilità (l'utilità sociale del Sabato, il valore igienico delle norme dietetiche ecc.), trasformeremmo le regole religiose in regole umane, ed esalteremmo un comportamento autonomo, senza Dio, fino ad adattare le norme alle nostre misere convenienze umane. Se invece seguissimo le norme della Tradizione come il comando oppressivo di una forza irrazionale superiore, da osservare ciecamente, passando sopra ai nostri istinti, bisogni, desideri e mortificando la nostra carne, saremmo del tutto al di fuori dell'ebraismo.

L'accettazione dei precetti è conseguenza del patto con il Signore, tramite il quale si è accettato un principio originario, un ordine prioritario: quello della *kedushà*, della santità nel senso di «distinzione», sulla base del comando di Dio. In questo consiste l'imitazione di Dio: nell'accettazione libera dei precetti e nell'osservanza, al preciso e unico scopo di essere *distinti* e di consacrare, rendere «puro» ogni atto della nostra giornata, dall'alba al tramonto, dalla nascita alla morte. Il nostro corpo è il luogo dove si esercita questa *kedushà*.

L'aspetto più importante della *kedushà* è il matrimonio. Questo è uno dei comandamenti più significativi della vita ebraica: l'obbligo di sposarsi, di essere felici nella coppia e di concepire figli. Non si tratta dell'abbandono alla lussuria selvaggia: le regole della purità della famiglia indirizzano l'attività sessuale della coppia nella direzione del rispetto, della stima e della soddisfazione reciproca. Ogni atto è consacrato: ogni uomo vive con la propria moglie come se fosse un sacerdote e ogni donna è una sacerdotessa per il suo uomo. Il matrimonio in sé non è un sacramento, è un contratto: nell'atto della celebrazione del matrimonio si recitano le benedizioni che rendono consacrata o destinata la donna al suo uomo e viceversa; così viene consacrata la stessa unione coniugale. L'obbligo reciproco che scaturisce dal contratto è una *mitzvà*, un «precetto», che in quanto

tale rende sacra la vita in comune. Solo attraverso il matrimonio si realizza la completezza e si supera la solitudine, considerata una mancanza di perfezione, una condizione di sofferenza.

L'esempio del matrimonio ci consente di comprendere come, nell'ebraismo, certi atti tipici degli animali – nutrirsi e accoppiarsi, nascere e morire – vengano ad assumere l'importanza di celebrazione della gloria del Signore, attraverso il modo in cui sono regolati dalla Tradizione e in virtù delle benedizioni che li accompagnano. Nell'ebraismo la vita è valorizzata in tutti i suoi aspetti e considerata sacra, secondo quanto è prescritto in Deuteronomio 30, 19: «Scegli la vita, affinché viviate, tu e la tua discendenza».

L'ebraismo ha un'idea unitaria dell'uomo, pur avendo ciascuno la sua specificità. La Tradizione afferma che lo studio e la pratica dei precetti hanno lo scopo di aiutarlo a prendere coscienza di questa sua realtà unitaria.

3. *La salvezza e il Messia*

Nella Tradizione ebraica non esiste l'idea che per servire Dio sia necessario il martirio. L'ebreo accetta il male senza amarlo, lo teme e non è mai sicuro di superare le prove che è chiamato ad affrontare: per questo prega Dio di liberarlo dalla sofferenza. La preghiera si colloca proprio in questa prospettiva, nella tensione tra la dimensione umana e quella divina: l'uomo patisce senza comprendere, ma crede e desidera partecipare a quella conoscenza in cui anche il dolore trova un senso. La parola della preghiera diventa sia motivo di avvicinamento a Dio e alla Sua sapienza, sia oggetto di ascolto da parte di Dio e quindi della Sua misericordia.

Anche la *Aqedàt Itzchak* è tradotta erroneamente come il «sacrificio di Isacco»: il Rebbe di Kotzk ci insegna che il vero sacrificio è cominciato soltanto quando Abramo e Isacco hanno disceso la montagna. La salita è stata indubbiamente difficile, ma padre e figlio sono psicologicamente

pronti al sacrificio e, con un terribile paradosso linguistico, la Torà ci dice che sono insieme, uniti nello stesso intento. La dimensione ancora più straordinaria, offerta da questa storia, è la discesa dalla montagna che inizia nel momento in cui Dio rifiuta il loro sacrificio. È attraverso questa discesa che, secondo il Rebbe di Kotzk, Abramo e Isacco devono imparare che Dio vuole la vita e non la morte, trasmettendoci l'idea che è più difficile vivere che morire.

La Shoah, pur avendo decimato un terzo del popolo ebraico ed eliminato la parte più propulsiva dell'ebraismo in Europa, non costituisce il «Golgota»⁶ della storia e della cultura ebraica. Per gli ebrei resta infatti una *Shoah*, letteralmente «una catastrofe», e non un «Olocausto»: un sacrificio cruento che si consuma totalmente, concetto questo che non ha diritto di cittadinanza nella nostra cultura. La Shoah non è neppure il martirio; piuttosto è l'apice di un antigioaismo con radici cristiane ben radicate, l'opera di assassini e delatori appena usciti dalla Chiesa per la messa mattutina, di carnefici che piantavano l'albero di Natale all'interno della stessa Auschwitz.

Nonostante la Shoah, l'ebraismo ha tuttavia perseguito quella resilienza culturale e identitaria che ha visto gli ebrei continuare a vivere, lottare ed esercitare il suo ruolo di minoranza, anche in difesa di altri gruppi.

La liberazione dall'Egitto resta il paradigma di un percorso di Salvezza nel quale vi è l'incontro tra l'azione divina e l'azione umana. L'Esodo non è un fenomeno che si realizza in un istante. È un percorso caratterizzato da quattro fasi che vengono indicate nella Torà da precise e diverse azioni: «Vi farò uscire dall'oppressione [...], vi salverò dalla loro schiavitù [...], vi libererò con braccio disteso [...], vi prenderò per Me come popolo».⁷

La fiducia nell'avvento di un redentore è un elemento fondamentale dell'ebraismo tradizionale e vi è una lettera-

⁶ Golgota, che letteralmente significa «luogo del cranio», è il nome della località presso Gerusalemme dove fu crocifisso Gesù, probabilmente così denominata per la somiglianza del suo vertice roccioso con un teschio.

⁷ Esodo 6, 6-7.

tura ricchissima che contiene le più svariate supposizioni a proposito dei giorni messianici. Tale fiducia è uno dei tredici articoli di fede codificati da Maimonide.⁸ Nella storia ebraica, tuttavia, il Messia è sempre qualcuno che deve ancora arrivare: ogni qual volta qualcuno sembra coincidere con il Messia, si rivela poi essere sempre falso. La posizione rabbinica su questo tema potrebbe essere sintetizzata da quell'insegnamento che dice: «se stai piantando un albero e vedi arrivare il Messia, finisci di piantare l'albero e poi vai ad accogliere il Messia».⁹

L'ebraismo ha sempre e ovunque guardato la redenzione come un avvenimento pubblico che deve prodursi sulla scena della storia, in maniera visibile e nel cuore della comunità ebraica. Sarebbe impensabile senza questa manifestazione esteriore. Pur generatrice di forti tensioni con l'*Halakhà*, l'idea messianica è presente in tutta la storia dell'ebraismo e i testi suggeriscono una complementarità con essa, facendo riferimento al pieno compimento della Torà in un nuovo mondo redento. Nelle varie epoche ha assunto sfumature e caratteristiche diverse, ma la figura personale del Messia, in ciò che concerne il compimento della redenzione, è sempre rimasta fin qui sorprendentemente indefinita.

Ogni volta che, all'interno del mondo ebraico, si sono manifestate attese messianiche intense – specialmente nell'ebraismo medioevale, molto attaccato anche alla *Halakhà* – esse ebbero sempre un legame strettissimo con le correnti apocalittiche. Il messianismo è contemporaneamente contenuto di fede religiosa e di attesa intensa.

⁸ Mosè Maimonide (Cordova 1135 – Il Cairo 1204) è noto in ambito ebraico con l'abbreviazione *Rambam* – sigla di Rabbi Mosheh ben (figlio di) Maimon –. Fu filosofo, medico alla corte del sultano e giurista ebraico. Il suo pensiero rappresenta il più alto livello speculativo raggiunto dall'ebraismo medioevale. Tra le sue opere più importanti vi sono il *Mishné Torà*, codice di *halakhà* (giurisprudenza ebraica), e *La Guida dei perplessi*, opera filosofica in cui cerca di coniugare il pensiero greco, in particolar modo di Aristotele, con la Torà e il Talmud.

⁹ Avot de Rabbi Natan.

4. *La Terra di Israele*

Così come non c'è Torà senza il popolo ebraico, questo stesso binomio non può sussistere senza la Terra di Israele e viceversa. La rinascita di Israele come Stato costituisce una sfida per gli ebrei, ma anche per i non ebrei, essendo il luogo dove la storia si incontra con lo spirito. Per la Tradizione ebraica, Israele è una delle tre cose che, assieme alla Torà e al mondo futuro, si acquistano con grandi sacrifici, come dice il verso 5 del Salmo 126 che recitiamo nello Yom Hatzmaùt, il Giorno dell'Indipendenza dello Stato di Israele: «Coloro che seminano nelle lacrime raccoglieranno con gioia».

Israele oggi ci ripropone l'incessante dialettica che accompagna il destino del popolo ebraico nella quale la storia si incontra con lo spirito, l'immanente con il trascendente. Dal punto di vista della Tradizione, la sua fondazione è il riconoscimento della miracolosa sopravvivenza ebraica e della realizzazione di quello che era stato il sogno di decine di generazioni.

L'evento stesso della (ri)nascita di Israele come Stato costituisce la sfida per una identità ebraica composta, non solo da fede e valori comuni,¹⁰ ma anche da un sistema normativo – la Halakhà – che si è articolato nei secoli sulla base dell'assunto che il popolo ebraico fosse incapace di fatto di assumere funzioni socio-politiche indipendenti. Il rapporto tra politica e «religione» (sempre che l'ebraismo si possa considerare una religione), tra Stato e Halakhà, tra democrazia ed etica ebraica attraversa l'identità di tutto il popolo ebraico, in Eretz Israel, la Terra di Israele, e nella diaspora. La nascita dello Stato di Israele, tra l'altro, ha sollecitato e continua a sollecitare modifiche e innovazioni anche nel campo della Halakhà.

Israele non è una nazione inventata sulla carta; piuttosto è il popolo d'Israele che ha saputo reinventarsi. L'esistenza di Israele dice al mondo occidentale che il

¹⁰ Cfr., nel presente volume, il saggio di Saul Meghnagi, pp. 23-50.

popolo ebraico continua a esserci, non intende scomparire né cedere alle lusinghe di un'assimilazione che, in passato, ha rappresentato spesso la ragione della sua rovina. Cancellare la propria identità – e non parliamo solo dell'ebraismo – vuol dire cadere nell'indistinzione, nelle trappole di una falsa uguaglianza incapace di valorizzare qualsivoglia differenza. Il sionismo¹¹ nasce proprio dall'esigenza di dare una risposta all'assimilazione, altra faccia dell'antisemitismo.

In molti sostengono che se non ci fosse stata la Shoah, Israele non sarebbe mai nata. Forse è arrivato il momento di dire che, semmai, è il contrario. Israele nasce malgrado la Shoah e non è un risarcimento perché non esistono tragedie risarcibili.

Per gli ebrei, accanto al concetto di una «Gerusalemme celeste» (*Yerushalaim*) c'è una Gerusalemme terrestre, con la sua vita quotidiana, con un suo Stato sovrano e con i suoi cittadini che vanno salvaguardati. Si conferma l'impossibilità di una salvezza religiosa senza una giustizia sociale nella città terrestre. *Yerushalaim* non costituisce un mero simbolo teologico, uno spazio dell'immaginazione, del folklore e della retorica popolare, ma piuttosto un luogo reale dove si frappongono questioni concrete, relative ai rapporti con il prossimo e con altri uomini.

L'ebraismo è la storia di una realtà religiosa in cui la Torà, il Popolo e la Terra di Israele formano un *unicum*. La storia ebraica di oggi è la continuazione ininterrotta di questo intreccio. L'ebraismo è la sola grande religione che considera una «rovina» (il Muro Occidentale, il *Kotel*) come il più sacro dei luoghi. Questo è un elemento essenziale nella struttura del pensiero ebraico.

Mentre ogni grande cultura dell'antichità è oggi sprofondata in una dimensione archeologica, il popolo ebraico è sopravvissuto alla distruzione (*Churbàn*).

Questa straordinaria, soprannaturale e paradossale capacità di sopravvivenza ha suscitato innumerevoli interro-

¹¹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Claudio Vercelli, pp. 195-215.

gativi. Se l'ebraismo ha potuto sfuggire alla scomparsa, è perché un edificio invisibile si è sostituito a quello di pietra, come se l'edificio di pietra non fosse stato altro che l'immagine manifesta e la dimensione tangibile di un *Tempio spirituale* che non può essere né misurato né distrutto sulla base dei criteri conosciuti dall'uomo.

Il monumentale commento di Rashi alla Torà, scritto nell'XI secolo, si apre con queste parole:

Disse rabbi Ytzchak: la Torà sarebbe dovuta iniziare con la prima legge data al popolo ebraico riguardante il calendario (Esodo 12,2). Per quale motivo allora inizia col racconto della creazione del mondo? Se un giorno le nazioni del mondo dicesse-ro al popolo ebraico: «Siete dei ladri perché avete sottratto terre che appartenevano a sette nazioni», il popolo ebraico risponderebbe: «tutta la terra appartiene all'Eterno, Lui l'ha creata e l'ha data a chi parve giusto ai Suoi occhi. Per Sua volontà l'ha tolta loro e la diede a noi».

Questo commento è stato scritto al tempo della prima Crociata in cui musulmani e cristiani rivendicavano il loro diritto di proprietà sui luoghi santi nella Terra di Israele, ignorandone le radici ebraiche, mentre perpetravano stragi di ebrei e saccheggiavano intere comunità.

Al di là delle connotazioni «politiche» di questo commento, Rashi trascende il suo presente anticipando quello che sarà il nostro problema in tutte le generazioni: come giustificare il nostro diritto su Eretz Israel? Tale diritto è riconducibile a una Giustizia universale e non nazionale quale che sia. Lo ribadiamo: l'ebraismo è la storia di una realtà religiosa in cui la Torà, il Popolo e la Terra di Israele formano un *unicum*. Chiunque abbia cercato, nel corso della storia, di spezzare tale unità si è posto al di fuori dell'ebraismo e si è definito il *Verus Israel*, il «Nuovo Israele».

Nel primo secolo dell'era volgare, all'epoca di Rabban Gamliel II, la situazione di grave pericolo nella quale versava il popolo ebraico rese necessaria l'introduzione della *Birkhàt ha Minim*, una preghiera speciale contro i *minim*, cioè apostati e delatori. Si tratta di quella dodicesima benedizione che si recita tre volte al giorno, assie-

me alle altre diciotto che costituiscono la parte principale della preghiera quotidiana, la *Amidà*. Non è facile definire con esattezza chi siano questi *minim*: eretici, apostati, sovversivi, sadducei, giudeo-cristiani? Nella visione tradizionale sono diventati tutti coloro che, non riconoscendo nella Tradizione orale la struttura portante del popolo ebraico, minacciano l'integrità religiosa di Israele e la sua unitarietà.

In verità la parola *min* (singolare di *minim*) in ebraico significa «specie»; nei documenti di identità infatti è la parola che indica il sesso di una persona. Se ne potrebbe dedurre l'interpretazione che i *minim* rappresentino, in tutte le epoche, il paradigma di coloro che ci pongono quella ridondante domanda: «Che tipo di ebreo sei? A quale specie di ebraismo appartieni? Laico, ortodosso, riformato, conservativo, sionista...». «Sono Ebreo!», è la secca risposta del profeta Giona ai marinai che gli chiedono da dove viene e a quale popolo appartiene, insegnandoci che essa è sufficiente e non è necessario aggiungere ulteriori definizioni.

5. Lo Shabbat e la Tesbuvà

Il pensiero ebraico annovera al proprio interno, assieme ad altri punti fondamentali, quel principio del limite che deve accompagnare e caratterizzare la creatura umana. Il tempo va consacrato e non sfruttato, le risorse naturali vanno usate con moderazione e senso di responsabilità: sono queste considerazioni su cui tutti possono convenire, anche se poi, all'atto pratico, si rivelano di difficilissima traduzione.

Dalla precettistica relativa allo Shabbat, il principio del limite, applicato all'utilizzazione a proprio vantaggio della realtà materiale, emerge in maniera ancora più esplicita:

Sei giorni lavorerai e farai ogni tua opera. Ma il giorno settimo sarà Sabato per il Signore tuo Dio: non farai alcun lavoro né tu, né tuo figlio, né tua figlia [...]. Poiché in sei giorni il Signore

creò il cielo e la terra [...]; perciò il Signore benedì il giorno del Sabato e lo santificò.¹²

Il Sabato, dunque, irrompe come interruzione del ciclo settimanale lavorativo per radicare nelle creature un'inedita concezione del tempo: un tempo che apre le porte allo spirito, oltrepassando gli impedimenti che ci tengono legati alle esigenze della corporeità, alla schiavitù materiale e quotidiana del lavoro, alla sopraffazione della natura.

La domanda esistenziale dell'uomo, per la Tradizione ebraica, non è rappresentata dal peso paralizzante di una colpa originale che, sin dall'inizio, diventa collettiva ed ereditaria. Al centro vi è piuttosto la responsabilità, nonché la necessità, di una riparazione infinita che, di generazione in generazione, coinvolge il rapporto tra il singolo uomo e la collettività umana.

La *Teshuvà*, cioè il pentimento, il ritorno a Dio e ai Suoi insegnamenti, significa mettere in gioco la capacità di uscire da un cammino predisposto e dall'abitudine. La *Teshuvà* è un atto di coscienza, di consapevolezza, di disponibilità a prendere posizione, ad assumersi le proprie responsabilità per il futuro. Il passato non può essere modificato, ma in compenso ci è dato il potere di plasmare il futuro. Molto ancora dipende da noi perché – attraverso la libera scelta – siamo in grado di sconfiggere il destino. A differenza della filosofia greca, l'ebraismo rifiuta con decisione il concetto di fato: il destino non è inesorabile, le decisioni non sono irrevocabili. L'uomo non è un giocattolo dal funzionamento predeterminato; il suo legame con il Creatore gli assicura l'accesso a infinite possibilità. In altre parole, il ciclo del male e del castigo può essere interrotto o, meglio, può essere trasformato, imboccando la via della *Teshuvà*. Anche se la punizione è stata stabilita, tutto può essere rimesso in discussione, la stessa volontà del Signore può cambiare. È sufficiente che l'uomo dica a se stesso: «Basta, devo cambiare prima che sia troppo tardi!», e tutti

¹² Esodo 20, 9-11.

i decreti del fato saranno revocati. Questo è il tema e l'insegnamento del libro di Giona che, non a caso, viene letto nel giorno di Kippur, il giorno del pentimento che, se sincero, porterà all'uomo il perdono.

Nulla è scritto, nulla è sigillato e non esiste nessun peccato originale. A ogni essere umano è concessa la possibilità di cominciare – ogni volta da capo – la propria vita. Ritornare, riparare, rimettere in discussione: la *Teshuvà* è tutto questo. Il significato più immediato riguarda il rapporto che ciascuno stabilisce tra se stesso e i propri errori o le proprie colpe; ma in realtà la *Teshuvà* va ben oltre il problema del peccato, del giudizio che ciascuno nutre su ciò che ha fatto o non ha fatto. Il vero problema dell'uomo non è, infatti, la contabilizzazione dei propri errori, l'essere buono o cattivo, ma piuttosto la conoscenza del posto che occupa nella trama della sua storia: chi è? A che punto è? Significativo in questo senso è il fatto che i due termini più ricorrenti per indicare il peccato sono: *chet*, la cui radice nell'ebraico biblico significa «perdere la strada», «mancare la meta», e *avon*, che vuol dire «allontanarsi», «perdere di vista l'obiettivo».

Nella visione ebraica, quindi, peccare significa una cosa molto diversa da un'infrazione o da una violazione. Peccare vuol dire, piuttosto, un mancare a se stessi, un'alienazione, un diventare «altro da sé», un allontanamento dal proprio autentico io. La *Teshuvà* rappresenterebbe, quindi, proprio il ritorno dell'uomo a una autenticità dimenticata o smarrita. È noto infatti come spesso la paura della crescita porti ciascuno di noi a evitare e ignorare le difficoltà che si presentano ogni qualvolta si decida di procedere verso la realizzazione di un «sé» autentico e non convenzionale.

Per questo è nella natura della *Teshuvà* dare all'uomo – al tempo stesso – pace e oppressione, quasi si trattasse di una terapia psicologica, mirante a suscitare un sentimento frammisto di angoscia e di piacere. Con la *Teshuvà* il perdono cessa di essere una grazia concessa dal Signore e diventa lo sbocco naturale dello sforzo umano. È riparazione, il «ritorno» che serve a ripartire di nuovo, come in una corsa in cui si venisse proiettati all'indietro.

La *Teshuvà* è, tuttavia, qualcosa di più di un procedimento della vita interiore, non consiste solo nell'operare un cambiamento in noi stessi, ma costituisce anche il tentativo di riscrivere la nostra storia: la mia storia personale e, al tempo stesso, anche quella del mondo che mi circonda. Dopo la «colpa» ci troviamo di fronte alla creazione di qualcosa di nuovo. Un bicchiere rotto non si aggiusta, semplicemente diventa un altro bicchiere. Un insegnamento rabbinico dice: «Fai quello che puoi, e poi fai ancora un po' di più». In altre parole: impara ad andare oltre i tuoi limiti. In fondo è questa la vera *Teshuvà*: andare oltre ciò che, abitualmente, sono capace di fare. La Tradizione ebraica sostiene infatti che l'uomo viene giudicato non tanto per ciò che ha fatto, quanto per ciò che non ha fatto e che avrebbe invece potuto fare.

6. Religione particolare o universale. Il proselitismo¹³

All'ebraismo è stato più volte imputato di essere una religione nazionale, in contrapposizione ad altre religioni «universali». Attraverso il *noachismo* (l'osservanza cioè dei sette precetti fondamentali che l'Eterno ha indicato a tutta l'umanità, attraverso il Suo patto con Noè), l'ebraismo sostiene che l'universalismo più vero stia proprio nel rispetto delle altre culture e non nella loro sopraffazione.

L'atteggiamento missionario contiene invece in sé i germi di un colonialismo spirituale che è estraneo sia alla Torà che ai Profeti di Israele. Per questi motivi, una conversione che non implichi anche la *kabalàt mitzvòt* («l'accettazione dei precetti») rischia di rappresentare una forma di coercizione segnata da sospette connotazioni di discriminazione razziale e di nazionalismo. Il percorso verso l'ebraismo dovrebbe essere determinato, infatti, da una spinta interiore verso un'educazione, una cultura, una fede e una prassi; non da considerazioni di natura genea-

¹³ Cfr., in questo volume, il saggio di Raffaella Di Castro, pp. 177-180.

logica, nazionale, sociale, economica o anche meramente culturale.

La purezza del sangue, peraltro, non è mai stata una preoccupazione ebraica. Non è il sangue o il colore della pelle a fare di un essere umano l'uomo che è, un uomo creato a immagine dell'Eterno. L'uomo si giudica per se stesso e si definisce per le sue convinzioni e le sue azioni, non per le sue origini. L'erede di un assassino non è un assassino. I discendenti dello stesso *Hamàn*, il nemico paradigmatico del popolo ebraico che ha tentato di sterminarlo,¹⁴ secondo il *Midràsh* (l'esegesi rabbinica), stabilirono una *Yeshivà* (accademia di studio della Torà) a Bené Beràk.

Nell'ebraismo, l'orgoglio che deriva dalle proprie radici non consente che si coltivino illusioni di superiorità o pretese di privilegi in grazia dell'appartenenza etnico-religiosa. Aderire all'ebraismo implica, invece, assunzioni di obblighi e di responsabilità. I Maestri di Israele ribadiscono con forza questo concetto quando parlano del *mamzer*: il figlio che nasce da un adulterio o da un incesto – entrambi severamente proibiti dalla Torà – e che rappresenta la condizione sociale più umile all'interno del popolo ebraico. Dicono i Maestri: *mamzer talmid chacham kodem lecohen gadòl am aaretz*,¹⁵ ossia: «un *mamzer* che studia e mette in pratica la Torà ha la precedenza su un *cohen*,¹⁶ se questi è ignorante». Il valore dell'uomo, per l'ebraismo, non è in ciò che ha o in ciò che è, quanto in ciò che fa, giorno dopo giorno.

Esempio di questo atteggiamento è la storia di Ruth, la moabita,¹⁷ che dichiara: «Il tuo popolo è il mio, il tuo

¹⁴ Storia raccontata nel libro biblico di Ester.

¹⁵ *T.B. Horaiot*, 13b.

¹⁶ *Cohen* è il sacerdote che rappresenta la classe più elevata del popolo.

¹⁷ I Moabiti furono un'antica popolazione semitica che viveva lungo le rive orientali del Mar Morto, nella regione montuosa chiamata Moab. Sono, nel pensiero biblico, il paradigma di un popolo immorale con il quale la Torà proibisce a Israele di avere rapporti.

Signore è il mio»,¹⁸ e attua così la duplice scelta dell'integrazione religiosa e nazionale, assurgendo a paradigma di ogni conversione sincera e disinteressata. Ruth non ha radici nobili, anche se alcuni *midrashim* (spiegazioni rabbiniche) la dichiarano di ascendenza regale moabita; eppure, non solo è il prototipo della conversione ma, come a evidenziare l'assenza di ogni preclusione, da lei la Torà fa discendere il Messia. Con questo estremo paradosso, i Maestri ribadiscono come, nella Tradizione ebraica, l'adesione ai principi coesivi del popolo sia di estrema importanza. I presupposti educativi ed etici risultano essere più rilevanti di quelli biologici e di sangue. Se così non fosse, il *ghiùr* (la conversione all'ebraismo) non sarebbe neppure preso in considerazione.

Significativo in questo senso è anche il fatto che la Torà non assegna alcun ruolo ai due figli di Moshè. La genealogia di Moshè, infatti, appare rappresentata dai suoi nipoti, i figli del fratello Aron.¹⁹ Da questo, Rashi ricava che «chiunque insegni Torà al figlio del proprio compagno è come se lo avesse generato».

Ci si chiede che cosa significa per la cultura ebraica «generare» un figlio. La Tradizione ebraica evidenzia in ogni modo, anche con la forza del paradosso più estremo, l'importanza dell'educazione e della formazione, dello studio e della cultura, anche contro le possibili alternative costituite dal legame biologico. Peraltro, è proprio in forza dei valori culturali, e negando il valore dei legami biologici, che molti si battono per rendere più semplice quel passaggio di identità che è il *ghiùr*, la conversione.

Non esiste, infine, nell'ebraismo alcun obbligo di convertire i non ebrei. Il *ghiùr* può aver luogo solo se è il non ebreo stesso che desidera diventare ebreo e viene a chiedere di essere convertito e accettato come parte della comunità ebraica.

¹⁸ Ruth 1, 16.

¹⁹ Numeri 3, 2.

FONTI

1. L'elezione di Israele

Deuteronomio 10,14-19

«Ecco che all'Eterno, il tuo Signore, appartengono il cielo, i cieli dei cieli, la terra e tutto ciò che vi è in essa. [E, nonostante ciò] l'Eterno ha prediletto soltanto i tuoi padri, amandoli e scegliendo voi, la loro discendenza, tra tutti i popoli, [ne siete voi stessi testimoni] oggi. Tagliate via l'impedimento [che distoglie] il vostro cuore [dal servirLo] e cessate di indurire la vostra cervice; perché l'Eterno, il vostro Signore, è Lui il Signore dei signori, il Potente [superiore a tutti] i potenti, il Signore grande, potente e temibile, che non volge il [Suo] volto [benevolo a coloro che Lo rifiutano] e non accetta doni di corruzione [che hanno lo scopo di indurLo a placarsi]. Egli opera [umilmente] la giustizia con l'orfano e la vedova, e ama lo straniero provvedendolo di cibo e vestiario. Voi amerete il proselita [senza rinfacciarglielo] perché [anche voi] siete stati stranieri nella terra d'Egitto».

2. Un tesoro speciale

Esodo 19,5

«[Da] ora [in poi] se ascolterete con attenzione la Mia voce e osserverete il mio patto [di osservare la Torà], voi sarete il Mio tesoro speciale fra tutti i popoli.»

BIBLIOGRAFIA

Bibbia Ebraica, Giuntina, Firenze 1995-2003.

Talmud babilonese (in particolare il trattato di Bava Kamma).

David Banon, *Il Messianismo*, Giuntina, Firenze 2000.

- Rabbi Eliyahu E. Dessler, *Miktàv Me'Eliyahu*, Yerushalayim 1955.
- Roberto Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015.
- Heschel Abraham Joshua, *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2013
- Stefano Levi Della Torre, *Zone di turbolenza*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Emmanuel Levinas, *Quattro letture talmudiche*, il melangolo, Genova 2008.
- Id., *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Edizioni Guida, Napoli 1986.
- Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi*, Utet, Torino 2003.
- Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998.

«Il vostro è un Dio della vendetta,
il nostro un Dio dell'amore»

Relazioni tra ebrei e cattolici

Roberto Della Rocca

SINTESI

L'idea che il Signore al quale fanno riferimento gli ebrei sia legato alla «vendetta» è assolutamente distorta e fondata su un equivoco.

La tradizione ebraica si fonda su un'idea di giustizia che si propone, non solo di affrontare con lucidità e razionalità l'odio e i conflitti, ma anche di ristabilire il rispetto e l'amore: si ritiene che chi proclama l'amore quale riferimento esclusivo realizzi un parziale superamento del male e, quindi, non il raggiungimento del bene.

La riconciliazione tra amore e giustizia, nell'ebraismo, appartiene all'utopia messianica. Nella tradizione rabbinica vi è l'esigenza di una «moderazione» della giustizia, della durezza della colpa e della punizione da parte dell'amore che si chiama rachamim, «misericordia». La misericordia costituisce l'elemento di equilibrio tra amore e giustizia ed è a fondamento di tutta l'etica ebraica.

Attraverso diversi esempi nel saggio verrà smentita anche l'accusa di legalismo formale rivolta all'ebraismo.

APPROFONDIMENTO

1. Abramo e la cultura di minoranza

L'ebraismo è un modo di concepire il mondo e la vita che si realizza attraverso comportamenti ispirati a un in-

sieme di norme e insegnamenti morali che trovano la loro fonte primaria nella Torà.¹

L'esperienza ebraica presentata dal testo è improntata a un profondo sentimento di solitudine. Non a caso essa si apre con colui che si dissocia: *Avrahàm Haivrì*, «Abramo l'ebreo». A partire dall'etimologia della parola *Ivrì* (che ha nella radice il concetto di «al di là di»), i Maestri spiegano – in riferimento all'episodio della Torre di Babele – che Abramo è così chiamato perché tutto il mondo era da una parte mentre lui si trovava dall'altra.

L'essere minoranza di Avrahàm diventa il paradigma dell'esistenza ebraica. Il capitolo 12 della Genesi si apre con il comando di Dio ad Abramo: *Lech lechà*, «Vattene via», che potrebbe però anche significare «va verso te stesso» ossia «alla ricerca di te stesso».

Questo processo di individuazione esige una forma di distacco dal passato, dai preconcetti ereditati, dagli assiomi e dalle norme etico-religiose, sociali e psicologiche non elaborate consapevolmente. «Vattene dentro te stesso»: ascolta la voce che ti viene da dentro e non sempre quella che ti proviene dall'esterno; soltanto attraverso questo processo, Avrà̀m, Abramo, diventa Avrahàm: «padre di numerose genti».²

Nella storia della torre di Babele,³ gli uomini che tentano di raggiungere il cielo sono puniti con la confusione delle lingue. Questo perché, secondo il racconto biblico, tutti parlavano «un'unica lingua e usavano le stes-

¹ *Torà* (insegnamento), nel significato più stretto della parola, si riferisce ai cinque libri di Mosè (chiamati comunemente, in contesto non ebraico, con la parola greca «Pentateuco»): Genesi (*Beresbit*), Esodo (*Shemot*), Levitico (*Vaikerà*), Deuteronomio (*Devarim*). In senso più ampio *Torà* indica il *Tanach*, cioè l'intero corpo degli scritti sacri ebraici, comprendente, oltre ai cinque libri di Mosè, anche i *Neviim* (scritti dei Profeti) e i *Ketuvim* (Agiografi). La *Torà* scritta è spiegata, interpretata e completata dalla *Torà* orale, trasmessa di generazione in generazione fino alla sua compilazione in quel corpo di testi che formano il Talmud (cfr. nota 6). Secondo i maestri, entrambe, la *Torà* orale e la *Torà* scritta, furono date a Mosè sul Sinai.

² Genesi 17, 5.

³ Genesi 11, 1-9.

se espressioni». ⁴ Una società in cui vengano a mancare diversità di parola e di opinione comporta l'impossibilità di comunicare, l'omologazione delle idee, il totalitarismo culturale, la mancanza di spazio per il confronto. È inevitabile che una società come questa aspiri a crescere anche verticalmente, alla ricerca di modelli di dominio e di prevaricazione dell'uomo sull'uomo.

La cultura ebraica che s'inaugura con Abramo è l'antitesi della cultura della torre di Babele, caratterizzandosi piuttosto come cultura della diversità e dell'alterità. Il modello cui attinge è quello – orizzontale – proprio della dialettica. Non è un caso che il primo vero dialogo, nella Bibbia, sia quello di Abramo e sua moglie Sara: «So bene che tu sei donna di bell'aspetto». ⁵ Il dialogo inizia in famiglia, con l'unione matrimoniale. Anche in questo Abramo è il primo monoteista, poiché intuisce che l'unicità di Dio è l'esito di una ricerca che si sviluppa, non attraverso la verticalità dell'elevazione, ma grazie all'orizzontalità del dialogo.

Prima di Abramo e Sara, nel racconto biblico, i dialoghi sono destinati a fallire: dal dialogo impossibile di Babele si procede a ritroso fino a Caino e Abele. «Caino disse ad Abele suo fratello, e mentre si trovavano in campagna, Caino si levò contro suo fratello Abele e lo uccise» (Genesi, 4,8): il dialogo tra Caino e Abele è mutilato, Caino inizia a parlare ma non dice nulla («Caino disse ad Abele») e uccide il fratello. Come in Babele, sono del tutto assenti i concetti di alterità e di interazione.

Nella differenza dei linguaggi, nella molteplicità delle idee, nella contrapposizione e nella comunicazione fra gli opposti, la cultura ebraica si fa luogo di incontro di tradizioni diverse. Un modello di pluralismo le cui radici si scoprono fin dall'esordio della Bibbia, dove la prima lettera della prima parola del primo passo non è, paradossalmente, la prima lettera dell'alfabeto ebraico (*alef*), bensì la secon-

⁴ Genesi 11, 1.

⁵ Genesi 12, 11.

da (*bet*). Come a dire che l'inizio assoluto non si raggiunge mai, siamo sempre in uno scarto, in una ricerca verso l'alterità.

Nel Talmud, o più esattamente nella *Mishnà*,⁶ dopo aver presentato la norma che deriva dalla decisione di maggioranza, si cita anche la posizione che, a riguardo, viene affermata dalla minoranza: cosa che raramente avviene nei codici legali. Tutte le opinioni – secondo i maestri talmudici – hanno diritto di cittadinanza e di libertà di espressione: un esempio di equità metodologica e di democrazia.

La Torà, per gli ebrei, non è solo libro da leggere e da studiare, ma anche un libro da vivere, che contiene in sé un bagaglio di esperienze, di saggezza umana e, al tempo stesso, di dubbi, interrogativi e interpretazioni. Tale ricchezza si manifesta soltanto attraverso la pluralità degli individui, il succedersi delle generazioni, come scrive il filosofo Emmanuel Levinas, la parte unica e insostituibile apportata da ognuno al messaggio ricevuto che si confronta con le lezioni di tutti gli altri, nel presente e nel passato.⁷

La Torà non si accontenta, dunque, di essere modello di riferimento, ma si propone come punto di partenza per un incessante dialogo che dovrà svilupparsi nel tempo. È un testo aperto, in continua evoluzione che rifiuta qualsiasi chiusura interpretativa e rifugge da qualsivoglia conclusione dogmatica. La Torà sceglie la vita, non solo come contenuto, ma anche come metodo, rifiutando la morte

⁶ Il *Talmud* (studio, insegnamento) rappresenta la Torà orale, attraverso cui la Torà scritta (cfr. nota 1) è letta, commentata e interpretata dalla tradizione ebraica, nell'arco di sette secoli: dal II a.e.v. al V e.v. Questa tradizione orale è stata, nel tempo, raccolta e messa per iscritto. Esistono due versioni del Talmud: quella palestinese e quella babilonese. Il Talmud è composto da *Mishnà* e *Ghemarà*. La *Mishnà* è opera dei *Tannaim*, maestri rabbinici che si susseguirono dal I sec. a.e.v al III sec. e.v., dalle scuole di Hillel e di Shammai fino a Yehudà haNassi, il redattore vero e proprio del testo. La *Ghemarà* è il frutto dello studio, delle discussioni e delle interpretazioni sulla *Mishnà* da parte dei dottori successivi, gli *Amoraim*, dal III al V secolo e.v., commenti messi a loro volta per iscritto verso la fine del V sec.

⁷ Emmanuel Levinas, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Edizioni Guida, Napoli 1986.

di sé come testo: quella che Levinas chiama «sventura di libro»,⁸ cioè il libro che diventa cosa, manuale, idolo, raccolta di detti senza più il movimento e l'interrogazione del dire.

Le soluzioni già pronte, le certezze, le convinzioni apparentemente immutabili, non sono utili che a dar tranquillità a quanti non intendono porsi domande tanto scomode quanto ineludibili. A quanti preferiscono non impegnarsi a inseguire l'*alef* «mancante» e affermano dogmaticamente di averla già raggiunta.

Famoso è il racconto chassidico secondo il quale, prima della sua morte, Rabbi Sussja di Hanipol disse:

Nel mondo a venire non mi si chiederà: «Perché non sei stato come Abramo, perché non sei diventato Mosè?». Mi si chiederà soltanto: «Sussja, perché non sei stato Sussja?».⁹

La Torà ci insegna che il rapporto con l'altro può svilupparsi solo se si traccia il confine che ci permette di capire chi siamo e dove siamo.

Nel corso della storia, si è tentato in molti modi di cancellare la specificità ebraica, in nome di un'uniformità globalizzata, di un'universalità indistinta – che è cosa ben diversa dalla «complessità» – per la quale «è tutto lo stesso». Per l'ebraismo, non tutto «è lo stesso», come indica bene la cerimonia dell'*Havdalà*,¹⁰ «della separazione», alla fine del sabato: c'è il sacro e il profano; la luce e il buio; lo Shabbat e i giorni lavorativi; Israele e le genti.

⁸ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, (1963), Livre de Poche, Paris 1984, p. 247; Id., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984, p. 44.

⁹ Martin Buber, *I racconti dei chassidim*, Garzanti, Milano 1985.

¹⁰ L'*Havdalà* («separazione») è una breve cerimonia che accompagna la fine dello Shabbat, marcando la differenza tra il sabato che sta per terminare e i giorni feriali che stanno per iniziare. Anche l'inizio dello Shabbat è segnalato da alcuni atti rituali (l'accensione dei lumi e il *Qiddush*) che ne sottolineano l'importanza e la sacralità. L'*Havdalà* consiste nel recitare quattro brevi benedizioni: su una coppa di vino, su delle erbe profumate, sulla luce del fuoco e sulla differenza tra Israele e gli altri popoli.

2. Il dialogo con gli altri

Per entrare in un dialogo vero e creativo con l'altro, bisogna innanzitutto saper dialogare con se stessi, entrare in rapporto con la propria interezza, non solo con una parte di sé, rimuovendo aspetti che possono apparirci scomodi. Analogamente bisogna ascoltare l'altro nella sua specifica unità, accettandolo secondo la sua stessa autodefinizione.

Il dialogo interculturale e interreligioso può, dunque, essere proficuo e creativo soltanto nella misura in cui ognuna delle due parti sia profondamente radicata nella propria specifica identità e, al tempo stesso, in ascolto rispettoso nei confronti dell'identità dell'altro.

Nel dialogo ebraico-cristiano, per i cristiani avvicinare l'ebraismo può significare soprattutto il recupero delle radici ebraiche del cristianesimo e cioè della ebraicità stessa di Gesù: cosa che può portare a vivere più profondamente la propria cristianità. Per l'ebreo, viceversa, non esiste nulla di analogo, non vi è un cammino in senso inverso, né altro che possa essere aggiunto al riconoscimento che Gesù era ebreo. C'è inoltre un punto limite in cui, per il rispetto reciproco, il dialogo deve arrestarsi: i cristiani sostengono, infatti, che Gesù è *il* figlio di Dio, mentre per gli ebrei è *un* figlio di Dio.

Elemento centrale dell'ebraismo è la Bibbia con la sua esegesi rabbinica; la nostra identità attuale di ebrei è la continuazione ininterrotta di quella tradizione e interpretazione. È evidente che chiunque abbia tentato di spezzare questa continuità, pur riconoscendo un valore sacro alla Bibbia, si è posto fuori dall'ebraismo e si è definito come «nuovo Israele». Per l'ebreo è impossibile accettare che quelle stesse parole su cui la sua identità si basa, significhino qualcosa che non lo riguarda più: un nuovo Israele, appunto. Vale a dire, è impossibile sentirsi accettato e rifiutato a un tempo, persino all'interno del dialogo ebraico-cristiano.

L'ebraismo non è solo una religione. La Torà è stata data, infatti, quando gli ebrei erano già un popolo, circa quattromila anni fa, affinché entrassero nella Terra di Israele. Fin dal suo inizio è, quindi, insieme religione e storia;

anzi l'ebraismo è la storia di una realtà religiosa in cui la Torà, il popolo e la Terra formano un *unicum* inscindibile. È chiaro che se si esclude anche uno solo dei tre elementi che costituiscono l'auto-definizione di ebraismo, il termine dialogo diventa assolutamente improprio.

3. La «legge del taglione»

La progressiva assuefazione a certe deformazioni linguistiche ci porta inevitabilmente verso pericolose degenerazioni concettuali e culturali. Anche il pregiudizio antiebraico è stato il prodotto di queste devianze. Basti pensare che, nella traduzione in greco della Bibbia – la cosiddetta Traduzione dei Settanta¹¹ –, il termine *torà* («insegnamento») è espresso per lo più con il sostantivo *nomos* («legge»). *Nomos* appare anche nella parola *Deuteronomio*, con cui si chiama in greco il quinto volume della Torà: in ebraico *Devarim* («seconda parola») o *Mishneh Torà* («ripetizione, copia della Torà»).¹²

Il termine *nomos*, con il suo significato di legge, limita e travisa il significato di «Torà», che indica invece un insieme di norme che regolano il comportamento verso il Signore, gli uomini, le creature e il Creato, in un senso che non è mai strettamente ed esclusivamente legalistico. L'equivoco, provocato dalla traduzione scorretta e poi amplificato dagli insegnamenti di Paolo e di Marcione, così come dalle

¹¹ Secondo la leggenda della cosiddetta Lettera di Aristeo (II sec. a.e.v.), a richiesta del re Tolomeo Filadelfo (285-247 a.e.v.), settantadue uomini sarebbero venuti da Gerusalemme ad Alessandria d'Egitto per tradurre la Torà in greco. Ospitati dal re in una casa sull'isoletta Faro, avrebbero terminato la traduzione in settantadue giorni. La leggenda si arricchisce in altri testi di ulteriori dettagli: in Filone è raccontato il prodigio – a riprova dell'idea che i traduttori fossero ispirati da Dio –, secondo cui ognuno avrebbe tradotto separatamente da sé, trovandosi poi tutti completamente concordi, fin nei dettagli (*Vita di Mosè*, II, 7).

¹² Cfr. Deuteronomio 17,18: «[Il re d'Israele] quando starà sul trono del suo regno, dovrà scrivere per suo uso una copia di questa Torà [mishné Torà] su di un libro, copiandola da quella che posseggono i sacerdoti delle tribù di Levi».

successive esegesi, ha avuto la grave conseguenza di identificare l'ebraismo con la Legge, nel senso di legalismo e vendicatività.

Ancora oggi l'equazione *Torà = Antico Testamento (superato dal Nuovo) = Legge = legalismo* è molto potente, in contrapposizione alla «Nuova Alleanza» che sarebbe dispensatrice di amore, perdono e universalismo. Questa tesi si ritrova in molti dei luoghi comuni che nutrono le varie teorie antisemite.

Esempio di interpretazione sbagliata e tendenziosa di una norma – talmente diffusa da essere quasi banale –, è quello della presunta legge del taglione – «occhio per occhio, dente per dente»¹³ –, stabilita da un Dio raffigurato come estremamente crudele e vendicativo.

Solo leggendo le fonti talmudiche – scritte dai tanto screditati Farisei – si capisce che il senso di quei versetti biblici non è la ritorsione, ma il risarcimento dei danni, con l'addebito al colpevole, di quello che oggi si definisce giuridicamente il lucro cessante, il danno emergente, il danno permanente e anche quello fisiognomico, anticipando così di secoli le basi del diritto civile. Questa norma pone, infatti, due capisaldi del diritto: l'offesa – che non può non innescare una spirale senza fine di vendetta privata – viene normata in una sfera giuridica pubblica e, in tal modo, viene affermato un principio di proporzionalità fra reato e punizione.

In quest'ottica, il Talmud porta l'esempio significativo di una persona già orba di un occhio, a cui viene accecato anche l'altro: il danno da risarcire dovrebbe, in tal caso, essere proporzionale alla cecità totale e non alla perdita di un singolo occhio. È necessario quindi, per la giurisprudenza rabbinica, stabilire «una sola legge»,¹⁴ cioè una scala di valori, per quantificare la gravità del danno arrecato, secondo il principio generale della proporzionalità. Altrettanto necessario è identificare adeguati mezzi di ri-

¹³ Esodo 21, 24 e Levitico 24, 17-22.

¹⁴ Levitico 24, 22.

sarcimento (ad es. denaro e/o reclusione), equivalenti ma non identici all'atto offensivo stesso e applicabili a tutti i diversi tipi di reato.

4. Amore e giustizia

La giustizia, in tutta la tradizione ebraica, non è chiamata ad arginare solo l'odio e i conflitti, ma paradossalmente anche l'amore. Proclamare l'amore come superamento della giustizia significa vedere in quest'ultima solo la correzione del male e non anche la correzione del bene.

Amore e giustizia sono interconnessi: l'amore solleva il problema della giustizia e la giustizia quello dell'amore, l'uno tende a escludere l'altra. La riconciliazione tra amore e giustizia appartiene all'utopia messianica; è la pericolosa tentazione di ogni messianesimo realizzato quella di sussumere e sostituire la giustizia nell'amore, attraverso il perdono, finendo per diventare conniventi con il male. Vi è anche il rischio di una giustizia talmente innamorata di se stessa, così narcisista, da distruggere il mondo. Per questo la tradizione rabbinica concepisce la necessità di una reciproca correzione tra amore e giustizia: non solo quindi la giustizia deve correggere l'amore, ma l'amore, sotto forma di *rachamim*, «misericordia», deve sempre mitigare la durezza del diritto. È proprio questo ponte tra amore e giustizia ciò che noi chiamiamo l'etica ebraica.

Il mondo – nell'ottica ebraica – è continuamente attraversato da due grandi correnti: una si chiama *Chesed*, la «Generosità», e l'altra si chiama *Din*, il «Rigore». La mano destra, della generosità e dell'abbraccio, e la mano sinistra, del rigore e del braccio che respinge. Nella Torà ritroviamo questa dialettica nelle figure di Avraham, la cui tenda è sempre aperta ai quattro lati affinché tutti vi possano entrare, e del figlio Itzchak, chiamato il patriarca del Rigore, che rappresenta il momento della verifica di tutta questa generosità e accoglienza. Molti commentatori sostengono che il «sacrificio» sarebbe stato l'effetto inevitabile del conflitto tra le qualità di Avraham e quelle del figlio Itzchak. Il

rabbino lituano Eliyahu E. Dessler¹⁵ (1892-1953) ha scritto che il solo amore e la sola generosità del *Chesed* sono pericolosi perché, non arginati dal rigore, rischiano di degenerare in amore egoistico.

Prendiamo ad esempio la nota storia del giudizio del re Salomone, raccontata nel primo Libro dei Re 3,16-28. La Bibbia ci racconta di due prostitute che si addormentano con i loro neonati in braccio, uno di questi muore durante la notte e sua madre prende dall'altra donna il bambino vivo sostituendolo con suo figlio morto. Al risveglio la mamma del bambino rimasto vivo si accorge dello scambio. Entrambe le donne si recano davanti al re Salomone, ciascuna pretendendo che il bambino vivo sia il suo. Il Re chiede che gli venga portata una spada per dividere in due parti il bambino e spartirlo tra le due madri. «Ma la donna del bambino vivo – così leggiamo – si sentì commuovere le viscere per il suo figliolo».

È interessante il fatto che, per indicare le viscere materne, viene usata la stessa parola che noi ebrei usiamo per definire la misericordia di Dio, *nichmerù rachamea*, da cui deriva appunto la parola *rachamim*, quell'amore misericordioso di cui solo una madre è capace. La vera madre implora quindi il Re: «Ti prego Signore sia dato a lei il bambino vivo ma non lo uccidete». L'altra donna invece afferma: «Non deve essere né mio né tuo, dividete il bambino a metà». Il re Salomone a quel punto capisce quale delle due è l'ingannatrice e proclama: «Sia dato il bambino vivo alla prima donna, non lo uccidete, quella è sua madre». Tutto Israele venne a conoscenza della sentenza pronunciata dal Re ed ebbe timore del Re perché vide che in lui c'era la saggezza di Dio.

Il gesto provocatorio di Salomone, di alzare la spada per dividere in parti uguali il bambino, oggetto della contesa, mima la giustizia intesa come mera equità. L'amore della vera madre si rivela paradossalmente invocando l'in-

¹⁵ Rabbi Eliyahu E. Dessler, *Miktàv Me'Eliyahu*, vol. 2, Yerushalayim 1955, p. 33.

giustizia: rinuncia infatti al suo diritto di madre di riavere suo figlio purché questi viva. È viceversa la falsa madre che invoca la giustizia o, meglio, una sua caricatura formale: l'equa divisione del bambino. È questo uno dei tanti passi biblici in cui – a smentita del pregiudizio – sono proprio l'amore e la misericordia a trionfare.

«Avrete una sola legge [...] per il forestiero/proselita, così come per i nativi [del popolo] di Israele». ¹⁶ Di fronte a questo verso della Torà, sembra di leggere la scritta che sovrasta in tutte le aule dei Tribunali: «La Legge è uguale per tutti». Nei commenti rabbinici di questo verso, tuttavia, si mette in evidenza come, in certe situazioni, tra l'indigeno e il forestiero/proselita, la differenza comunque esista. Pertanto, accanto a criteri di giustizia applicati a situazioni tra pari, vi deve essere anche una attenzione a condizioni svantaggiate. Per le categorie sfavorite – come il povero, la vedova, l'orfano, il levita, il forestiero, il proselita – è riconosciuto un di più di diritto: come se a condizioni uguali si applicassero diritti uguali e a condizioni diverse diritti ineguali.

La Torà dunque anticipa di millenni il riconoscimento del passaggio dallo Stato di diritto allo Stato sociale; ma in essa vi è anche scritto: «Non essere parziale a favore del povero nella sua causa giudiziaria». ¹⁷ Correggere la disuguaglianza, non significa pervertire il diritto, sia pur con nobili intenzioni.

La specificità del modo ebraico di interpretare il difficile rapporto tra amore e giustizia si ritrova anche nella formula basilare del Levitico 19,18: «Amerai il prossimo tuo come te stesso [...]. Io sono il Signore». Per la Tradizione ebraica questo comando di amare non è plausibile perché al cuore non si comanda. In quanto comando è contro la logica umana, al di fuori delle nostre possibilità.

Il commentatore spagnolo Avraham ibn Ezra (1090-1164) permette di superare questo ostacolo offrendoci un'interpretazione più articolata. Il verbo «amerai» non è

¹⁶ Esodo 24, 22.

¹⁷ Esodo 23, 3.

seguito da un complemento oggetto, ma dalla lettera *lamed* che significa «per». Il versetto va quindi inteso «amerai per il prossimo tuo», quindi amerai per lui quello che ami per te. Non si tratterebbe quindi di un amore diretto alle persone – che non è comandabile – ma dell'amore dei suoi diritti che sono come i tuoi. Ricordo, ancora una volta, Esodo 24,22: «Avrai un'unica legge».

La *lamed* ci offre anche un'altra interpretazione, in ragione della sua forma. È difatti l'unica lettera che sfonda l'allineamento orizzontale delle parole richiamandoci alla verticalità del comando «amerai il prossimo o per il prossimo tuo», perché entrambi siete creature divine fatte a sua immagine. È forse per questo motivo che l'imperativo termina con l'enunciato «Io sono il Signore», come a richiamarci a un'etica metastorica e non relativa.

5. Il Sabato, l'anno sabbatico e il Giubileo

L'istituzione dell'anno sabbatico, così come quella del Giubileo, esprime il rifiuto di una visione utilitaristica o, peggio, edonistica della realtà: accanto al sabato di Dio (al termine della creazione) e al sabato dell'uomo (al termine dei sei giorni lavorativi), compare «il sabato della terra».¹⁸

Ogni settimo anno la terra deve essere fatta riposare, non deve cioè né essere arata né seminata, e ciò che eventualmente dovesse germogliare in maniera spontanea andrà a beneficio delle categorie sociali più deboli ed esposte: vedove, orfani, poveri, stranieri.

Anno sabbatico (*Shemittà*) e Giubileo (*Yovèl*), nell'esposizione più completa e organica che ne dà la Torà,¹⁹ appaiono strettamente collegati e complementari fra loro. Dopo sette anni sabbatici (quindi dopo quarantanove anni), infatti, viene prescritta la solenne proclamazione del cinquantesimo anno come «anno giubilare» (*Shenath*

¹⁸ Levitico 25, 2.

¹⁹ Levitico 25, 1-55.

haYovèl), nella cornice sacra del Digiuno dell'Espiazione (*Yom Kippur*): il 10 del mese di Tishrì (il primo mese dell'anno ebraico), mediante il suono dello *Shofar* (il corno di ariete che viene suonato durante alcune importanti funzioni religiose ebraiche).

Tale proclamazione solenne – il testo biblico usa l'espressione *ve - kiddashtèm* («e consacrerete») – coincideva con un'analogha e altrettanto solenne proclamazione: quella della «libertà nella terra per tutti i suoi abitanti». Si tratta del significato più caratteristico e rivoluzionario del Giubileo: la liberazione degli schiavi.

Vediamo di riassumere in maniera schematica i contenuti specifici, rispettivamente, dell'anno sabbatico e del Giubileo.

L'anno sabbatico prevede:

1. Il divieto di lavorare la terra.
2. La remissione dei debiti a favore dei debitori: cioè i prestiti erogati nel corso del settennio, con il sopraggiungere dell'anno sabbatico, non sono più esigibili e si intendono estinti a vantaggio dei debitori.

Il Giubileo prevede:

1. Il divieto di lavorare la terra (come nell'anno sabbatico).
2. La liberazione degli schiavi.
3. La restituzione agli originari proprietari di terreni e case (per queste ultime con talune eccezioni) nel frattempo passati di proprietà.

Tale legge, che riguarda solo Eretz Israel, la Terra di Israele, è una legge molto pesante in termini economici poiché tutti i possessi e tutte le terre tornano al proprietario originario, senza eccezioni. In altre parole, stante la normativa giubilare, la vendita di un terreno o di una casa non si traduce mai in un vero e proprio passaggio di proprietà ma, di fatto, in un atipico contratto di affitto il cui importo viene stabilito in ragione della distanza dall'anno giubilare: più oneroso se ancora lontano, meno oneroso se ormai prossimo.

L'idea guida, cioè, il filo conduttore di questa elevata ma singolare precettistica, va individuata nell'espressione perentoria e carica di significato da parte del Creatore: «poiché a Me appartiene la terra» (Esodo 19, 5). Tale affermazione sicuramente richiama a un equilibrio ecologico che l'uomo non deve essere tentato di turbare o di alterare e alla conseguente esigenza per l'uomo di non considerare le risorse del creato come qualcosa da controllare e sfruttare a proprio vantaggio, senza limiti. Essa inoltre sottopone a energico ridimensionamento l'istinto di possesso e di proprietà che – laddove assolutizzato ed esagerato – può gradualmente staccare l'uomo da Dio (sul piano verticale) e dal suo prossimo (su quello orizzontale), innescando un processo di estraneazione dell'uomo dal mondo.

In questa stessa direzione va intesa anche la liberazione degli schiavi che avviene con l'arrivo dell'anno giubilare e che li conduce a una sorta di (ri)appropriazione di se stessi. Si consideri, in proposito, che nell'antichità (e non solo, visto che lo schiavismo fu praticato alla luce del sole anche in tempi recenti) gli schiavi non venivano considerati alla stregua di persone titolari di diritti fondamentali, ma alla stregua di cose e di oggetti.

Si diventava schiavi o perché, per povertà, ci si vendeva da soli a un padrone oppure perché, per debiti non pagati, si veniva venduti da un tribunale, per un tempo determinato, al creditore. La precettistica della Torà – non solo quella relativa al Giubileo, ma anche quella relativa a situazioni che comportano la perdita anche volontaria della libertà personale – restituisce allo schiavo la sua dignità di uomo, cioè di soggetto di diritti, e lo fa ponendo dei limiti temporalmente circoscritti.

Lo *Jovèl*, il Giubileo, è quindi l'anno del ritorno (legato a Kippur). In quest'occasione gli schiavi vengono liberati senza appello: ritornano liberi, infatti, anche quelli che, pur avendo la possibilità di venire liberati nel corso dell'anno sabbatico, avessero deciso spontaneamente di rimanere con il «padrone».

Abbiamo accennato prima ai punti relativi, rispettivamente, al ritorno della proprietà (di terreni e case) ai loro

titolari originari e alla remissione dei debiti. Entrambe queste prescrizioni, compresa la liberazione degli schiavi, vanno esaminate in una duplice ottica: in primo luogo, questa normativa sembra chiaramente finalizzata a non modificare l'assetto territoriale delle tribù d'Israele, stabilito con precisi criteri di assegnazione e di locazione. Durante l'anno giubilare, dunque, le proprietà tornano al loro assetto originario, dopo una loro alterazione nel corso del ciclo quarantennale precedente. Ma accanto a questa motivazione si aggiunge quella di contenere l'istinto del possesso e della proprietà, insito nella natura umana, come ho già in precedenza accennato.

Un elemento da considerare con molta attenzione, nel riflettere su anno sabbatico e Giubileo, è l'evidente e forte carica di utopia che attraversa e pervade tali istituti. Pensiamo alla remissione dei debiti e cerchiamo di immaginare la sua più completa e rigorosa applicazione. Ci salta subito alla mente l'estrema difficoltà, in termini di probabilità, di una sua traduzione pratica e puntuale: nessuno, umanamente ragionando, presterebbe denaro sapendo che non gli verrà restituito.

Nell'antica società nazionale di Israele accadde di fatto che le persone disposte a erogare prestiti ai loro fratelli bisognosi iniziarono a diradersi, fin quasi a scomparire. Con l'avvicinarsi, infatti, dell'anno sabbatico, nessuno voleva correre il rischio di vedere inesigibile il proprio credito. Questa ritrosia è d'altronde prevista dalla stessa Torà che giudica, però, tale atteggiamento come indice di malvagità di cuore. Seppure questa alta e sublime normativa che si proponeva una crescita della società in termini di eticità o forse, più modestamente, di un riequilibrio sociale più giusto, non veniva di fatto applicata e non produceva frutti, l'etica della Torà non si lascia contraddire o sminuire dai dati di fatto della storia.

Utopia non equivale, infatti, a cosa impossibile (come sarebbe, ad esempio, l'affermazione che un triangolo può divenire un cerchio) ma, più semplicemente, a cosa difficile e lontana da divenire. Le utopie ci sono sempre state e dobbiamo augurarci che restino anche nel futuro. Esse aiutano

la costruzione di una società oggi improbabile o addirittura impossibile, domani forse possibile o addirittura probabile.

Accanto all'utopia, l'ebraismo mantiene però anche un forte senso di realismo e di adattamento. Il grave fenomeno sopra descritto indusse un celebre maestro del I secolo, Rabbì Hillel, a emettere un provvedimento normativo, noto come *Prozbul*, che, aggirando e di fatto svuotando la *ratio* del precetto, trasferiva il debito dalla persona che lo aveva contratto al Tribunale. Quest'ultimo, in quanto non persona e, soprattutto, in quanto non creditore diretto, poteva continuare a esigere il pagamento del debito e restituirlo al legittimo proprietario. Si trattava, come è evidente, di una finzione legale, che però non aveva l'obiettivo di tradire o di profanare la Torà svuotando di contenuto uno dei suoi precetti più alti e più nobili.

Il discorso è complesso e delicato; concludere con un giudizio sommario sull'ennesimo atto di legalismo formale dei Rabbini sarebbe più facile e anche più comodo. Non sarebbe però la strada giusta da percorrere, giacché i Rabbini, nella fattispecie Rabbì Hillel, adottarono allora una linea coraggiosa e lungimirante, dando applicazione a un altro principio della Torà stessa: quello in base al quale – in momenti di emergenza – è meglio disattendere una norma, nel senso di disattivarla per così dire provvisoriamente, in vista di tempi migliori in cui poterla restituire alla sua applicazione integrale e autentica.

C'è qui un riflesso di quell'ottimismo di tipo messianico dell'ebraismo che si ostina a vedere il domani migliore di oggi, nonostante molti segni del presente sembrino indicare esattamente il contrario.

FONTI

1. L'amore per il prossimo

Levitico 19, 18-19

«Non ti vendicherai, e non porterai rancore contro i figli del tuo popolo, e [al contrario], amerai il tuo prossimo

[usandogli rispetto e indulgenza] come [verso] te stesso. Io sono l'Eterno, dovete rispettare i Miei statuti».

2. L'amore per il forestiero

Levitico 19, 33-34

«Se un proselita verrà a vivere presso di te, nella vostra terra, non lo affliggerete [con le parole ricordandogli il passato idolatra]. Il proselita, che abita insieme a voi lo considererete come chi è nato [tra] voi. Lo amerai come [ami] te stesso, poiché [anche] voi siete stati stranieri in terra d'Egitto. Io sono l'Eterno, il vostro [ma anche il loro] Signore».

3. Occhio per occhio, misura per misura

Esodo 21, 23-25

«Tuttavia, se dovesse esserci una conseguenza fatale [per la donna], allora [in caso di volontà lesiva] dovrai dare una vita per una vita [altrimenti dovrai stabilire l'equivalente economico di quella persona], [il valore di] un occhio per [per la perdita di] un occhio, [il valore di] un dente per dente, [il valore di] una mano per una mano, [il valore di] un piede per un piede, [il valore di] un'ustione per un'ustione, [il valore di] una lacerazione [che sanguina] per una lacerazione [maggiorato dei danni per mancato introito, per l'immobilità, per le cure e per il dolore, il valore di] un ematoma per un ematoma».

4. La «riconciliazione» tra amore e giustizia

Salmo 85, 11-12

«Bontà e verità si incontrano; giustizia e pace si abbracciano; la verità germoglia dalla terra, e la giustizia si rivela dal cielo».

5. Il giudizio di re Salomone come esempio di applicazione integrata di amore e giustizia

I Libro dei Re 3, 16-28

«Allora due donne – delle locandiere – giunsero dal re e si presentarono davanti a lui. Una delle due disse: “Mio signore, io e questa donna viviamo nella stessa casa e io [mentre ero sola] in casa con lei, ho partorito. Il terzo giorno dopo che avevo partorito è accaduto che anche questa donna abbia dato alla luce un bambino ed eravamo insieme; in casa, tranne noi due, non c’era alcun estraneo. Durante la notte il bambino di questa donna è morto, perché lei si era coricata sopra di lui. Allora, ella si è alzata in mezzo alla notte e ha preso mio figlio che era accanto a me [mentre io] la tua serva, dormivo, se l’è messo al petto e il suo bimbo morto l’ha messo in braccio a me. Al mattino mi sono svegliata per allattare mio figlio ed ecco, era morto. Ma quando l’ho guardato con attenzione alla luce del giorno [mi sono accorta che] non era mio figlio, quello che avevo partorito”. L’altra donna disse: “No! il bimbo vivo è mio figlio, e quello morto è il tuo”. E questa ribatté: “No! Tuo figlio è quello morto e mio figlio è quello vivo”. [Così] dissero davanti al re. Allora il re disse: “Questa dice: ‘Quello che vive è mio figlio, e tuo figlio è quello morto’. E l’altra dice: ‘No, tuo figlio è morto, quello che vive è il mio’”. Allora il re ordinò: “Portatemi una spada”, e [così] portarono al re una spada. Il re disse: “Dividete in due il bambino vivo e date una metà a una [donna, l’altra] metà all’altra”. Allora la donna che era la madre del bambino vivo, commossa per l’amore verso suo figlio, parlò al re e disse: “O, mio signore, consegnate a lei il bimbo vivo; ma non fatelo morire”. Mentre l’altra disse: “Non deve essere né tuo né mio; dividete[lo]”. Allora il re rispose dicendo [la frase della prima donna]: “Consegnate a lei il bambino vivo; ma non fatelo morire” [e una voce dal cielo confermò dicendo:] “Lei è la madre [vera]”. Tutti [in] Israele udirono il giudizio che il re aveva pronunciato ed ebbero rispetto del re

poiché videro che in sé aveva la saggezza del Signore, per amministrare la giustizia».

BIBLIOGRAFIA

- Bibbia Ebraica*, Giuntina, Firenze 1995-2003.
Talmud babilonese (in particolare il trattato di Bava Kamma).
- David Banon, *Il Messianismo*, Giuntina, Firenze 2000.
- Martin Buber, *I racconti dei chassidim*, Garzanti, Milano 1985.
- Rabbi Eliyahu E. Dessler, *Miktàv Me'Eliyahu*, Yerushalayim 1955.
- Roberto Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015.
- Heschel Abraham Joshua, *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2013
- Stefano Levi Della Torre, *Zone di turbolenza*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Emmanuel Levinas, *Quattro letture talmudiche*, il melangolo, Genova 2008.
- Id., *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Edizioni Guida, Napoli 1986.
- Mosè Maimonide, *La guida dei perplessi*, Utet, Torino 2003.
- Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998.



«Avete ucciso Gesù»
L'accusa di «deicidio»

Daniele Garrone

SINTESI

Uno dei più forti pregiudizi antiebraici – in ambito cristiano, ma non solo – consiste nel ritenere gli ebrei in quanto tali, di ogni epoca e luogo, responsabili della morte di Gesù sulla croce.

La colpa della morte di Gesù venne inizialmente attribuita agli ebrei a lui contemporanei.

Nell'acuirsi della polemica antiebraica del cristianesimo in espansione e poi religione mondiale, la colpevolezza della crocifissione di Gesù venne estesa indistintamente a tutti gli ebrei e, in relazione all'affermazione della divinità di Gesù, la sua uccisione venne letta come «deicidio», omicidio di Dio. La condizione degli ebrei nella diaspora venne interpretata come castigo divino, il cui primo segno sarebbe stata la distruzione di Gerusalemme a opera dei romani.

Questa visione della colpa di Israele ha fatto decretare ai cristiani la fine di Israele come popolo di Dio e attribuire alla chiesa la qualifica di «nuovo e vero Israele».

La riflessione avviata in seguito alla Shoah, sulla necessità di riconoscere e impugnare criticamente l'antigiudaismo cristiano, ha comportato la esplicita denuncia della totale infondatezza dell'accusa di una perenne responsabilità ebraica per la crocifissione di Gesù.

Nell'ambito dell'approccio storico e critico alle Scritture, che oggi è utilizzato da gran parte dei cristiani occidentali, è emerso che i racconti della passione non possono essere utilizzati direttamente e immediatamente come fonti per la ricostruzione storica del processo di Gesù, ma devono essere sot-

toposti al vaglio della critica storica. Redatti alcuni decenni dopo i fatti narrati, non sono infatti stati composti per fornire a noi documenti sulla fine di Gesù, ma per interpretare teologicamente il senso della sua morte (e della sua resurrezione), per consolidare la fede dei loro lettori, per sviluppare la testimonianza a Gesù. Essi riflettono poi la (reciproca) tensione, acuitasi dopo il 70 e.v., tra i gruppi cristiani e l'ebraismo. La ricostruzione della condanna e della crocifissione di Gesù deve basarsi sull'individuazione di ciò che può essere plausibile sullo sfondo di quel che sappiamo dell'esistenza ebraica sotto la dominazione romana intorno agli anni trenta del I secolo e.v.

Il dibattito storiografico critico vede l'unico elemento incontrovertibile nel fatto che Gesù ha subito una pena di morte che solo gli occupanti romani potevano comminare. Certamente è escluso che «gli ebrei» contemporanei a Gesù ne abbiano tutti voluto e provocato la morte.

Oggi, le chiese cristiane, in particolare nella predicazione e nella catechesi, che sono state per secoli il principale strumento della diffusione degli stereotipi antiebraici, sono chiamate non soltanto a denunciare e smantellare punto per punto i pregiudizi antiebraici radicati nella loro tradizione, ma anche a superare ogni approccio letteralistico ai testi che parlano della crocifissione di Gesù.

APPROFONDIMENTO

1. L'accusa

Il libro *Gesù e Israele*, di Jules Isaac,¹ è certamente una pietra miliare sul cammino di revisione della postura cristiana di fronte al popolo ebraico avviata dopo la Shoah e che ha cominciato a dare frutti significativi nell'ul-

¹ Jules Isaac (1877-1963), storico e pensatore ebreo francese, fu tra i promotori, nel 1947, dell'associazione «Amitié Judéochrétienne», dedicata ad approfondire e a superare le cause sociali e religiose dell'antisemitismo e a promuovere l'amicizia ebraico-cristiana.

timo quarto del XX secolo. Lo storico francese definisce così il problema:

In tutta la cristianità, da diciotto secoli, si insegna correntemente che il popolo ebraico, pienamente responsabile della crocifissione, ha l'inesplicabile crimine del deicidio. Non v'è accusa più micidiale: effettivamente non v'è accusa che abbia fatto scorrere più sangue innocente.²

La più antica attestazione dell'interpretazione della morte di Gesù come *deicidio* («uccisione di Dio») sembra essere contenuta nella cosiddetta «omelia pasquale» di Melitone, vescovo di Sardi, in Asia minore, sotto l'impero di Marco Aurelio (160-180 e.v.).

Colui che sospese la terra è sospeso,
colui che fissò i cieli è fissato,
colui che rafforzò ogni cosa è forzato sul legno,
il sovrano è oltraggiato,
Dio è ucciso,
il re d'Israele è stato eliminato
da mano israelitica.
Uccisione inaudita! Ingiustizia inaudita!³

Tutto lo scritto è pervaso dalla sottolineatura della colpevolezza ebraica. È possibile che Melitone, parlando della crocifissione come uccisione di Dio, intendesse sottolineare la natura anche divina di Cristo, contro i cristiani che di essa dubitavano, più che aggravare la colpa che si attribuiva agli ebrei (aver mandato a morte quello che avrebbero

² Jules Isaac, *Gesù e Israele*, (1948), Prefazione di Marco Morselli, Marietti, Genova 2001, p. 239. Per una panoramica dal Nuovo Testamento a oggi, cfr. Jeremy Cohen, *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, Oxford University Press, Oxford New York ecc. 2007.

³ Testo greco con traduzione francese in: Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, a cura di Othmar Perler, Sources Chrétiennees 123, Du Cerf, Paris 1966, pp. 116-119. Ho tradotto io stesso dai nn. 94 a 97. Una traduzione italiana è disponibile all'indirizzo: http://www.camminodifede.org/index.php?option=com_phocadownload&view=file&id=75:omelia-sulla-santa-pasqua&Itemid=439 accesso 13 aprile 2020.

dovuto riconoscere come loro Messia). È comunque certo che la storia successiva dell'accusa di deicidio va nel senso dell'imputazione agli ebrei di un crimine senza precedenti e senza uguali nell'intera storia umana.

Gli storici Marvin Perry e Frederick M. Schweitzer così scrivono:

Nessun'altra tradizione religiosa ha condannato un popolo come assassino del suo dio: un'accusa unica, che ha portato a una storia unica di odio, paura e persecuzione [...] È difficile immaginare un amalgama più distruttivo di questo mito cristiano dell'ebreo, mito che, nella sua attitudine a essere eternamente trasformato, secolarizzato, adattato a tempi e circostanze mutevoli fino al giorno d'oggi, continua a mantenere la sua potente attrazione religiosa.⁴

Anche senza evocare la dimensione del «deicidio», nella cristianità si è imposta l'idea di una responsabilità collettiva e perenne di tutti gli ebrei per la morte di Gesù, ormai per questo oggetto della reiezione da parte di Dio. A questa visione si connettevano due implicazioni: la chiesa si concepiva come il vero e unico Israele, erede di tutte le promesse di Israele; il popolo ebraico si riteneva fosse condannato alla dispersione perenne, a una vita raminga e disprezzata. Queste idee hanno tragicamente segnato la storia ebraica in ambito cristiano.

Risale ad Aurelio Agostino di Ippona (354-430 e.v.), uno dei più influenti Padri della chiesa, la nozione del «popolo testimone».⁵ In sintesi: il castigo che Dio avrebbe inflitto agli ebrei non consiste nella loro scomparsa, ma nella loro conservazione come reietti, così da essere pubblicamente testimoni permanenti «della loro colpevolezza

⁴ Marvin Perry, Frederick M. Schweitzer, *Antisemitism. Myth and Hate from Antiquity to the Present*, Palgrave Macmillan, New York NY – Basingstoke Hampshire GB 2005, p. 18 (cfr. pp. 17-42); tr. it. mia.

⁵ Sulla nozione di «popolo testimone» si veda, tra i vari saggi, Pietro Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 108-131.

e della nostra verità». È la visione «plasticamente» raffigurata nelle statue che rappresentano la sinagoga (una donna bendata, a capo chino...) e la chiesa (una donna fiorente, incoronata) su varie cattedrali gotiche.⁶ Commentando il salmo 59, 12 (58, 12 nella versione greca detta dei Settanta⁷ e nella Vulgata latina), Agostino interpreta come preghiera di Cristo la richiesta rivolta a Dio di non uccidere i suoi nemici, ma di disperderli:

[...] questi miei nemici, coloro che mi hanno ucciso, tu non ucciderli. Resti in vita la nazione giudaica! Essi furono, storicamente, vinti dai romani; la loro città fu, certo, distrutta; e loro non possono tornare nel proprio paese. Tuttavia i giudei sopravvivono [...]. Non sono sterminati, in quanto necessari ai popoli pagani divenuti credenti. Perché? Perché in loro, che sono nostri nemici, Dio mostra a noi la sua misericordia [...]. I giudei sono stati dispersi fra tutte le genti, a testimonianza della loro colpevolezza e della nostra verità. Essi posseggono i codici nei quali è stato profetizzato il Cristo, e noi possediamo Cristo.⁸

Sono qui condensati in poche righe i capisaldi dell'ideologia sugli ebrei della cristianità ormai trionfante: gli ebrei sono tutti responsabili dell'uccisione di Gesù o comunque eredi della pena perpetua che ne deriva; i «codici» degli ebrei (cioè le Scritture) possono essere letti solo come profezia di Cristo. L'esistenza vessata e diffamata degli ebrei (che sempre più le legislazioni cristiane imporranno, fino

⁶ Tali raffigurazioni si trovano ad esempio nelle cattedrali di Notre-Dame a Parigi, in quelle di Strasburgo e Friburgo in Brisgovia e nel duomo di Bamberg. La documentazione fotografica è facilmente accessibile in rete.

⁷ Secondo la leggenda della cosiddetta Lettera di Aristeo (II sec. a.e.v.), a richiesta del re Tolomeo Filadelfo (285-247 a.e.v.), settantadue uomini sarebbero venuti da Gerusalemme ad Alessandria d'Egitto per tradurre la Torà in greco. Ospitati dal re in una casa dell'isoletta Faro, avrebbero terminato la traduzione in settantadue giorni. La leggenda si arricchisce in altri testi di ulteriori dettagli: in Filone è raccontato il prodigio – a riprova dell'idea che i traduttori fossero ispirati da Dio –, secondo cui ognuno avrebbe tradotto separatamente da sé, trovandosi poi tutti completamente concordi, fin nei dettagli (*Vita di Mosè*, II, 7).

⁸ Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi II*, a cura di Vincenzo Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma 1971, p. 275.

all'erezione dei ghetti) è funzionale alla chiesa, ormai fatta di «popoli divenuti credenti», che ha soppiantato e diseredato Israele.

Collegate in generale alla demonizzazione degli ebrei che si sviluppa nel Medioevo, ma talora anche con specifici riferimenti all'uccisione di Gesù, sono due infami accuse rivolte agli ebrei: quella di rapire e uccidere bambini cristiani⁹ e quella di rubare e profanare ostie consacrate. I processi contro gli ebrei, talvolta preceduti da violenti tumulti contro di essi, conducevano a condanne capitali, con confessioni estorte con la tortura. Tra le accuse che venivano mosse vi era quella di aver voluto, nel corpo del bambino, ripetere la crocifissione (oltre a quella di utilizzare il suo sangue per impastare i pani azzimi di Pesach, *matzòt*, o per scopi magici o rituali). Nel caso delle ostie, gli ebrei erano costretti a dire che avevano voluto ripetere, inferendo sull'ostia, il martirio di Cristo.

Di quanto l'idea di una colpevolezza degli ebrei per la morte di Cristo sia stata radicata nella teologia e nelle chiese si potrebbe fornire una mole di testimonianze, dai Padri della chiesa a documenti del XX secolo.

Propongo come esempio la «Dichiarazione sulla questione ebraica», diffusa nel 1948 dal *Consiglio fraterno della Chiesa evangelica in Germania*, che si rifondava dopo il nazismo, perché è una delle prime affermazioni cristiane sulla Shoah. Essa ammette sì «ciò di cui ci siamo resi

⁹ Sul tema, rimando ai seguenti testi: Furio Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Prefazione di David Bidussa, Morcelliana, Brescia 1993; Ruggero Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Editori Riuniti, Roma 2002. In Italia, ma non solo, ebbe ampia propaganda il caso di Simone di Trento (Pasqua 1475), per il quale quindici ebrei finirono sul rogo. Il culto del «beato Simonino», promosso e diffuso dai francescani, fu abolito, per decreto papale, soltanto nel 1965. Su Simone di Trento cfr. l'articolo di Emanuele Curzel, *Simone di Trento*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92: http://www.treccani.it/enciclopedia/simone-da-trento_%28Dizionario-Biografico%29/ accesso 16 aprile 2020 ore 15:50, e Anna Foa, «L'“accusa del sangue” contro gli ebrei: sul caso Simonino di Trento», *SeFeR Studi Fatti Ricerche*, n. 168, ottobre-dicembre 2019, pp. 3-6. Cfr., nel presente volume, il saggio di Riccardo Di Segni e Livia Ottolenghi, pp. 115-125.

colpevoli nei confronti degli ebrei» e afferma che è essenziale riconoscere l'ebraicità di Gesù ma, nel momento in cui passa a riflettere teologicamente su Israele, ripropone lo stereotipo secondo cui, «essendo il Figlio di Dio nato ebreo, l'elezione e la vocazione di Israele hanno avuto il loro compimento».

Pur precisando che tutti sono «corresponsabili della croce di Cristo» e che gli ebrei non devono essere bollati come gli unici colpevoli, la Dichiarazione afferma che, «crocifiggendo il Messia, Israele ha respinto la sua elezione e la sua vocazione». La conseguenza è quella del «classico» modello della sostituzione: «l'elezione di Israele, tramite Cristo e a partire da Cristo, è passata alla chiesa (nata) da tutti i popoli».

Il destino di Israele è letto come risultato del giudizio di Dio:

Israele sottoposto al giudizio di Dio è l'incessante conferma della verità e della realtà della parola divina e il costante monito di Dio alla sua comunità. Che Dio non si lasci prendere in giro è la muta predicazione del destino ebraico, per noi come monito e per gli ebrei come rimprovero nel caso che essi non si vogliono convertire a colui nel quale soltanto si trova anche la loro salvezza.¹⁰

Colpisce con quale ovvietà, senza la minima remora, si pensi di poter applicare anche alla Shoah la categoria del «giudizio di Dio» e come si possa implicare la conversione come unica strada legittima per gli ebrei. Neppure la consapevolezza della Shoah sembra incrinare una visione teologica secolare; si continua, infatti, a ragionare e a parlare come prima. Non ci si rende conto che esiste ed è radicato

¹⁰ Per il testo della *Dichiarazione: Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wort zur Judenfrage vom 8. April 1948*, in: Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Bonifatius-Druckerei – Chr. Kaiser, Paderborn – München 1989, pp. 540-544, p. 542. La *Dichiarazione* è citata anche nella postfazione di Christian Wiese a Chaim Cohn, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Einaudi, Torino 2000, pp. 379-394, p. 379.

un anti giudaismo cristiano e non si è ancora pronti ad affrontarlo criticamente.

2. I racconti della passione

Finora abbiamo parlato, seppure per sommi capi, dell'accusa di colpevolezza rivolta agli ebrei nel corso della storia cristiana. A monte di questa storia vi sono i testi del Nuovo Testamento, che sono venuti ad affiancarsi alle Scritture di Israele (le uniche Scritture per i primi gruppi cristiani).

Gli ultimi giorni di Gesù a Gerusalemme sono raccontati nei quattro Vangeli. Se per secoli – nella predicazione cristiana, nella catechesi e nelle rievocazioni drammatiche della passione – le loro presentazioni sono state armonizzate dove presentavano differenze e sono state considerate testimonianze di prima mano sullo svolgimento dei fatti, la lettura che ne facciamo oggi non può ignorare alcuni elementi importanti, che provo qui a riassumere.

- I racconti della passione sono stati redatti alcuni decenni dopo i fatti narrati: la composizione del più antico dei Vangeli, quello di Marco, viene collocata intorno al 70 e.v. (a Roma?); Matteo intorno agli anni 80-90; Luca tra l'80 e l'85; Giovanni verso la fine del I sec. e.v.¹¹
- L'interesse primario dei racconti della passione non è storiografico. Il loro scopo non è documentare le modalità della condanna e della morte di Gesù, ma esprimerne e trasmetterne il significato, in vista della missione e del rafforzamento delle comunità da cui scaturiscono e a cui sono destinati.
- Essi presuppongono e riflettono lo stato dei rapporti tra i gruppi cristiani e (il resto del) l'ebraismo al

¹¹ Per sintetiche informazioni sulle caratteristiche letterarie e teologiche degli scritti del Nuovo Testamento e sulla loro composizione, cfr. ad es. Daniel Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2004.

momento della loro stesura, cioè nell'ultimo terzo o quarto del I secolo. Gesù fu ebreo ed ebrei furono tutti i suoi primi discepoli e così pure gli autori e le comunità che stanno dietro alla maggioranza degli scritti del Nuovo Testamento: così Paolo, sicuramente «Matteo», molto probabilmente anche Giovanni. I Vangeli vanno collocati sullo sfondo del confronto – anche aspro, condotto secondo la retorica del tempo – tra gruppi ebraici che oppongono le loro visioni della identità di Israele e le loro interpretazioni delle Scritture; gruppi che, insomma, si contendono un'eredità. Per i seguaci di Gesù, la sua vita, la sua morte e la sua resurrezione sono l'approdo della storia di Dio con Israele e tutto è avvenuto «secondo le Scritture», per gli altri no. Più ci si allontana dal momento della condanna e della esecuzione di Gesù, più la raffigurazione degli attori dei racconti della passione riflette questa situazione e i conflitti che essa comporta.

- I racconti della passione mostrano una tendenza crescente a diminuire il coinvolgimento dell'autorità romana e ad attenuare la dimensione «politica» della condanna di Gesù, a tutela dei gruppi cristiani sottoposti al dominio imperiale. Anche questo tratto riflette problemi di alcuni decenni successivi alla morte di Gesù.
- La presentazione degli eventi è poi fortemente orientata a leggere la vita di Gesù e la sua morte e resurrezione come adempimento di profezie bibliche. C'è un nesso inscindibile tra racconto e interpretazione scritturale.¹²

Pochi altri documenti non cristiani antichi menzionano la condanna e la morte di Gesù. Si tratta sostanzialmente di

¹² Lo storico John Dominic Crossan si chiede se abbiamo a che fare con «storia ricordata o profezia storicizzata», propendendo per la seconda ipotesi (*Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper One, New York 1995, pp. 1-13).

un riferimento negli *Annali* di Tacito (ca. 115 e.v.), in cui dice che i cristiani «derivavano il loro nome da Cristo, condannato al supplizio, sotto l'imperatore Tiberio, dal procuratore Ponzio Pilato». ¹³ Qui tutto è riassunto nell'aver subito Gesù la pena di morte inflitta dall'autorità romana a cui era sottomessa la Giudea.

Assai citato è un brano delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio (37/38-100? e.v.). La sua autenticità è oggetto di discussione tra gli studiosi; certamente vi sono state inserite interpolazioni cristiane:

Allo stesso tempo, circa, visse Gesù, uomo saggio, *se pure lo si può chiamare uomo*; poiché egli compì opere sorprendenti, e fu maestro di persone che accoglievano con piacere la verità. Egli conquistò molti Giudei e molti Greci. *Egli era il Cristo*. Quando Pilato udì che dai principali nostri uomini era accusato, lo condannò alla croce.

Coloro che fin da principio lo avevano amato non cessarono di aderire a lui. *Nel terzo giorno, appare loro nuovamente vivo: perché i profeti di Dio avevano profetato queste e innumerevoli altre cose meravigliose di lui*. E fino ad oggi non è venuta meno la tribù di coloro che da lui stesso sono detti cristiani. (XVIII, 63-64) ¹⁴

In questo brano, Giuseppe Flavio vede nella croce di Gesù un supplizio inflitto dall'autorità romana, preceduto dall'accusa di quelli che chiama «principali nostri uomini»: pensa evidentemente ad autorità ebraiche, ma non precisa quali.

I quattro Vangeli presentano quattro diversi racconti dell'arresto, della condanna e della morte di Gesù. I tre co-

¹³ Traduzione da Tacito, vol. I, *Annali*, a cura di Mario Stefanoni, Garzanti, Milano 1990, p. 761.

¹⁴ Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, vol. II, Libri XI-XX, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1998, p. 116 e sgg. Ho indicato in corsivo le interpolazioni cristiane secondo lo studioso ebreo Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, seine Lehre*, Jüdischer Verlag, Berlin 1930, p. 75. Per Klausner, abbiamo qui «almeno una conferma dell'esistenza di Gesù [...] della sua carriera come operatore di miracoli e maestro e della sua morte fuori dell'ordinario – la crocifissione ad opera di Pilato, a cui le autorità ebraiche hanno almeno dato il loro assenso».

siddetti sinottici¹⁵ – Matteo, Marco e Luca – hanno una sequenza grosso modo comune, forse anche legata al fatto che probabilmente Matteo e Luca conoscevano il testo di Marco.

Ripercorriamo la struttura di questi racconti, cercando di evidenziarne le linee comuni e le peculiarità di ognuno e di segnalare i tratti che ho menzionato sopra.

A seguito della cattura di Gesù nel Getsemani, con il tradimento di Giuda,¹⁶ Gesù viene sottoposto a un interrogatorio da parte di autorità ebraiche.¹⁷ Il risultato è l'accusa di «blasfemia» per aver Gesù rivendicato titoli messianici e la dichiarazione che «è reo di morte».

Gesù viene poi condotto da Pilato, che lo sottopone a un interrogatorio¹⁸ centrato sulla domanda: «Sei tu il re dei Giudei?». In tutti e tre i Vangeli Gesù risponde: «Tu lo dici» e le autorità ebraiche appaiono accusare Gesù di fronte a Pilato. Mentre Marco e Matteo si limitano a registrare la meraviglia di Pilato per il silenzio di Gesù di fronte alle accuse, in Luca 23, 4 egli dice: «Io non trovo nessuna colpa in quest'uomo».

Luca ha poi un brano (23, 6-16) senza paralleli negli altri Vangeli: avendo gli accusatori di Gesù menzionato la Galilea come luogo di partenza dell'attività di Gesù, Pilato manda Gesù da Erode,¹⁹ giurisdizionalmente competente per la Galilea, casualmente a Gerusalemme in quei giorni. Anche in questo caso, Gesù non risponde nulla alle domande di Erode il quale lo rimanda da Pilato senza accuse. Perciò Pilato ribadisce agli accusatori di Gesù ciò che aveva già detto poco prima: «non ho trovato in lui nessuna delle colpe di cui lo accusate [...], in realtà non ha fatto nulla che meriti la morte».²⁰

¹⁵ Per i vari paralleli che si riscontrano tra i loro contenuti, i tre scritti vengono anche editi su tre colonne che permettono una «visone d'insieme» (in greco *synopsis*) delle loro affinità e differenze, che gli studiosi utilizzano anche per ricostruire la storia della loro composizione.

¹⁶ Marco 14, 43-52; Matteo 26, 47-56; Luca 22, 47-53.

¹⁷ Marco 14, 53-72; Matteo 26, 57-75; Luca 22, 54-71.

¹⁸ Marco 15, 2-5; Matteo 27, 11-14; Luca 23, 2-5.

¹⁹ Erode Antipa fu tetrarca di Galilea dal 4 a.e.v. al 39 e.v.

²⁰ Luca 23, 14-15.

La versione di Luca mostra qui in maniera molto evidente una delle tendenze di cui bisogna tener conto nella lettura dei racconti della passione di Gesù: quella di sminuire la responsabilità delle autorità romane e aggravare quella della parte ebraica.²¹ Questa tendenza si accentua ulteriormente in altri scritti paralleli o successivi a quelli del Nuovo Testamento canonico.²²

In tutti e tre i Vangeli sinottici (di Giovanni parleremo dopo), segue la scena in cui Pilato offre la possibilità di scegliere se liberare Gesù o un «sedizioso omicida», secondo quella che sarebbe un'usanza consolidata.²³ La effettiva esistenza di questa pratica è uno degli elementi del processo di Gesù storiograficamente controversi. Comune ai tre sinottici è la richiesta da parte ebraica di liberare Barabba e di crocifiggere Gesù e l'obiezione di Pilato «che male ha fatto?».

Il racconto che Matteo fa di questo episodio ha due particolari che non hanno paralleli negli altri Vangeli. Possiamo qui tralasciare il primo,²⁴ ma dobbiamo soffermarci sul secondo: non solo per la sua intrinseca durezza, ma per

²¹ La tendenza ad accusare tutto Israele della morte di Gesù è attestata anche negli *Atti degli apostoli*, dovuti allo stesso autore del Vangelo di Luca. Vi sono presentate le vicende della comunità cristiana di Gerusalemme dopo la Pentecoste e gli inizi della missione cristiana tra i gentili. In vari discorsi in cui si espone a interlocutori ebrei il senso della morte e resurrezione di Gesù, la responsabilità della sua morte è attribuita a loro: così fa Pietro con i pellegrini ebrei accorsi a Gerusalemme per la Pentecoste (Atti 2, 22-24: Dio ha risuscitato colui che «voi prendeste, e per mani di iniqui inchiodaste alla croce e uccideste», cfr. anche 2, 36; 3, 13-15; 4,10; 5, 30; Luca 24, 20; Paolo fa lo stesso con i presenti in una sinagoga di Antiochia di Pisidia, Atti 13, 26-30).

²² Cfr. ad es. la panoramica di Enrico Norelli, *Il processo di Gesù negli apocrifi. Alcuni esempi*, in *Biblia, Atti del Convegno nazionale «Il processo di Gesù»* (Pisa 11-13 aprile 1997), Giuntina, Firenze 1998, pp. 91-117.

²³ Marco 15, 6 e Matteo 27, 15 «a ogni festa»; Luca 23, 17 «in occasione di Pasqua».

²⁴ In Matteo 27, 19 viene riferito che la moglie manda a dire a Pilato, «mentre egli sedeva in tribunale», di aver molto sofferto in sogno a causa di «quel giusto» (Gesù) e quindi esorta il marito a «non aver nulla che fare con lui». Un altro elemento che tende a isolare la parte ebraica nel non riconoscere l'integrità di Gesù è difficilmente utilizzabile in sede storiografica.

l'enorme peso che la storia della sua ricezione ha avuto nello sviluppo dell'antigiudaismo cristiano.

Dopo che «le folle», «persuase dai sacerdoti» a chiedere la liberazione di Barabba, hanno chiesto per due volte la morte di Gesù («crocifiggilo»), Matteo inserisce questo brano:

Allora Pilato, vedendo che non otteneva nulla, ma che anzi il tumulto cresceva sempre più, prese dell'acqua e si lavò le mani davanti alla folla, dicendo: «Io sono innocente del sangue di questo giusto; pensateci voi». E tutto il popolo rispondendo disse: «Sia il suo sangue sopra di noi e sopra i nostri figli!». ²⁵

Il discorso di Pilato alla folla con cui egli si professa innocente della morte di Gesù è intriso di linguaggio biblico; ²⁶ egli sembra esprimersi come un ebreo che conosce le Scritture di Israele e questo è quanto meno singolare.

L'affermazione del popolo «Sia il suo sangue sopra di noi e sopra i nostri figli!» riecheggia una formula usata nella Bibbia ebraica per indicare che qualcuno deve portare la colpa e la pena (di morte) per quello che ha commesso. ²⁷ Che cosa intende Matteo attribuendo a «tutto il popolo» questa auto-imprecazione? I «figli» comprendono soltanto la generazione successiva, quella che vedrà la distruzione del tempio di Gerusalemme, oppure l'intera discendenza? Certo è che la ricezione successiva ha inteso il testo di Matteo come auto-maledizione di Israele che ne segna per sempre il destino. Così ad esempio san Girolamo, ²⁸ nel suo commento al Vangelo di Matteo:

²⁵ Matteo 27, 24-25.

²⁶ Si veda l'espressione «lavare le mani nell'innocenza», in Salmo 26, 6 e 73, 13. La dichiarazione di Pilato «sono innocente del sangue di questo giusto» richiama il rituale prescritto in Deuteronomio 21, 1-9. Cfr. anche 2 Samuele 3, 28, dove Davide professa la sua innocenza rispetto alla morte di Abner con queste parole: «Io e il mio regno siamo per sempre innocenti davanti al Signore del sangue di Abner».

²⁷ Cfr. Levitico 20, 9; Giosuè 2, 18; 2 Samuele 1, 16; 1 Re 2, 33; Ezechiele 18, 13 e 33, 5.

²⁸ San Girolamo (347-420 e.v.) fu il traduttore della Bibbia latina detta Vulgata.

Questa maledizione sopra gli ebrei perdura fino al giorno d'oggi e il sangue del Signore non viene rimosso da loro. Perciò, tramite Isaia, viene detto: «Se eleverete le vostre mani verso di me, non vi esaudirò: le vostre mani sono piene di sangue» [Isaia 1,5]. Che eccellente eredità lasciarono gli ebrei ai loro figli quando dissero: «Il suo sangue su di noi e sui nostri figli». ²⁹ O ancora: «La loro maledizione [Il suo sangue su di noi e sui nostri figli] si è compiuta con una dannazione eterna» [...]. Avevano scavato una fossa per Cristo e dicevano: «lo vogliamo eliminare dalla terra dei viventi» [Geremia 11,19], [lui] che ebbe nei loro confronti tanta misericordia e stette davanti al Padre per dire una parola in loro favore e per allontanare la di lui indignazione, al punto da dire sulla croce anche: «Padre, perdona loro, infatti non sanno quello che fanno». ³⁰

Qui si sottolinea come l'auto-maledizione debba essere intesa come dannazione eterna e si oppone la caparbia volontà di eliminare Gesù alla disponibilità di quest'ultimo a intercedere persino per quelli che ne vogliono la morte. ³¹

Il racconto dei sinottici prosegue poi con la derisione di Gesù da parte dei soldati, ³² il trasferimento al luo-

²⁹ *Corpus Christianorum* 77, 267, cit. da Rainer Kampling, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27, 25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zum Leo der Großen*, Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 16, Aschendorff, Münster 1983, p. 147.

³⁰ *Corpus Christianorum* 74, 181, cit. da Rainer Kampling, *Das Blut Christi und die Juden*, cit., p. 170.

³¹ Il teologo e storico delle religioni Claude Goldsmid Montefiore ha così sintetizzato la storia della ricezione di questo brano di Matteo: «Un verso terribile; una orribile invenzione. Si noti l'amaro odio che spinge l'Evangelista a mettere "tutto il popolo" (in gr. nell'orig.). L'intero popolo è immaginato essere presente. Quindi tutte le atrocità che governanti e popoli cristiani – qualche volta con la disapprovazione della Chiesa, bisogna apertamente riconoscerlo – hanno attuato sugli ebrei erano state, dagli stessi ebrei, accettate e invocate sulle loro stesse teste. Questa è una di quelle frasi che sono state responsabili di oceani di sangue umano, un incessante flusso di miseria e desolazione» (*The Synoptic Gospels edited with an Introduction and a Commentary*, (1909), vol. II, Ktav Publishing House, New York 1968 p. 346).

³² Marco 15, 16-20 e Matteo 27, 27-31.

go della crocifissione,³³ la crocifissione,³⁴ la morte,³⁵ la sepoltura.³⁶

Nel Vangelo di Giovanni – il più recente dei quattro Vangeli – dopo l'arresto,³⁷ Gesù viene condotto dal sommo sacerdote³⁸ ed è sottoposto a interrogatorio. Gesù viene poi condotto da Pilato.³⁹ Di fronte alle accuse rivolte a Gesù, Pilato afferma tre volte «non trovo in lui alcuna colpa»⁴⁰ e alla fine «cerca di metterlo in libertà».⁴¹ Alla condanna alla croce si giunge per la richiesta dei «giudei»⁴² che gridano «crocifiggilo!»;⁴³ a loro Gesù viene consegnato «perché fosse crocifisso».⁴⁴

La scelta di una espressione generalizzante come «i giudei» (*oi Ioudaioi*)⁴⁵ riflette lo stato dei rapporti tra la comunità di Giovanni e l'ebraismo dell'ultimo quarto del primo secolo dell'era volgare. La comunità giovannea vede in Gesù la «Parola di Dio fatta carne», il vero e definitivo rivelatore del Padre che lo ha mandato e si contrappone all'ebraismo che queste idee non condivide, anzi rifiuta. È un conflitto tra identità religiose che rivendicano la stessa eredità e la loro opposizione viene riversata nel racconto della vita e della morte di Gesù.

«Quale svolgimento delle vicende sia pensabile e plausibile sulla base dei dati storici inerenti alla situazione giu-

³³ Marco 15, 21; Matteo 27, 32; Luca 23, 26-32.

³⁴ Marco 15, 22-32; Matteo 27, 33-44; Luca 23, 33-43.

³⁵ Marco 15, 33-41; Matteo 27, 46-56; Luca 23, 44-49.

³⁶ Marco 15, 42-47; Matteo 27, 57-61; 23, 50-56.

³⁷ Giovanni 18, 1-11.

³⁸ Giovanni 18, 12-27.

³⁹ Giovanni 18, 28 - 19, 16.

⁴⁰ Giovanni 18, 38; 19, 4-6.

⁴¹ Giovanni 19, 12.

⁴² Ibid.

⁴³ Giovanni 19, 15.

⁴⁴ Giovanni 19, 16.

⁴⁵ *Oi Ioudaioi* nel racconto della passione di Giovanni: cap. 18, versi 12, 20, 31, 35, 36, 38.

ridica e politica della Giudea del tempo (e anche oltre)»⁴⁶ è oggetto di discussione, in particolare per quel che riguarda il coinvolgimento di autorità ebraiche nella condanna di Gesù.⁴⁷ A un estremo vi sono studiosi che ritengono che non ci sia stato alcun procedimento formale ebraico che avrebbe portato a una condanna di Gesù.⁴⁸ All'estremo opposto, vi è chi ritiene che la condanna romana sarebbe stata preceduta da una iniziativa delle *élites* di Gerusalemme e che quindi i racconti evangelici, a monte delle loro accentuazioni polemiche e delle loro tendenze teologiche, conserverebbero un nucleo storico.⁴⁹

In conclusione, è un fatto certo che Gesù è stato crocifisso e che questa era una pena inflitta dall'autorità romana e non una pena ebraica. Il resto rimane controverso. Nei racconti della passione è in primo piano l'interpretazione teologica della morte di Gesù.

3. Parlare oggi della morte di Gesù

Se anche il termine *deicidio* è ormai desueto, lo stesso non si può dire della convinzione che «gli ebrei» siano i principali responsabili della condanna a morte di Gesù.

⁴⁶ Wolfgang Stegemann, *Gesù e il suo tempo*, Introduzione allo studio della Bibbia, vol. 50, Paideia, Brescia 2011, p. 429.

⁴⁷ Per una sintetica presentazione degli aspetti del problema, cfr. in particolare: Gerd Theissen – Annette Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 539-578; Wolfgang Stegemann, *Gesù e il suo tempo*, cit., pp. 414-447.

⁴⁸ Pioniere di questa linea interpretativa è stato il libro dello storico e teologo Hans Lietzmann, *Der Prozeß Jesu*, De Gruyter, Berlin 1931; cfr. Chaim Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit. Cohn sostiene anzi che il sinedrio intervenne per cercare di dissuadere Gesù dalle sue pretese messianiche, onde evitargli di compromettere la sua posizione al processo (l'unico) davanti alle autorità romane

⁴⁹ Rappresentanti di questa linea interpretativa sono: Josef Blinzer, *Il processo di Gesù*, (1951), Biblioteca di cultura religiosa, vol. 6, Paideia / Claudiana, Brescia 2001; Raymond E. Brown, *La morte del Messia: dal Getsemani al Sepolcro: un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999; Giorgio Jossa, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 2002.

Secondo un sondaggio condotto in Germania nel 1992 alla domanda: «Nella Bibbia si parla di una colpa degli ebrei per la morte di Gesù: che ne pensa?» il 39% degli intervistati si esprimeva in vari modi in favore dell'idea della colpevolezza, solo il 23% era contrario, ma le percentuali erano significativamente più alte tra i membri delle chiese; a favore della colpevolezza erano il 60% dei cattolici e il 48% dei protestanti». ⁵⁰

La riflessione avviata in seguito alla Shoah sulla necessità di riconoscere e impugnare criticamente l'antigiudaismo cristiano ha comportato l'esplicita denuncia della totale infondatezza dell'accusa di una perenne responsabilità ebraica per la crocifissione di Gesù.

Così la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, n. 4 (1965):

[...] se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per la morte di Cristo (Gv 19, 6), tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo.

E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti, quasi che ciò scaturisse dalla sacra Scrittura. Curino pertanto tutti che nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio non si insegni alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo. ⁵¹

Il *Catechismo degli adulti* della Chiesa cattolica commenta così la *Dichiarazione Nostra aetate*: ⁵²

Tutti i peccatori, di tutti i tempi e di tutti i popoli, sono causa della morte di Gesù. La responsabilità storica della sua morte

⁵⁰ Notizia da Wolfgang Stegemann, «Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu?», *Kirche und Israel*, 1998, vol. 13, 1, pp. 3-24, p. 4.

⁵¹ Sebbene *Nostra aetate* n. 4 mantenga ancora legami con la visione tradizionale («se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio»), essa rappresentò effettivamente una svolta e come tale fu recepita

⁵² § 441 http://www.educat.it/indiceTematico/indice_tematico.jsp?tipoTesto=CDA&l=E&p=EBREI accesso 24 aprile 2020, ore 10:00.

coinvolge solo una parte delle autorità ebraiche e degli abitanti di Gerusalemme di quel tempo; soprattutto vi hanno un ruolo decisivo anche le autorità romane. Immotivata è l'accusa di deicidio, proprio perché la condanna di Gesù partiva dal mancato riconoscimento della sua divinità.⁵³

La terza assemblea del *Consiglio ecumenico delle chiese*, che raggruppa la maggior parte delle chiese protestanti e ortodosse del mondo, tenutasi a New Delhi nel 1965 approvò una risoluzione contro l'antisemitismo, dettata anche da recenti fatti di antisemitismo in Germania e altrove. Qui leggiamo:

Nell'insegnamento cristiano i fatti storici che condussero alla crocifissione non dovrebbero essere presentati in modo tale da fissare sul popolo ebraico di oggi responsabilità che appartengono alla umanità nel suo insieme e non a una stirpe (*race*) o comunità.⁵⁴

In un documento della «Commissione su Chiesa e popolo ebraico», accolto dalla *Commissione Fede e Ordinamento*, organo del Consiglio ecumenico delle Chiese, si legge un'efficace presentazione del nesso tra l'accusa rivolta agli ebrei di aver ucciso Gesù e altre facce dell'antigiudaismo cristiano:

Nel passato, l'esistenza di ebrei fuori dalla chiesa e il loro rifiuto di accettare la fede cristiana non portò ad alcuna seria riflessione teologica negli ambienti ecclesiastici ufficiali. In genere

⁵³ La posizione del Concilio è stata ribadita negli *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione Nostra Aetate* (n. 4), 1974, http://www.nostreradici.it/orienta_aetate.htm e nei *Sussidi per una corretta presentazione agli ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*, 1982, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relationsejwdocs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_it.html, accesso 17 aprile 2020, ore 12:10. Entrambi i documenti sono stati emanati dalla *Pontificia Commissione per i rapporti con l'Ebraismo*.

⁵⁴ Testo tratto da: *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the World Council of Churches and its member churches*, WCC Publications, Geneva 1988, p. 13, tr. it. mia.

i cristiani pensavano a questi problemi in modi assai stereotipati: in quanto Israele dell'Antico Testamento gli ebrei erano stati prima il popolo eletto di Dio, ma dopo Cristo, questa elezione era stata trasferita alla Chiesa; la durevole esistenza degli ebrei veniva primariamente vista in termini di reiezione da parte di Dio e di retribuzione, perché essi erano considerati quelli che avevano ucciso Cristo e i cui cuori erano così induriti da continuare a respingerlo.⁵⁵

L'idea di una perenne colpevolezza degli ebrei per la morte di Gesù e di una loro maledizione perpetua ha pervaso per secoli non soltanto la teologia, ma anche la predicazione e la catechetica cristiane, entrando in questo modo a far parte del bagaglio culturale e dell'immaginario del cristiano «normale». Richard Wright (1908-1960) ricorda così, nel suo celebre romanzo *Ragazzo negro*, la sua visita al negozio di un ebreo:

Non avevo mai visto un ebreo prima d'allora [...]. Tutti noi negri del quartiere odiavamo gli ebrei, non già perché ci sfruttassero, ma perché a casa e alla scuola domenicale ci avevano insegnato che gli ebrei erano gli «assassini di Cristo». Messi in questa luce, gli ebrei rappresentavano per noi un comodo oggetto di canzonatura. Noi bambini negri – sette, otto, nove anni – correavamo alla bottega dell'ebreo e gridavamo [...] oppure cantavamo «Assassini di Gesù / Dell'ebreo non ti fidare / Assassini di Gesù / Buoni solo da impiccare».⁵⁶

Che il campo dell'istruzione religiosa sia stato un terreno di diffusione dell'antigiudaismo cristiano, attivo anche a monte di qualsiasi rapporto concreto con ebrei viventi, con la riduzione degli ebrei a uno stereotipo, e di quale svolta sia necessario imprimere alla catechesi e al culto è ben espresso dalla citazione che segue. Si tratta di uno studio sottoposto alle chiese dal Consiglio della *Chiesa evangelica in Germania*, in cui convergono venti chiese regionali

⁵⁵ Testo tratto da: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, cit., p. 15.

⁵⁶ Richard Wright, *Ragazzo negro*, Mondadori, Milano 1965, p. 79.

e quindi rappresenta la maggioranza del protestantesimo tedesco. Sotto il titolo «Insegnare in presenza di Israele», vengono denunciate tre visioni che «hanno avuto effetti disastrosi sul rapporto tra ebrei e cristiani»: la presentazione caricaturale dei farisei; la riduzione dell'ebraismo a legalismo opprimente e, in primo luogo, l'attribuzione generalizzante ed esclusiva della colpa della morte di Gesù agli ebrei.

L'insegnamento religioso deve superare questa accusa, inostenibile sia storicamente sia teologicamente. Non deve più presentare la passione di Gesù negli evangelii in modo storicizzante, ma nella lezione deve elaborare lo sviluppo storico del racconto della passione per quanto si può riconoscere dalle fonti. Bisogna così, ad esempio, evidenziare il ruolo di potere politico del romano Pilato. Bisogna esporre gli effetti che l'accusa di deicidio ha avuto sul destino degli ebrei lungo tutta la storia del cristianesimo e bisogna interrogarsi sulle conseguenze attuali [...].⁵⁷

Bastano queste citazioni a mostrare come la riflessione sull'antigiudaismo cristiano avviata dalle chiese dopo la Shoah imponga di fare i conti con la propria storia: da un lato denunciando e impugnando consolidati stereotipi; dall'altro, adottando un approccio non letteralistico alle Scritture, che le legga sullo sfondo delle categorie del tempo in cui furono scritte. È anche necessario che queste prospettive non rimangano limitate agli «addetti ai lavori» (storici, studiosi delle Scritture, teologi), ma contribuiscano a far superare tali stereotipi nella coscienza diffusa dei cristiani.⁵⁸

⁵⁷ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum vom 30. Oktober 1991*, in: Hans Hermann Henrix – Wolfgang Kraus (a cura di), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000*, Bonifatius – Gütersloher Verlagshaus, Paderborn – Gütersloh 2001, p. 666 e sgg.

⁵⁸ Un esempio recentissimo di come teologi cristiani affrontino oggi i problemi di cui abbiamo parlato è il libro: Jon M. Sweeney (a cura di), *Gesù non fu ucciso dagli ebrei. Le radici cristiane dell'antisemitismo*, Prefazione di Etienne Emmanuel Vetò, Introduzione di Abraham Skorka, Edizioni Terra Santa, Milano 2020.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the World Council of Churches and its member churches*, WCC Publications, Geneva 1988.
- Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi II*, a cura di Vincenzo Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma 1971.
- Josef Blinzer, *Il processo di Gesù*, (1951), Biblioteca di cultura religiosa, vol. 6, Paideia / Claudiana, Brescia 2001.
- Raymond E. Brown, *La morte del Messia. Dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999.
- Chaim Cohn, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Einaudi, Torino 2000.
- Jeremy Cohen, *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, Oxford University Press, Oxford – New York 2007.
- John Dominic Crossan, *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, Harper One, New York 1995.
- Mélon de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, a cura di Othmar Perler, Sources Chrétiennes 123, Du Cerf, Paris 1966, pp. 116-119
- Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, vol. II, Libri XI-XX, a cura di Luigi Moraldi, UTET, Torino 1998.
- Anna Foa, «L'“accusa del sangue” contro gli ebrei: sul caso Simonino di Trento», *SeFeR Studi Fatti Ricerche*, n. 168, ottobre-dicembre 2019, pp. 3-6.
- Hans Hermann Henrix – Wolfgang Kraus (a cura di), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986-2000*, Bonifatius – Gütersloher Verlagshaus, Paderborn – Gütersloh 2001.
- Jules Isaac, *Gesù e Israele*, (1948), Prefazione di Marco Morselli, Marietti, Genova 2001, p. 239.
- Furio Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Prefazione di David Bidussa, Morcelliana, Brescia 1993.
- Giorgio Jossa, *Il processo di Gesù*, Paideia, Brescia 2002.

- Rainer Kampling, *Das Blut Christi und die Juden. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zum Leo der Großen*, Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 16, Aschendorff, Münster 1983.
- Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben, seine Lehre*, Jüdischer Verlag, Berlin 1930.
- Hans Lietzmann, *Der Prozeß Jesu*, De Gruyter, Berlin 1931.
- Daniel Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Claudiana, Torino 2004.
- Marvin Perry, Frederick M. Schweitzer, *Antisemitism. Myth and Hate from Antiquity to the Present*, Palgrave Macmillan, New York NY – Basingstoke Hampshire GB 2005.
- Claude Goldsmid Montefiore, *The Synoptic Gospels edited with an Introduction and a Commentary*, (1909), vol. II, Ktav Publishing House, New York 1968.
- Enrico Norelli, *Il processo di Gesù negli apocrifi. Alcuni esempi*, in *Biblia, Atti del Convegno nazionale «Il processo di Gesù»* (Pisa 11-13 aprile 1997), Giuntina, Firenze 1998, pp. 91-117.
- Rolf Rendtorff, Hans Hermann Henrix, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Bonifatius-Druckerei – Chr. Kaiser, Paderborn – München 1989.
- Pietro Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma – Bari 2004.
- Wolfgang Stegemann, *Gesù e il suo tempo. Introduzione allo studio della Bibbia*, vol. 50, Paideia, Brescia 2011.
- Id., «Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu?», *Kirche und Israel*, 1998, vol.13, 1, pp. 3-24.
- Jon M. Sweeney (a cura di), *Gesù non fu ucciso dagli ebrei. Le radici cristiane dell'antisemitismo*, Prefazione di Etienne Emmanuel Vetö, Introduzione di Abraham Skorka, Edizioni Terra Santa, Milano 2020.
- Tacito, *Annali*, vol. I, a cura di Mario Stefanoni, Garzanti, Milano 1990, p. 761.
- Ruggero Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Editori Riuniti, Roma 2002.
- Gerd Theissen – Annette Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, Queriniana, Brescia 1999.
- Richard Wright, *Ragazzo negro*, Mondadori, Milano 1965.

SITOGRAFIA

Emanuele Curzel, *Simone di Trento*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 92: http://www.trecca-ni.it/enciclopedia/simone-da-trento_%28Dizionario-Biografico%29/

http://www.educat.it/indiceTematico/indice_tematico.jsp?tipoTesto=CDA&l=E&p=EBREI

http://www.nostreradici.it/orienta_aetate.htm

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relationsejewsdocs/rc_pc_chrstuni_doc_19820306_jews-judaism_it.html



«Avete usanze barbare, come la circoncisione»
Regole connesse con il corpo e con la vita

Riccardo Di Segni e Livia Ottolenghi

SINTESI

La considerazione che la circoncisione sia un uso barbaro è contraddetta da una serie di evidenze legate alla sua diffusione e alle dimostrazioni scientifiche sui suoi benefici sanitari, sulla sua eticità e sulla sicurezza delle procedure.

Si tratta di un'operazione di piccola chirurgia sul pene che ha lo scopo di tagliare il prepuzio, che è la pelle scorrevole che ricopre il glande. Sono circoncisi non solo gli ebrei ma, per motivi religiosi, i musulmani, i cristiani copti e, per ragioni medico culturali, molte persone dei paesi occidentali. Si stima che globalmente sia circonciso un terzo dei maschi adulti.

La circoncisione viene eseguita dagli ebrei, in conformità alla prescrizione biblica, nell'ottavo giorno dopo la nascita (o il prima possibile dopo l'ottavo giorno se, per qualunque ragione non è possibile nei tempi prescritti). Oggi sappiamo che la regola ha la sua giustificazione scientifica, perché prima di quel giorno i sistemi coagulativi del neonato non sono pienamente attivi; ma da quel momento l'intervento è semplice, mentre più lo si rinvia più diventa complesso tecnicamente ed emotivamente per il bambino e i suoi genitori. Il rinvio è comunque consentito e opportuno in caso di malattia o indisposizione del bambino, per non esporlo a rischi.

Anche se non è un motivo igienico-sanitario quello che induce gli ebrei alla circoncisione, le implicazioni sanitarie di questa operazione sono note e ben dimostrate. La circoncisione è indicata come cura chirurgica per alcune malattie del prepuzio e del glande, assicura una maggiore igiene preve-

nendo così infezioni e diffusione delle infezioni per contagio sessuale e, in chirurgia plastica, il prepuzio fornisce un lembo cutaneo con caratteristiche speciali. Inoltre, la circoncisione diminuisce significativamente il rischio di sviluppo di cancro della regione genitale per probabile causa infettiva (ad es. cancro del pene, tumore della cervice uterina).

APPROFONDIMENTO

1. Di che cosa si tratta

La circoncisione (dal latino *circumcidere*, «tagliare intorno») è un intervento di piccola chirurgia sul pene che ha lo scopo di lasciare scoperto il glande attraverso l'escissione chirurgica del prepuzio, che è la pelle scorrevole che ricopre il glande.

La circoncisione rituale maschile (CRM) è praticata da millenni nel mondo e si calcola che oggi una parte considerevole dell'umanità maschile sia circoncesa. Questo perché, per motivi religiosi, sono circoncisi i maschi di religione musulmana, i cristiani copti e, per motivi medico culturali, lo sono molti cittadini dei paesi occidentali e in particolare degli Stati Uniti. Esistono tuttavia grandi variabilità nella distribuzione geografica delle percentuali: nel 2010, l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha stimato che, nel mondo, il 30% dei maschi adulti (di età superiore ai 15 anni), di cui i due terzi musulmani, sono circoncisi (2).¹

Sono molti e differenti i motivi per cui nella storia e ancora oggi si pratica la circoncisione rituale maschile. In alcune culture è un rito di iniziazione e di passaggio, una prova di coraggio, una preparazione prematrimoniale, un segno di partecipazione a un gruppo. Molto spesso è diffusa la convinzione della sua efficacia igienica. Numerose

¹ I numeri tra parentesi rimandano alla Bibliografia e Sitografia in fondo all'articolo.

sono le interpretazioni antropologiche, psicologiche e psicoanalitiche, patrimonio di studiosi specialisti.

A parte i motivi, vi sono molte differenze nei modi di praticare la circoncisione. Come obiettivo, si può tagliare solo una parte del prepuzio o tagliarlo interamente, lasciando scoperto il solco al di sotto del glande (il solco balanoprepuziale: così è nella regola ebraica); le tecniche di intervento variano secondo le indicazioni, le finalità e le conoscenze chirurgiche; gli strumenti per il taglio vanno dalle antiche selci al laser. L'età in cui si interviene può essere dai primi giorni di vita (come nell'ebraismo), all'infanzia (nell'Islam) o in età adulta e persino in età avanzata se è necessario farlo per motivi medici.

2. La circoncisione nell'ebraismo

Il motivo per cui questa pratica è diffusa nell'ebraismo è essenzialmente religioso e risale alle prime pagine della Bibbia, in Genesi 17, 1-14, dove leggiamo che il patriarca Abramo, nel momento in cui stipulò un patto con Dio, ricevette l'ordine di mettere sul suo corpo un segno di questo patto e di trasmettere questo ordine a tutte le generazioni future. Si tratta quindi di un adempimento di natura religiosa che segna l'appartenenza a una comunità con dei precisi impegni.

Il cristianesimo, che deriva dall'ebraismo e se ne considera in qualche modo erede, ha abolito² la pratica della circoncisione – a cui Gesù stesso fu sottoposto³ – da quando si è diffuso alle Genti. Interpreta l'obbligo della circoncisione, in senso spirituale, come «apertura» del cuore, con un'immagine peraltro presente nella Bibbia ebraica.

La circoncisione viene eseguita dagli ebrei sui neonati maschi, in conformità alla prescrizione biblica, il prima

² Tranne che in alcune comunità africane.

³ Cfr. Luca 2, 21. La Chiesa ricorda la circoncisione di Cristo il 1° Gennaio, all'ottavo giorno dal Natale.

possibile dopo la nascita, dall'ottavo giorno. Oggi sappiamo che la regola ha la sua giustificazione scientifica, perché prima di quel giorno i sistemi coagulativi del neonato non sono pienamente attivi; da quel momento l'intervento è semplice, mentre più lo si rinvia più diventa complesso tecnicamente ed emotivamente per il bambino e i suoi genitori. Il rinvio è comunque consentito e opportuno in caso di indisposizione del bambino (come infezioni intercorrenti, immaturità, ittero ecc.), per non esporlo a rischi.

Pur sottolineando che non è un motivo igienico-sanitario quello che induce alla circoncisione gli ebrei, le implicazioni sanitarie di questa operazione sono note e ben dimostrate. La circoncisione assicura infatti la maggiore pulizia del glande prevenendo così le sue infezioni e la diffusione delle infezioni per contagio sessuale. È indicata come cura chirurgica per alcune malattie del prepuzio e del glande (fimosi, parafimosi, balanopostiti) e quando in chirurgia plastica serve un lembo cutaneo con caratteristiche speciali che solo il prepuzio presenta. I soggetti circoncisi non sono colpiti da cancro del pene e le partner femminili dei circoncisi sono molto meno soggette al tumore della cervice uterina, che è di origine virale (12). Nelle campagne contro la diffusione dell'AIDS, nell'Africa subsahariana, la circoncisione è stata consigliata come mezzo efficace per prevenire il contagio, assicurando la migliore igiene dell'organo sessuale.

D'altra parte, la circoncisione ha, come ogni intervento chirurgico, alcune possibili complicazioni, che si riducono in base all'esperienza dell'operatore e all'adozione di rigorose misure preventive, operative e di controllo.

Molto discussa è la questione se la circoncisione aumenti o diminuisca il piacere sessuale e gli argomenti addotti in proposito, benché oggetto di un'ampia letteratura polemica e apologetica, non hanno una seria dimostrazione scientifica.

La problematica della circoncisione rituale maschile non è priva di controversie, anche nel mondo ebraico. A fronte di qualche dissenso marginale, tutte le correnti ufficiali dell'ebraismo contemporaneo sostengono l'importan-

tanza fondamentale della CRM come uno dei simboli più significativi dell'essere ebrei; contrastare questo rito significa pertanto contrastare la libertà di professare pienamente la propria tradizione religiosa (13). Nella cultura ebraica, infatti, la circoncisione è considerata un segno identitario, un dovere fondamentale, praticato dalla stragrande maggioranza degli ebrei, anche se non molto osservanti. L'evento viene vissuto come un'occasione festiva e celebrato con partecipazione sociale.

3. La circoncisione e il pregiudizio antiebraico

La circoncisione rituale maschile è stata spesso messa in correlazione con pregiudizi antiebraici, dipingendo gli ebrei con stereotipi legati al sangue e ai coltelli, come se vi fosse un atteggiamento di crudeltà nell'infliggere una sofferenza a bambini indifesi (13).⁴

Questa pratica religiosa è un elemento caratterizzante per l'ebraismo e forse proprio per questo è stato, nel corso dei secoli, oggetto di proibizioni e conflitti mirati alla persecuzione antiebraica e alla limitazione delle libertà religiose.

Numerosi sono gli esempi storici che si possono citare, il primo dei quali riguarda il tentativo di ellenizzazione degli ebrei da parte di Antioco IV Epifane, che vietò espressamente, pena la morte, tre elementi fondamentali per il mantenimento della tradizione ebraica: il rispetto dello Shabbat, quello del capo mese e, per l'appunto, la circoncisione.⁵ Così fece anche l'imperatore Adriano, che sanzionò la circoncisione, inserendola nel contesto delle mutilazioni sessuali praticate da alcune sette orientali, comminando la pena sia al medico che al paziente.

Più avanti, nel periodo della Riforma protestante, Martin Lutero usò parole di disprezzo per gli ebrei, uti-

⁴ Cfr. Sull'accusa di rapire e uccidere bambini cristiani, vedere, nel presente volume, il saggio di Daniele Garrone, pp. 91-113.

⁵ Contro queste imposizioni vi fu la ribellione guidata dai Maccabei, che viene ricordata nella festa di Chanukkà.

lizzando specificamente la circoncisione come elemento spregiativo;⁶ in epoca contemporanea vi furono tentativi di limitare la circoncisione rituale maschile, sia alla fine del XIX secolo in Germania e più tardi in Unione Sovietica, nel XX secolo. Negli USA, in contrasto con quanto avveniva in Europa, la circoncisione neonatale divenne routinaria per tutti, con dati che raggiunsero il 95% dei bambini circoncisi (3, 4, 5).

Più di recente, in Svezia (2001) sono stati intentati diversi atti legislativi per regolamentare ufficialmente la CRM, violando di fatto la libertà di praticare la circoncisione, con un connubio di sostenitori dei diritti umani e atteggiamenti razzisti. Tentativi di criminalizzazione della CRM sono stati effettuati anche a San Francisco, nei Paesi Bassi e in Islanda (4, 5, 7, 14).

In Norvegia, il quotidiano *Dagbladet* ha pubblicato nel 2013 una vignetta raffigurante ebrei ghignanti che mutilano un bambino sanguinante e, nel 2017, in un'altra vignetta, lo stesso quotidiano ha paragonato i sostenitori della circoncisione rituale maschile – ebrei e islamici – ai pedofili. Un portavoce del Simon Wiesenthal Center nel 2013, commentando la vignetta norvegese, osservò: «Hitler e Himmler piangeranno lacrime di gioia» (4, 15).

4. La cronaca e la realtà dei fatti

Nella pratica ebraica la circoncisione viene effettuata esclusivamente da personale addestrato e nel rispetto delle regole di buona pratica chirurgica. Diversa è la situazione in ambiti non organizzati e protetti, come possono essere quelli di popolazioni di recente immigrazione. La cronaca negli ultimi anni ha purtroppo riportato notizie particolarmente traumatiche relative alla pratica clandestina della circoncisione che ha causato la morte di alcuni bambini o

⁶ Vedere in particolare il libro: Martin Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, (1543), Einaudi, Torino 2008.

eventi avversi, quali sanguinamenti, infezioni, ricoveri, ecc. Se invece si tratta di operazioni effettuate da medici, la percentuale di gravi complicazioni per la circoncisione neonatale ha un report di frequenza di circa lo 1,5%, contro il 6% della circoncisione effettuata in età pediatrica, cioè in età leggermente più avanzata, quindi più rischiosa con l'aumentare dell'età del bambino (2, 7, 9, 14).

In una revisione della letteratura del 2010 si riportano i numeri globali della circoncisione rituale maschile, ma si sottolinea la carenza di dati sulla sicurezza delle procedure (9). Secondo le statistiche riportate dall'AMSI (Associazione Medici Stranieri in Italia), le circoncisioni su bambini di origine straniera effettuate in Italia ogni anno sono circa 5000, di cui il 35% sono effettuate clandestinamente in strutture non idonee e, soprattutto, da persone non qualificate (14). Il fenomeno della circoncisione clandestina è quindi molto importante, ed è presente in maniera disomogenea nel nostro paese. In letteratura e in giurisprudenza sono riportati molti casi di eventi infausti, conseguenze di circoncisioni clandestine, rapportati alla non conoscenza delle leggi vigenti e alla non applicazione delle regole sanitarie (9, 10).

Alla luce di questi dati le comunità ebraiche sono assolutamente favorevoli alle proposte di garantire, a chi non è in grado di farlo, l'esecuzione della circoncisione con tutte le cautele mediche necessarie, possibilmente attraverso il Sistema Sanitario Nazionale. D'altra parte, come già evidenziato precedentemente, sono molte le posizioni che criminalizzano la circoncisione non terapeutica nei minori, presentandola come una violazione dei diritti umani dei bambini.

Il diritto alla circoncisione rituale maschile è tuttavia ribadito anche nella Risoluzione 2076 sulla «Libertà di religione e di vivere insieme in una società democratica», del Consiglio d'Europa, approvata nel 2015, con espresso riferimento alle religioni ebraica e islamica e nel più ampio spirito di tutela dei diritti del minore. Agli Stati membri si raccomanda di consentire la circoncisione rituale dei bambini esclusivamente se attuata nel rispetto delle norme

di sicurezza mediche e sanitarie, da persona professionalmente formata e in possesso di comprovate competenze. È inoltre necessaria la raccolta di un consenso informato, consapevole e condiviso da parte dei genitori, ai quali deve essere fornita una dettagliata informazione sui rischi e sulle controindicazioni che la procedura può comportare per il minore (1, 4).

5. *Nel nostro paese*

La CRM in Italia è una pratica rituale applicata tradizionalmente dalle comunità ebraiche. Recentemente ha assunto un particolare rilievo, nel nostro Paese, per l'aumento della popolazione straniera che per propria cultura la pratica (1).

Nel 1998, la CRM è stata riconosciuta dal Comitato Nazionale per la Bioetica come pienamente legittima «per le comunità che la praticano per la loro specifica cultura» (11).

La cosiddetta «circoncisione» femminile (che sarebbe più corretto chiamare *infibulazione*) è completamente estranea all'ebraismo. Va sottolineato, d'altro lato, come la pratica della circoncisione maschile non possa essere in alcun modo abbinata alle mutilazioni genitali femminili che in Italia sono penalmente perseguibili (1, 4, 11).

Poiché la circoncisione rituale non è un atto medico, non essendo effettuata a fini terapeutici, la pratica pone delle problematiche etiche e legislative legate all'acquisizione del consenso dell'avente diritto (il neonato); diritto che però viene esercitato congiuntamente dai genitori in funzione dell'età e del grado di maturità del minore. La scelta dei genitori è stata infatti riconosciuta dalla maggior parte delle istituzioni, associazioni e società scientifiche (1, 6, 7, 14).

L'American Academy of Pediatrics, sebbene non raccomandi la circoncisione di routine in tutti i neonati come una misura di salute pubblica, asserisce che i benefici della procedura sono sufficienti per supportarne la copertura economica da parte delle assicurazioni sanitarie. Negli Stati

Uniti d'America questa pratica è molto più comune rispetto a quanto si pratici in Europa, Canada e Australia, per un fatto meramente culturale (8).

A questo proposito la Società Italiana di Pediatria ha ribadito che questa procedura deve essere regolamentata da leggi dello Stato, soprattutto a garanzia di adeguate condizioni mediche e sanitarie, che inseriscano la CRM all'interno di un ambito normativo inerente alla tutela delle libertà religiose, accanto a quello del diritto dei bambini all'integrità fisica. Di qui la necessità di emanare esplicite direttive per assicurare ai genitori e soprattutto ai bambini l'accesso alle strutture sanitarie pubbliche o convenzionate, individuando percorsi definiti e accessibili, nel rispetto delle norme sanitarie, di tutela della privacy e, non da ultimo, delle norme religiose (10).

La realizzazione di questi obiettivi è evidentemente importante, ma non può essere realizzata senza il coinvolgimento delle varie comunità religiose di riferimento, per la sensibilizzazione delle famiglie e soprattutto per la formazione degli operatori sanitari, in un contesto di mediazione culturale che consenta un'ottimizzazione del servizio (1, 3, 6, 11, 16).

L'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane e l'Assemblea Rabbinica Italiana, in collaborazione con l'Associazione Medica Ebraica, hanno emanato apposite linee guida e istituito, nel 2018, l'*Albo nazionale dei circoncisori rituali (mohalim) autorizzati*, con un curriculum formativo e certificato da organismi internazionali (in genere medici addestrati allo specifico intervento) e con il rispetto di un protocollo operativo preciso. Questo protocollo prevede norme di tutela della salute del neonato, prima, durante e dopo la procedura, a garanzia e salvaguardia *in primis* della salute del bambino, della libertà religiosa e a prevenzione di complicanze non solo fisiche, ma anche di potenziali pregiudizi verso le culture che praticano la circoncisione rituale maschile (1, 17).

In contrasto con quanto asserito dai detrattori della CRM a vario titolo, le analisi rischio-beneficio dei dati riportati sulla circoncisione non terapeutica nel neonato in-

dicano infatti proporzioni a favore dei benefici nell'ordine di 100-200 a 1. Inoltre, una recente *review* sistematica ha stabilito che le argomentazioni avverse alla circoncisione rituale maschile sono qualitativamente basse a fronte di forti evidenze scientifiche a supporto, che sottolineano l'eticità della circoncisione rituale maschile, la sicurezza delle sue procedure cliniche, i suoi benefici sanitari e gli aspetti positivi in tema di spesa sanitaria e salute pubblica (7).

BIBLIOGRAFIA

1. Giorgio Mortara, «*Circoncisione, regole ebraiche esempio per tutelare i neonati*», *Attualità*, Moked 24/12/2018.
2. WHO – UNAIDS, *Male circumcision: global trends and determinants of prevalence, safety and acceptability*. «UNAIDS / 07.29E / JC1320E», 2007.
3. Seema Kacker, Aaron A.R. Tobian, *Male circumcision: integrating tradition and medical evidence*, *IMAJ* 2013; 15: 37–38.
4. Ari Zvi Zivotofsky, Alan Jotkowitz, *In defense of circumcision*, *IMAJ* 2013; 15: 39–42.
5. Alex Borghi, *Notes on ritual circumcision in Ecclesiastical and Religious Law, Stato, Chiese e pluralismo confessionale*. Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 11 del 2019, ISSN 1971- 8543.
6. Allan J. Jacobs, *The ethics of circumcision of male infants*, *IMAJ* 2013; 15: 60–65.
7. Brian J. Morris, Stephen Moreton, John N. Krieger, *Critical evaluation of arguments opposing male circumcision: A systematic review*, *J Evid Based Med*. 2019 Nov; 12(4):263-290. doi: 10.1111/jebm.12361.
8. American Academy of Pediatrics Task Force on Circumcision, *Circumcision policy statement*, *Pediatrics*, 2012 Sep; 130(3):585-6. doi: 10.1542/peds.2012-1989.
9. Helen H. Weiss, Natasha Larke, Daniel Halperin, Inon Schenker, *Complications of circumcision in male neonates, infants and children: a systematic review*, *BMC Urology* 2010, 10:2.

10. Società Italiana di Pediatria, *Circoncisione rituale maschile in Italia: pratica lecita ma non equamente accessibile*, <https://www.sip.it/wp-content/uploads/2017/09/CIRCONCISIONE.pdf>
11. Comitato Nazionale per la Bioetica, *La circoncisione: profili bioetici*, 25 settembre 1998.
12. Brian J. Morris, Catherine A. Hankins, *Effect of male circumcision on risk of sexually transmitted infections and cervical cancer in women*, September 2017, *The Lancet Global Health* 5(11) DOI: 10.1016/S2214-109X(17)30386-8.

SITOGRAFIA

13. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/11/ban-male-circumcision-antisemitic>
14. www.circumstitions.com/Sweden.html
15. <https://www.osservatorioantisemitismo.it/articoli/pre-giudizi-antisemiti-ed-anti-islamici-nei-confronti-della-circoncisione-rituale/>
16. <https://www.piuculture.it/2019/04/circoncisione-rituale-vuoto-legislativo/>
17. <https://moked.it/files/2019/10/PROTOCOLLO-MI-LAH.pdf>



«Non fare l'ebreo, il rabbino»

Usura e denaro¹

David Bidussa

SINTESI

La frase «Non fare l'ebreo, il rabbino» si ricollega immediatamente a un pregiudizio che lega l'immagine dell'ebreo alla persona attaccata al denaro e, in alcuni casi, a un usuraio. Si tratta di un pregiudizio radicato che ignora la storia e le condizioni che hanno reso la presenza ebraica nel mercato e nella gestione del denaro non priva di rilievo e di significato. La composizione di Ezra Pound (cfr. Tavola 1) è un esempio significativo di questo atteggiamento.

È necessario precisare che l'accusa di usura nasce in un contesto e in un tempo preciso, tra XII e XIII secolo. Il prestito a interesse a titolo privato – caso particolarmente scandaloso di usura, legato, in gran parte, alla crescita dell'economia e degli scambi – è svolto, nella sua fase iniziale, dagli ebrei, unici autorizzati ad assolvere a tale compito. Il prestito a interesse rende molti cristiani debitori di ebrei, cosa che appare insopportabile agli occhi della Chiesa. Su questa base, viene alimentato un pregiudizio che viene a legarsi a pregiudizi antisemiti di altra natura, fortemente radicati nella cultura del tempo.

Per respingere l'identificazione ebrei = denaro e usura, è necessario smontare – sulla base della storia e della geografia del fenomeno – l'idea che la costruzione del sistema di prestito e del tasso di interesse sia una caratteristica specifica dell'agire economico degli ebrei, in quanto espressione di una

¹ Alla revisione di questo testo ha contribuito Raffaella Giammarco.

perversione. Essere ebrei non significa fare usura. Quella dimensione professionale o quella pratica non dipendono dall'identità, ma discendono da una funzione sociale, dai sistemi di sviluppo commerciali e produttivi, dalle reti di scambio.

APPROFONDIMENTO

1. L'ambiente storico e le trasformazioni che accompagnano la diffusione del fenomeno

Per affrontare la questione dell'usura dobbiamo tener conto di tre aspetti:

1. Dobbiamo essere consapevoli che, in linea di massima, stiamo trattando soprattutto di un pregiudizio. L'approccio non consiste nel negare la storia, ma nel tentare di riportare i contorni dei fatti dentro una sfera di analisi nella quale la chiave principale non sia costituita dal pregiudizio stesso, ma dai meccanismi che lo generano.

2. L'accusa di usura nasce in un contesto e in un tempo preciso: essenzialmente il passaggio tra XII e XIII secolo. Due sono gli elementi che concorrono a questa trasformazione:

- *La crescita urbana* che mette in relazione stretta e quotidiana, di confronto e di convivenza, ebrei e cristiani. La condizione di promiscuità tra i due gruppi fa aumentare il tasso di antigioudaismo. Questo perché la crescita urbana si nutre dell'idea dell'impurità.
- *Lo sviluppo dell'economia monetaria* che in gran parte dipende proprio dalla crescita urbana. Il prestito a interesse a titolo privato – come osserva lo storico Jacques Le Goff – è altrettanto insopportabile agli occhi della Chiesa perché, oltre alla dipendenza economica, comporta un accumulo di impurità per il

cristiano: impurità a causa della presenza dell'ebreo e impurità a causa del denaro.²

3. L'accusa di usura si costruisce su due distinti profili:

a) Il primo profilo è costituito da un uso distorto e propagandistico delle fonti bibliche in relazione al tema dell'uso del denaro.³

Questi testi hanno avuto nel Medioevo una risonanza molto alta, funzionale alla diffusione di un'idea e di un immaginario negativo nei confronti del denaro. Tale avversità continua a operare anche quando, con lo sviluppo del commercio, a partire dal XIV secolo, la critica si attenua e, intorno al denaro, inizia a prevalere una diversa retorica.⁴

L'uso propagandistico dei testi biblici è ancora evidente nell'epoca attuale, nella tendenziale costruzione retorica dei social media. Tale retorica consiste essenzialmente nel ritenere che il testo sia «chiaro in sé», che non necessiti di interpretazione, bensì solo di «messa in pratica». Si stabilisce così una mentalità catechetica tra il testo e il suo lettore: anziché stimolare la riflessione, il testo è infatti usato in modo persuasivo e motivante; chiede adesione, senza prevedere lo spazio del confronto, della discussione, dell'interpretazione.

b) Il secondo profilo, connesso al modo di usare le fonti testuali, è costituito dalla procedura dell'*exemplum*, proprio della retorica della predica medievale, che costruisce i suoi testi di riferimento essenzialmente tra XII e XIII secolo.

² Jacques Le Goff, *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 54 e sgg. Su questo tema tornerò nel capitolo II, «Storia del fenomeno».

³ Nella tavola 2 sono riportati i passi principali utilizzati nella predicazione contro l'usura e in gran parte rivolti contro gli ebrei. Sarebbe importante raccogliere questi testi e i loro commenti (in particolare tra XIII e XIX secolo) in un'opera e una riflessione unitaria.

⁴ Jacques Le Goff, *Lo sterco del diavolo*, cit., p. 13.

L'*exemplum* è un aneddoto edificante, ad uso per lo più dei predicatori, in cui la narrazione del tema trattato è rafforzato dalla costruzione di un episodio capace di rappresentarne il contenuto emozionale e culturale.⁵ È una figura retorica volta alla persuasione che, nell'antichità, ha soprattutto un codice politico o giuridico.

L'*exemplum* cambia statuto e funzione pubblica, a partire dai primi secoli della Cristianità fino al medio Medioevo («classico» o «centrale», collocato tra i secoli XI-XIII): il centro della narrazione e il fine della comunicazione, volti alla persuasione, non sono più imperniati sull'imitazione di una persona (Cristo era l'*exemplum* per eccellenza), ma consistono piuttosto in un racconto, in una storia da cogliere nel suo insieme, come un oggetto, come uno strumento di insegnamento e/o di edificazione.⁶ L'*exemplum* in altre parole si collega a quel nuovo genere di predicazione che, a partire dal XII e, ancora di più, nel XIII secolo, è destinata a svolgere un ruolo di rilievo, sociale e culturale, nella nuova società emergente.

Si tratta di una società attraversata da grandi mutamenti, riguardanti gli stili di vita, le scale di valori, i comportamenti, le finalità dell'agire collettivo e individuale. Si abbandona per molti tratti la fisionomia della struttura medievale classica, con i suoi ordini sociali rigidi, la funzione solo amministrativa della realtà urbana e la gran parte della popolazione residente ancora nelle campagne. Si manifestano molti conflitti, di natura sociale ma soprattutto culturale, e sorgono nuove correnti di eresia.

In questa società, il tempo diventa una variabile indipendente rispetto al lavoro e al rapporto giorno/notte. Il tempo di lavoro e il tempo di produzione diventano parametri importanti dell'economia, ma anche degli stili di vita delle persone. Nel conflitto tra la campana della Chiesa che ordina il tempo per tutti (tempo di lavoro, di quiete,

⁵ Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 147-162.

⁶ Id., *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 117-121.

di preghiera, di sonno...) e quella del Comune che segna il tempo pubblico, il tempo diventa un'unità di misura tecnica.⁷ Tale unità serve a misurare la redditività del lavoro, dei prodotti e del denaro; ma serve anche a valutare l'intervallo tra il qui della vita quotidiana e la possibilità di riscatto per una vita migliore: sulla terra, così come dopo la morte.⁸ Si prende consapevolezza, infatti, che il tempo non è solo attesa, ma anche e soprattutto possibilità di azione. Dunque, così come si può migliorare la propria condizione ultraterrena usando il tempo (o meglio *investendo in tempo*), così si può modificare la condizione di coloro che non credono per «conquistarli» alla fede, intervenendo ripetutamente e sistematicamente sulla loro vita.

La nuova percezione del tempo comporta una trasformazione essenziale anche nelle pratiche di tipo persecutorio. La predicazione, infatti, non ha più ora il compito prevalente di rafforzare, bensì quello di persuadere. E la persuasione è tanto più efficace se si motiva chi intende operare a favore del processo di conversione. Perché questa consapevolezza si maturi e si rafforzi, occorre favorire un percorso di «redenzione» (attraverso varie pratiche, tra cui quella della confessione, nelle forme e nelle procedure ancora attuali).

Il racconto e dunque l'*exemplum*, che ne costituisce il testo di appoggio e di legittimazione della costruzione retorica, devono provocare in chi ascolta un evento decisivo volto alla salvezza. In questo senso l'*exemplum* non apre un percorso di approfondimento, fondato su prove testuali e procedure di lettura innovative, ma è uno strumento di convinzione, finalizzato alla conversione. Non intende quindi provocare una riflessione, ma un'azione. La sua efficacia si misura non sulla trasformazione conoscitiva tra un prima e un dopo, ma sull'efficacia persuasiva.

Nel tempo storico compreso tra XI e XIII secolo, la concezione stessa del peccato e della penitenza cambia di

⁷ Id., *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977.

⁸ Id., *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982.

statuto concettuale. La gravità del peccato non si misura più tanto, o comunque non solo e non prevalentemente, sull'atto, ma sulle intenzioni del peccatore. Al centro dell'attenzione è dunque messa la personalità stessa del peccatore, la sua fisionomia culturale e la sua storia che diventano esse stesse *testimonianze e prove* della sua identità.

Molti di questi elementi torneranno tra '500 e '900, nel tempo della ghettizzazione e in quello della persecuzione violenta.

Il tema dell'usura, più generalmente, è lo specchio di una lunga discussione che anima il pensiero teologico e civile della Chiesa tra XV e XIX secolo. Il nucleo è espresso dalla questione se il denaro sia da considerarsi una merce (e dunque trattabile e considerabile come tutte le altre merci) o abbia invece una sua dimensione specifica e dunque anche una sua «natura».⁹

2. Storia del fenomeno

Intorno all'anno Mille avvengono due importanti trasformazioni: la prima è di ordine generale, la seconda, strettamente connessa alla prima, coinvolge direttamente e in modo specifico il mondo ebraico. Bisogna tener presente che, quando parliamo di mondo ebraico in relazione alla dinamica dell'usura, in gran parte riflettiamo sull'Europa cristiana.

2.1. Trasformazione generale

La prima trasformazione riguarda la ripresa e la diffusione della funzione del credito e della moneta.¹⁰ Questa

⁹ Id., *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Laterza, Bari-Roma 2018, p. 9.

¹⁰ Usiamo il termine «ripresa» perché in realtà la moneta non è mai scomparsa, neppure nell'alto Medioevo. In ogni caso lo sviluppo urbano, a

funzione è direttamente connessa con la crescita delle forme di governo di carattere comunale – la cosiddetta «età della fioritura comunale»¹¹ –, databile tra XI e XII secolo.

La vera e propria novità non è rappresentata dall'usura, ma, in gran parte, dalla nascita delle grandi famiglie finanziarie. Una realtà economica – che qui tracciamo solo per grandissime linee generali e generiche – in cui, accanto alle fortune delle grandi famiglie di imprenditori e di finanziatori, sta una realtà del lavoro alquanto povera, caratterizzata da bassi compensi e basso tenore di vita dei salariati. Questo comporta l'allargamento della forbice sociale tra la quota ricca della popolazione e la quota povera del mondo del lavoro.

Tali condizioni di povertà sono anche conseguenza del diverso regime monetario tra mondo dell'impresa e mondo del lavoro: mentre, infatti, le aziende manifatturiere incassano i loro benefici in fiorini d'oro zecchino, i salariati delle stesse aziende percepiscono la paga in monete calanti ovvero di minore peso e valore.¹²

Questo dato va connesso con la preoccupazione che accompagna la crescita economica e la conseguente spaccatura della società intesa come organismo. Da qui la permanenza di pratiche volte a consolidare quei legami di reciprocità e di tutela di cui la società feudale si era presentata come garante, con tutto il suo sistema di protezione dall'alto verso il basso.

Il sistema della reciprocità sottostà ai legami propri delle società fondate sullo scambio in natura, ma è parte anche della pratica di quelle società volte a definire e a rafforzare i legami sociali interni. In questo senso, la società medievale conferma modelli propri di quelle antiche – co-

partire dall'inizio del X secolo, ha tra i suoi motori proprio l'incremento di circolazione della moneta.

¹¹ Giuseppe Galasso, *Le forme del potere, classi e gerarchie sociali*, in *Storia d'Italia Einaudi*, vol. I. *I caratteri originari*, Einaudi, Torino 1972, pp. 401-599, pp. 414-415.

¹² Victor Rutenburg, *Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400*, il Mulino, Bologna 1971, p. 58 e sgg.

me ha evidenziato l'economista Karl Polanyi, sulla scorta delle riflessioni proposte da Aristotele –, in cui economia e società, attività economica e legame sociale si relazionano strettamente tra loro. Questo perché, scrive Polanyi, «il gruppo, in quanto entità duratura, è una comunità i cui membri sono tenuti insieme da legami di reciproca benevolenza». La giustizia, la sua amministrazione e le sanzioni hanno una funzione perché ciò che assicurano, «sia riguardo alla distribuzione dei beni, sia riguardo alla composizione dei conflitti o alla regolamentazione delle prestazioni mutuali, è desiderabile perché necessario al mantenimento del gruppo». ¹³

Questi aspetti sono essenziali per comprendere la critica dell'usura rivolta al mondo ebraico perché – come già detto – la categoria di giudizio non è la pratica (e dunque l'usura in sé), ma la comunità di riferimento. L'usura può anche rimanere, ma deve essere accompagnata da pratiche che garantiscano un processo di redenzione, di crescita e di conversione. Senza di questo, l'usura va condannata. Ciò su cui occorre intervenire è la personalità dell'individuo che la pratica, nonché il gruppo in cui quell'individuo si riconosce.

Qui si colloca il primo dato di critica e di opposizione: l'usura diventa il segno di chi non è organico alla comunità, non vuole esserlo e, perciò, è percepito come disgregatore. Questo tema attraversa complessivamente la riflessione teologica e dottrinale della Chiesa tra Umanesimo ed Età delle riforme. ¹⁴ Non a caso lo ritroviamo nelle retoriche antisemite dei totalitarismi del '900 e anche nelle forme at-

¹³ Karl Polanyi, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino 1978, p. 93. È necessario tener conto anche della definizione sostanziale di economia che Polanyi propone: «Il significato sostanziale di economia deriva dal fatto che l'uomo dipende per la sua sopravvivenza dalla natura e dai suoi simili. Esso si riferisce a quell'interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni» (Ibid., p. 297).

¹⁴ Paola Vismara, *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

tuali di antisemitismo: nelle società politiche post-totalitarie (come, per esempio, Polonia, Ungheria, Russia) e nei movimenti neonazionalisti e populistici di destra e di sinistra.

Accanto a questo primo fenomeno, ne va considerato un secondo. La ripresa anche contenuta degli scambi commerciali – che, in un primo momento, riguarda soprattutto il Mediterraneo e dunque interessa prevalentemente le aree collocate a sud dell'Europa (nel caso italiano soprattutto il Mezzogiorno) – vede svilupparsi, già a metà dell'XI secolo, una forma rinnovata ed economicamente costruita in cui l'atto del prestito comporta, per esempio, una clausola al portatore. Novità ancora circoscritta, che riguarda quegli attori economici in grado di soddisfare le richieste di prestito, ma che è destinata a crescere a partire dalla fine del XIII secolo, pur mantenendo come attori attivi e principali le grandi famiglie finanziarie locali.

Solo nel XVIII secolo questo fenomeno inizia a essere affrontato per ciò che significa in relazione allo sviluppo dell'economia. Con l'avvio del processo culturale e politico che apre all'Età delle riforme – in particolare con le riflessioni di Scipione Maffei¹⁵ –, il tema del prestito perde la sua aura di maledizione ed entra nella discussione come atto economico di cui vanno valutate le conseguenze, in termini di vantaggio e/o svantaggio, di effetto per lo sviluppo, come crescita oppure come handicap.¹⁶

Per respingere l'identificazione ebrei = denaro, è necessario quindi smontare l'idea che la costruzione del sistema di prestito e del tasso di interesse sia una caratteristica dell'agire economico degli ebrei e che quell'agire sia l'espressione di una perversione.¹⁷

¹⁵ Fondamentale il suo *Dell'impiego del danaro*, edito in prima edizione nel 1744.

¹⁶ Franco Venturi, *Settecento riformatore, Da Muratori a Beccaria*, vol.1, Einaudi, Torino 1969, pp. 118 e sgg.

¹⁷ Giacomo Todeschini, *Usura ebraica e identità economica cristiana: la discussione medievale*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia Einaudi. Annali 11*, a cura di Corrado Vivanti, t. 1, Einaudi, Torino 1996, pp. 291-318, p. 295 e sgg.

2.2. Trasformazioni nel mondo ebraico

Nell'affrontare la seconda trasformazione, bisogna considerare prima di tutto la distribuzione degli ebrei, i loro centri di cultura, di discussione e di snodo.

La mappa (cfr. Tavola 3) mostra come, all'interno dell'Europa, vi siano vari centri di insediamento e diverse aree di circolazione e di azione. Quella che maggiormente ci interessa per capire il fenomeno dell'usura è l'area mediterranea e, nello specifico, quella italiana. Ciò significa che il modello di società e di funzioni nelle comunità ebraiche non corrisponde a quella dimensione uniformata che la propaganda sull'ebreo usuraio intende proporre.

Gli ebrei si specializzano nella pratica del prestito feneratizio – cioè nella pratica dell'usura – intorno al loro primo insediamento in Inghilterra nel 1066. Poi il fenomeno si espande nella Francia settentrionale e nella regione renana. Il processo di diffusione del fenomeno al di fuori di queste aree è molto più graduale: segue non solo tempi diversi, ma anche le trasformazioni del comportamento economico più generale, così come di tutti gli altri operatori economici presenti e attivi.

Essere ebrei non significa fare usura. Quella dimensione professionale o quella pratica non dipendono dall'identità, ma discendono da una funzione nello spettro sociale, dai sistemi di sviluppo commerciale e produttivo, dalle reti di scambio.

Se si considera il periodo compreso tra il tempo post-carolingio (X secolo) e quello delle prime due Crociate (XII secolo), le comunità ebraiche del Reno, che costituiscono una porzione rilevante della presenza ebraica in Europa, sono composte quasi interamente da mercanti che commerciano con terre lontane:¹⁸ viaggiatori, ma anche sapienti che coniugano – secondo un modello già talmu-

¹⁸ Questo spiega uno dei tratti a partire da cui, più avanti, si costruirà il mito del complotto, nonché della rete non controllabile dal potere locale.

dico – gli studi rabbinici con una professione in grado di provvedere alle necessità quotidiane.

A riprova della indipendenza della funzione dall'identità, è significativo il fatto che, negli insediamenti in Italia meridionale e nella penisola iberica, gli ebrei non si specializzano mai in questa professione. Fino alle espulsioni del tardo XV secolo dai regni spagnoli e portoghesi, gli ebrei residenti in queste aree si dedicano invece a un ampio spettro di attività, fra le quali l'artigianato, la vendita al dettaglio, il commercio a lunga distanza, la professione medica.

Altrettanto rilevante è il fatto che, dopo l'espulsione degli ebrei dall'Inghilterra (1290), a causa del loro rifiuto di dedicarsi ad attività agricole, artigianali o commerciali e di abbandonare le pratiche di credito e usura, non per questo la pratica del prestito scompare in Inghilterra. Avviene una sostituzione di attori, ma non la scomparsa della funzione. Saranno così i lombardi, i fiorentini, comunque i nuovi immigrati, soprattutto dall'Italia centrale o settentrionale, ad avere il compito di perpetuare quella pratica e quella funzione.

Lo stesso avverrà in Francia alla fine del XIV secolo, quando di nuovo l'espulsione degli ebrei porta all'arrivo dei prestatori lombardi. Anche qui cambiamo gli attori, ma la struttura economica e finanziaria del prestito rimane invariata.

Interrogiamoci su alcuni elementi di questo processo: intorno all'anno Mille avviene la transizione da mercanti a prestatori; quella transizione avviene in conseguenza di restrizioni economiche, per divieti giuridici o per vocazione?

La compravendita a credito avviene sulla base di alcune competenze: la capacità di leggere e scrivere, di tenere un libro contabile, di interpretare le leggi locali, di stimare il valore della garanzia in caso di insolvenza del debitore. Per poter esercitare quella funzione i prestatori dovevano inoltre avere a disposizione capitali ed essere parte di un sistema di relazioni in grado di agire in accordo e funzionare come una rete.

Quest'ultima condizione, essenziale per poter esercitare un ruolo economico e commerciale, nei momenti persecutori diviene proprio lo strumento principale di propaganda contro gli ebrei: quella rete viene quindi indicata come «inaffidabile», «nemica», «non controllabile». Lo sviluppo economico è conseguenza di fattori che, in quanto non controllabili, divengono gli elementi strutturali della campagna contro gli ebrei.

L'attività di prestito non è l'unica funzione né l'unica occupazione che gli ebrei possono svolgere. Consideriamo dunque i fattori generali che condizionano cosa è consentito e che cosa non è consentito agli ebrei, nel corso del primo millennio e fino alla definizione dell'attività feneratizia (XIII secolo), nell'area dell'impero romano, dell'impero persiano, dell'impero bizantino e nei territori del Califfato.

Agli ebrei, tanto nell'impero romano quanto nell'impero persiano, era permesso di:

- possedere terra,
- svolgere lavori agricoli,
- possedere schiavi,¹⁹
- occuparsi di attività artigianali, vendita al dettaglio, commercio, professione medica insegnamento,
- prestare denaro.

Non era invece consentito di lavorare nell'amministrazione statale.

Questa ripartizione si ripresenta sostanzialmente invariata sia nei territori dell'impero bizantino (tra IV e XIII secolo) (cfr. Tavola 4), sia soprattutto nei califfati musulmani tra VII e XIII secolo (cfr. Tavola 5). A partire da ciò che

¹⁹ L'imperatore Costanzo II (337-361) emana un decreto che vieta agli ebrei di possedere schiavi e farne oggetto di commercio.

è consentito, si determina anche una propensione alla funzione economica *dentro* il sistema, e non *contro* il sistema.

Tre sono gli elementi su cui si costruisce lo stereotipo, nessuno dei quali è storicamente vero:

1. Che i divieti di prestare denaro a interessi, imposti a musulmani e cristiani, siano entrati in vigore prima che gli ebrei entrassero e si specializzassero nel prestito.
2. Che i divieti non fossero soltanto principi giuridici formali, ma venissero applicati e fatti rispettare.
3. Che gli ebrei avessero il monopolio del prestito di denaro a interesse.

Essenzialmente errata è anche la tesi secondo cui gli ebrei entrarono nel campo del prestito e vi si specializzarono, perché le persecuzioni cui furono sottoposti fecero della mobilità e del conseguente investimento di capitale umano risorse preziose. Almeno tre sono i motivi:

1. Le persecuzioni sono la conseguenza della specializzazione nel campo del prestito e non la causa.
2. Un prestatore che voglia far profitti deve vivere stabilmente in una comunità.
3. Incidono, inoltre, il processo di investimento nella risorsa istruzione,²⁰ il processo di urbanizzazione, i nuovi insediamenti nella diaspora e il sistema di protezioni.

1. A proposito del primo motivo è importante richiamare l'attenzione sulla differenza sostanziale che passa tra gli operatori economici cristiani e gli operatori economici ebrei, tra XII e XVI secolo: i primi, possono far leva sul sostegno della città di provenienza oltre che della famiglia, mentre i secondi, al di fuori della rete familiare, non possono contare su nessun elemento pubblico.

²⁰ Cfr., nel presente volume, il saggio di Saul Meghnagi, pp. 29-31, in particolare nota n. 15, p. 30.

Questo aspetto, tuttavia, non è solo un elemento di debolezza perché il sistema delle reti parentali si dimostra un sistema più duttile, più mobile, maggiormente capace di rispondere senza vincoli alla mutevolezza delle situazioni economiche e politiche. Per contrasto, questo elemento, che sfugge completamente alla rete pubblica, è fonte della convinzione che non ci sia un sistema per controllare l'operato del prestatore il quale dunque si muoverebbe pericolosamente, in totale autonomia. Questo elemento ha un ruolo non indifferente anche nella costruzione del paradigma del complotto.

Intorno a questo punto si precisa la fisionomia culturale che definisce il ruolo sociale della minoranza ebraica tra Medioevo ed età moderna. Si precisa anche in quale dimensione si inserisce la pratica dell'usura e perché.

Consideriamo il contesto italiano, significativo per il complesso del quadro europeo.

Nel 1875, lo storico economico tedesco Wilhelm Roscher (1817-1894) pubblica un saggio che ha una sua particolare rilevanza e fissa, per certi aspetti, un canone. Secondo Roscher, a prescindere dalla valutazione o meno del divieto della Chiesa nei confronti dell'usura, gli ebrei furono attratti verso l'usura a conferma della seguente legge economica generale: «i popoli commerciali altamente inciviliti, quando nello scambio delle merci vengono superati dai più giovani rivali, sogliono ritirarsi coi loro capitali nel mercato del danaro». ²¹ In altre parole, dopo essere stati per tutto l'Alto Medioevo i principali protagonisti degli scambi commerciali, gli ebrei, di fronte al formarsi delle classi mercantili nazionali, sarebbero stati sopraffatti dai nuovi protagonisti economici e dunque «obbligati» a trovare nella pratica dell'usura il mezzo di impiego dei capitali precedentemente accumulati.

Di diverso avviso è Gino Luzzatto (1878-1964), storico italiano dell'economia, che all'inizio del '900 osserva come,

²¹ Wilhelm Roscher, «La situazione degli Ebrei nel Medio Evo considerata dal punto di vista della generale politica commerciale», *Giornale degli Economisti*, I, n. 1, maggio 1875, pp. 87-109, p. 98.

a partire dal Basso Medioevo, «il commercio del denaro sia stato esercitato, insieme agli ebrei, con eguale e forse maggior fortuna, da tanti mercanti e da tante società commerciali delle più ricche ed evolute città d'Italia». Attribuendo al fattore della marginalizzazione un ruolo secondario, Luzzatto sottolinea inoltre che «i prestatori ebrei, come i cosiddetti Lombardi, i Toscani, ed i Caorsini, trovandosi per le loro condizioni particolari ad essere in quegli anni gli unici possessori del poco capitale circolante, non potevano cercare per esso altra forma di impiego fruttifero, se non nel prestito usurario». ²²

Dunque: se è vero che la pratica consegue, come sostiene Roscher, da una natura esclusivamente economica, la sua diffusione e il suo mantenimento avvengono poi in forza di un atteggiamento che ne limita per certi aspetti la dimensione nell'ambito dei propri fedeli e, allo stesso tempo, ne regolarizza, ma non ne ostacola la diffusione fuori dalla sfera del proprio controllo.

2. Consideriamo ora il secondo motivo: il sistema di comunità. Nel passaggio tra XIII e XV secolo, almeno in Italia (ma anche in varie zone della Francia e della Bassa Germania), si crea un sistema di diffusione e di presenza sul territorio, definito dal rapporto tra potere politico locale o territoriale e prestatori. Si crea cioè un accordo tra le autorità e i banchieri. Le autorità, il comune, la repubblica invitavano gli ebrei a prestare denaro a loro e/o al pubblico e gli ebrei acconsentivano a farlo ad alcune condizioni.

Questo processo definisce un'attività e una tipologia dell'insediamento: cioè una diffusione capillare sul territorio, fondata spesso da una rete di singole famiglie che agiscono, ma che si mantengono nel tempo in forza – come abbiamo già detto – di una rete extralocale.

L'attività assumeva contemporaneamente la dimensione della funzionalità locale e la caratteristica di rafforzare la

²² Gino Luzzatto, *I banchieri ebrei a Urbino nell'età ducale*, Soc. Coop. Tipografica, Padova 1902, pp. 10-11.

rete familistica larga; la sua diffusione era sempre più capillare e, allo stesso tempo, rispondeva al sostegno economico legato ai consumi, anche a quelli minimi, più che alle forme di anticipo per investimento produttivo.

3. Consideriamo ora il terzo fattore, caratteristico del mondo ebraico: il processo di alfabetizzazione, cioè la conoscenza ritenuta una risorsa, in un sistema economico e sociale a larga presenza di analfabetismo. Questo avviene all'interno di una trasformazione più generale del mondo ebraico in diaspora che, da gruppo essenzialmente definito da attività agricolo-pastorali, passa a una condizione essenzialmente urbana in cui l'investimento sulla formazione dei figli e delle generazioni successive viene a svolgere un ruolo di primaria importanza.

Tale «trasformazione» definisce un fenomeno tanto di progressivo restringimento, quanto di diverso insediamento e diffusione della popolazione ebraica.

Su questo aspetto il processo migratorio (volontario o forzato), anziché essere una sfortuna, si presenta talora come un processo di opportunità, come giustamente ha fatto osservare lo storico Yosef Hayim Yerushalmi.²³

Il processo di insediamento e di spostamento degli ebrei (spesso per persecuzione e dunque come emigrazione forzata) produce un fenomeno di tre tipi:

1. la rete di relazioni che ogni volta si sposta;²⁴
2. il sistema di relazioni che permangono nel luogo da cui si scappa;
3. il sistema di relazioni dei diversi luoghi di destinazione.

²³ Yosef Hayim Yerushalmi, *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze 2016.

²⁴ Per quanto ogni volta il processo di emigrazione riguardi singoli nuclei famigliari, il problema è rappresentato dallo spostamento di nuclei comunitari e dunque di sistemi di relazione tra persone che provano a reinsediarsi e a trovare un nuovo equilibrio in un nuovo spazio.

Si consideri per esempio la geografia della diaspora sefardita (cfr. Tavola 6). Questa complessa costruzione geografica significa, in breve, definizione e costruzione di sistemi di relazioni, rete di conoscenze. Contano tantissimo i sistemi di rete familiari, quelli comunitari, ma conta soprattutto l'immaginario con cui si guarda al movimento degli ebrei.

Quel ruolo economico corrisponde dunque a un lungo processo. Yerushalmi²⁵ ne ha dato una lettura sociale e politica, più che economica: gli ebrei nella loro esperienza di esilio cercarono relazioni che garantissero protezione, «alleanze verticali dirette»²⁶ che potessero garantire stabilità e continuità. Secondo Yerushalmi:

1. Non è vero che gli ebrei non abbiano avuto né esperienze né tradizioni politiche.

2. L'aver scelto un'alleanza con i poteri forti centrali, e non con i poteri locali o con quelli marginali o con «il basso», non deriva dal fatto di non aver tentato altre forme o non averle viste, ma dal fatto che quella alleanza era la più sicura. In qualche modo si trattava di una scelta «realista».

L'esilio, da condizione temporanea, si trasforma in condizione di lunga durata. Ciò fa maturare – come nota Yerushalmi – la simultaneità di due piani esistenziali:

Una vera fede nell'ultima redenzione messianica era universalmente condivisa, ogni forma di “attivismo messianico”, volta ad accelerare la fine per mezzi umani, era nei fatti scoraggiato. Nei fatti gli ebrei vivevano simultaneamente sul piano escatologico e sul piano storico.²⁷

La questione centrale diventa così la proiezione in un tempo finito della possibilità redentiva.

²⁵ Yosef Hayim Yerushalmi, «*Servitori di re e non servitori di servi-*».
Alcuni aspetti della storia politica degli ebrei, Giuntina, Firenze 2013.

²⁶ Ibid., p. 26.

²⁷ Ibid., p. 32.

A partire dal sistema carolingio, gli ebrei diventano protetti dall'imperatore nei loro commerci, nel loro sistema di autonomie, nella conservazione della loro tradizione religiosa.²⁸

È su questa base che nasce e si consolida il fenomeno dell'urbanesimo ebraico, tra la fine dell'XI e il XIII secolo. È un fenomeno che riguarda la Germania, l'Austria e poi, a partire dalla seconda metà del XIV secolo, la Polonia, sotto Casimiro il Grande. Lo stesso vale anche per la Chiesa, ne è una prova l'editto promulgato da Callisto II (1119-1124), all'inizio del XII secolo.

Tutta l'attività di mediazione, di contrattazione con il sovrano, è condotta dalle figure preminenti delle comunità locali. In un qualche modo queste figure non sono ancora il fenomeno dell'«ebreo di corte», come poi lo conosceremo tra XVII e XVIII secolo, ma ne delineano nei fatti le funzioni.²⁹

Se l'archetipo del cortigiano ebreo in diaspora è già espresso nelle figure bibliche di Giuseppe e di Ester, il problema è di quale universo sociale si trovano a esser parte gli ebrei a partire dal Medioevo. L'espressione *servi camerae nostri* stabilisce una condizione giuridica che giustifica la tassazione degli ebrei a favore delle casse della casa regnante, in cambio di una protezione di fronte a pericoli e minacce. «Lungi dal vedere la loro servitù di fronte al re come il segno di una umiliazione – commenta Yerushalmi –, gli ebrei e gli altri vi vedevano il contrassegno del loro status elevato, qualcosa che doveva essere conservato».³⁰

Il problema non è solo formale ma anche sostanziale – come aveva intuito Salo W. Baron³¹ – e riguarda il conflitto tra impero e papato.

²⁸ Ibid., p. 40.

²⁹ Ibid., p. 37.

³⁰ Yosef Hayim Yerushalmi, «*Servitori di re e non servitori di servitori*», cit., p. 41.

³¹ Salo Wittmayer Baron, *Economic History*, in *Encyclopedia Judaica*, vol.6, Mc Millan, New York, 1971, pp. 95-117.

È un sistema di relazione che viene violato solo in due occasioni specifiche: nella Spagna visigota nel 613 e poi nel 1497, dal re del Portogallo, quando viene decretata la conversione in massa e obbligata degli ebrei in tutto il territorio di loro competenza.³²

Da questo momento la dinamica della costruzione dell'ebreo come nemico della nazione parte dal centro; il potere non è più quindi garanzia di protezione o di mediazione. Tale processo acquista paradossalmente la sua fisionomia nel momento in cui l'usura come fenomeno, così come la presenza e l'azione degli ebrei in questo campo sono praticamente eliminate o sostanzialmente ridotte. Ora è prevalentemente, se non esclusivamente, il meccanismo del pregiudizio a emergere.

ALLEGATI

Tavola 1

Ezra Pound, *Con usura*³³

Canto XLV

*Con usura nessuno ha una solida casa
di pietra squadrata e liscia
per istoriarne la facciata,
con usura
non v'è chiesa con affreschi di paradiso
harpes et luz
e l'Annunciazione dell'Angelo*

³² Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1976.

³³ Ezra Pound, *I Cantos*, a cura di Mary de Rachewiltz, Mondadori, Milano 2001, pp. 444-447. Ezra Pound (1885-1972) fu poeta, critico e traduttore statunitense che trascorse la maggior parte della sua vita in Italia. La critica all'usura, impregnata di antisemitismo, è parte centrale della sua poetica e della sua riflessione. Sostenne il regime fascista, esprimendo ammirazione anche verso Hitler.

con le aureole sbalzate,
con usura
nessuno vede dei Gonzaga eredi e concubine
non si dipinge per tenersi arte
in casa, ma per vendere e vendere
presto e con profitto, peccato contro natura,
il tuo pane sarà staccio vieto
arido come carta,
senza segala né farina di grano duro,
usura appesantisce il tratto,
falsa i confini, con usura
nessuno trova residenza amena.

Si priva lo scalpellino della pietra,
il tessitore del telaio

CON USURA

la lana non giunge al mercato
e le pecore non rendono
peggio della peste è l'usura, spunta
l'ago in mano alle fanciulle
e confonde chi fila. Pietro Lombardo
non si fe' con usura

Duccio non si fe' con usura
né Piero della Francesca o Zuan Bellini
né fu «La Calunnia» dipinta con usura.

L'Angelico non si fe' con usura, né Ambrogio de Praedis,
Nessuna chiesa di pietra viva firmata: Adamo me fecit.

Con usura non sorsero
Saint Trophine e Saint Hilaire,
Usura arrugginisce il cesello
arrugginisce arte ed artigiano
tarla la tela nel telaio, nessuno
apprende l'arte d'intessere oro nell'ordito;
l'azzurro s'incancrena con usura; non si ricama
in cremisi, smeraldo non trova il suo Memling
Usura soffoca il figlio nel ventre
arresta il giovane drudo,
cede il letto a vecchi decrepiti,

si frappone tra giovani sposi

CONTRO NATURA

*Ad Eleusi han portato puttane
Carogne crapulano
ospiti d'usura.*

Tavola 2

Passi biblici in merito alla questione dell'usura

Esodo 22, 24

24 Quando presterai denaro a qualcuno del Mio popolo, al povero che è presso di te, non comportarti con lui come un vessatore e non esigere da lui alcun interesse.

Levitico 25, 35-37

35 E se il tuo fratello impoverirà e le sue forze vacilleranno presso di te, tu dovrai sostenerlo, sia esso anche un forestiero o un avventizio, sicché possa vivere presso di te:

36 non prendere da lui usura o interesse, ed abbi timore del tuo D-o, sicché il tuo fratello possa vivere presso di te:

37 il tuo denaro non dargli a usura né con un interesse gli darai cibo.

Deuteronomio 23, 20-21

20 Non prestare ad interesse al tuo fratello, sia un interesse in denaro come un interesse in viveri o in qualsiasi altra cosa.

21 Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello, affinché il Signore tuo D-o ti benedica in tutto ciò che farai nel paese nel quale tu entrerai per possederlo.

Salmi 15, 5

5 non dà il suo denaro ad interesse né prende un donativo per danneggiare l'innocente: chi si comporta in questo modo non vacilla mai.

Siracide 31, 1-5 (particolarmente significativo è il verso 5)

1 L'insonnia del ricco consuma il corpo, i suoi affanni gli tolgono il sonno.

2 Le preoccupazioni dell'insonnia non lasciano dormire, come una grave malattia bandiscono il sonno.

3 Un ricco fatica nell'accumulare ricchezze, e se riposa è per darsi ai piaceri.

4 Un povero fatica nelle privazioni della vita, ma se si riposa cade in miseria.

5 Chi ama l'oro non sarà esente da colpa, chi insegue il denaro ne sarà fuorviato.

Vangelo di Matteo 6, 24

24 Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza.

Vangelo di Matteo 19, 23-24

23 Gesù allora disse ai suoi discepoli: «In verità io vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli.

24 Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio».

Vangelo di Luca 12, 13-22

13 Uno della folla gli disse: «Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità».

14 Ma egli rispose: «O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?».

15 E disse loro: «Fate attenzione e tenetevi lontani da ogni cupidigia perché, anche se uno è nell'abbondanza, la sua vita non dipende da ciò che egli possiede».

16 Poi disse loro una parabola: «La campagna di un uomo ricco aveva dato un raccolto abbondante.

17 Egli ragionava tra sé: "Che farò, poiché non ho dove mettere i miei raccolti?"

18 Farò così – disse –: demolirò i miei magazzini e ne costruirò altri più grandi e vi raccoglierò tutto il grano e i miei beni.

19 Poi dirò a me stesso: Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e divertiti!"

20 Ma Dio gli disse: "Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato, di chi sarà?"

21 Così è di chi accumula tesori per sé e non si arricchisce presso Dio».

22 Poi disse ai suoi discepoli: «Per questo io vi dico: non preoccupatevi per la vita, di quello che mangerete; né per il corpo, di quello che indosserete».

Vangelo di Luca 12, 33

33 Vendete ciò che possedete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro sicuro nei cieli, dove ladro non arriva e tarlo non consuma.

Vangelo di Luca 16, 19-31

19 C'era un uomo ricco, che indossava vestiti di porpora e di lino finissimo, e ogni giorno si dava a lauti banchetti.

20 Un povero, di nome Lazzaro, stava alla sua porta, coperto di piaghe,

21 bramoso di sfamarsi con quello che cadeva dalla tavola del ricco; ma erano i cani che venivano a leccare le sue piaghe.

22 Un giorno il povero morì e fu portato dagli angeli accanto ad Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto.

23 Stando negli inferi fra i tormenti, alzò gli occhi e vide di lontano Abramo, e Lazzaro accanto a lui.

24 Allora gridando disse: «Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e a bagnarmi la lingua, perché soffro terribilmente in questa fiamma».

25 Ma Abramo rispose: «Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali; ma ora in questo modo lui è consolato, tu invece sei in mezzo ai tormenti.

26 Per di più, tra noi e voi è stato fissato un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi, non possono, né di là possono giungere fino a noi».

27 E quello replicò: «Allora, padre, ti prego di mandare Lazzaro a casa di mio padre,

28 perché ho cinque fratelli. Li ammonisca severamente, perché non vengano anch'essi in questo luogo di tormento».

29 Ma Abramo rispose: «Hanno Mosè e i Profeti; ascoltino loro».

30 E lui replicò: «No, padre Abramo, ma se dai morti qualcuno andrà da loro, si convertiranno».

31 Abramo rispose: «Se non ascoltano Mosè e i Profeti, non saranno persuasi neanche se uno risorgesse dai morti».

Vangelo di Luca 6, 35

35 fate del bene e prestate senza sperarne nulla.

Tavola 3

Geografia della distribuzione dei centri culturali ebraici nell'Europa medievale.

Da: Cohn Sherbk 1994, p. 91.

Fonte: Baron 1971

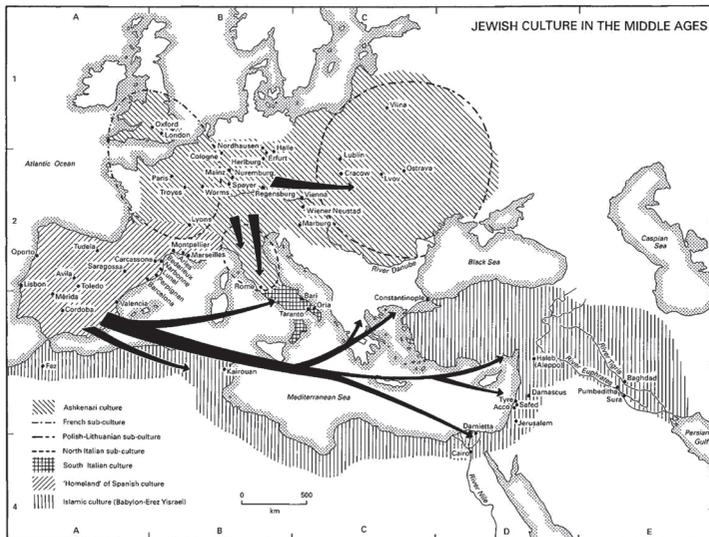


Tavola 4

Attività economiche consentite e vietate agli ebrei nell'impero bizantino (350-1250).

Fonte: Baron 1971

Attività	350-650	650-1250
Possedere terra	Sì	Sì
Svolgere lavori agricoli	Sì	Sì
Possedere schiavi	Sì	Sì
Occuparsi di attività artigianali, vendita al dettaglio, commercio, professione medica, insegnamento	Sì	Sì
Prestare denaro	Sì	Sì
Lavorare nell'amministrazione statale	No	No

Tavola 5

Attività economiche consentite e vietate agli ebrei nei califati musulmani considerati per area geografica

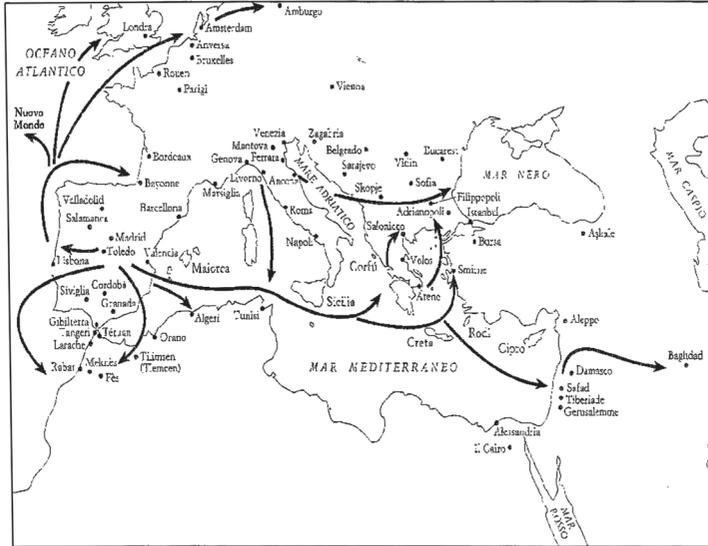
Fonte: Baron 1971; Ashtor, 1973-1984

Attività	Eretz Israel	Mesopotamia, Persia, penisola arabica	Nord Africa	Siria, Libano	Penisola iberica, Sicilia
Possedere terra	Sì	Sì	Sì	Sì	Sì
Svolgere lavori agricoli	Sì	Sì	Sì	Sì	Sì
Possedere schiavi	Sì	Sì	Sì	Sì	Sì
Occuparsi di attività artigianali, vendita al dettaglio, commercio, professione medica, insegnamento	Sì	Sì	Sì	Sì	Sì
Prestare denaro	Sì	Sì	Sì	Sì	Sì
Lavorare nell'amministrazione statale	No	No	No	No	No

Tavola 6

Diaspora sefardita

Riadattamento da Cohn Sherbk 1994, p. 91.



BIBLIOGRAFIA

Eliahu Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia 1973-1984.

Salo Wittmayer Baron, *Economic History*, in «Encyclopedia Judaica», vol. 6, Macmillan, New York 1971, pp. 95-117.

Dan Cohn Shwerbok, *Atlas of Jewish History*, Routledge, London 1994.

Giuseppe Galasso, *Le forme del potere, classi e gerarchie sociali*, in *Storia d'Italia Einaudi*, vol. I., *I caratteri originari*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 401-599.

Jacques Le Goff, *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977.

Id., *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982.

- Id., *L'immaginario medievale*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Id., *Lo sterco del diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Id., *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Laterza, Bari-Roma 2018.
- Gino Luzzatto, *I banchieri ebrei a Urbino nell'età ducale*, Soc. Coop. Tipografica, Padova 1902.
- Karl Polanyi, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino 1978.
- Ezra Pound, *I Cantos*, a cura di Mary de Rachewiltz, Mondadori, Milano 2001.
- Wilhelm Roscher, *La situazione degli Ebrei nel Medio Evo considerata dal punto di vista della generale politica commerciale*, in «Giornale degli Economisti», I, n. 1, maggio 1875, pp. 87-109.
- Victor Rutenburg, *Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400*, il Mulino, Bologna 1971.
- Giacomo Todeschini, *Usura ebraica e identità economica cristiana: la discussione medievale*, in *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia Einaudi. Annali 11*, a cura di Corrado Vivanti, t. 1, Einaudi, Torino 1996, pp. 291-318.
- Franco Venturi, *Settecento riformatore, Da Muratori a Beccaria*, vol. I, Einaudi, Torino 1969.
- Paola Vismara, *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009.
- Yosef Hayim Yerushalmi, *The Lisbon Massacre of 1506*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1976.
- Id., «*Servitori di re e non servitori di servitori*». *Alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*, Giuntina, Firenze 2013.
- Id., *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze 2016.



«Siete chiusi, pensate solo ai vostri interessi, alle cose che vi riguardano»

Relazioni del popolo ebraico con gli altri

Raffaella Di Castro¹

SINTESI

Il pregiudizio secondo cui il popolo ebraico sarebbe particolaristico, egoista, chiuso, separato dagli altri popoli per senso di superiorità e timore quasi di contagio, è testimoniato dalla stessa Torà.² Nasce simultaneamente allo stesso ebraismo ed è fortemente collegato con altri pregiudizi: con l'idea di un rigido legalismo privo di amore e misericordia, con il fraintendimento in senso razzista e superomistico dell'«elezione», con una interpretazione della scarsa tendenza al proselitismo come indifferenza e chiusura.

Minuziose regole e molteplici interpretazioni talmudiche³

¹ Il presente testo è una rielaborazione e un approfondimento del saggio: Raffaella Di Castro, «La relazione del popolo di Israele con le nazioni del mondo alla luce del divieto di idolatria», *Filosofia e teologia, Nuovi sguardi su Dio*, XXIX, n. 2, maggio-agosto 2015, pp. 279-298.

² *Torà* (insegnamento), nel significato più stretto della parola, si riferisce ai cinque libri di Mosè (chiamati comunemente, in contesto non ebraico, con la parola greca «Pentateuco»): Genesi (*Beresbit*), Esodo (*Shemot*), Levitico (*Vaikrà*), Deuteronomio (*Devarim*). In senso più ampio *Torà* indica il *Tanach*, cioè l'intero corpo degli scritti sacri ebraici, comprendente, oltre ai cinque libri di Mosè, anche i *Neviim* (scritti dei Profeti) e i *Ketuvim* (Salmi di Davide, Cantico dei Cantici, Proverbi di Salomone, *Megillà* di Ester). La *Torà* scritta è spiegata, interpretata e completata dalla *Torà* orale, trasmessa di generazione in generazione fino alla sua compilazione in quel corpo di testi che formano il *Talmud* (cfr. nota 3). Secondo i maestri, entrambe le *Torà* furono date a Mosè sul Sinai.

³ Il *Talmud* (studio, insegnamento) rappresenta la *Torà* orale, attraverso cui la *Torà* scritta (cfr. nota 2) è letta, commentata e interpretata dalla tradizione ebraica, nell'arco di sette secoli: dal II a.e.v. al V e.v. Questa tradizione orale è stata, nel tempo, raccolta e messa per iscritto. Esistono

e midrashiche⁴ mostrano la radicalità del modo in cui l'ebraismo estende agli stranieri il comandamento di amore (formulato in modo chiaro ed esemplare in Levitico 19,18), rispetto e premura verso il prossimo, così come viceversa il divieto di odio: sia verso gli individui che verso i popoli, sia da parte di Israele che di Dio.

Ben più radicalmente, nel modo stesso in cui il popolo ebraico si definisce e si tiene in disparte dalle nazioni, nel cuore del rifiuto dell'idolatria che sembra coincidere con il muro invalicabile di separazione, si scopre che le identità si contaminano e si ribaltano. L'identità stessa dell'ebraismo è concepita come «uscita» ed è contaminata dalla relazione con l'altro: è in se stessa e a se stessa straniera.

Il Dio unico trascendente e irrappresentabile, nel creare il mondo e donare la Torà a Israele, lascia all'uomo la libertà e la responsabilità del suo spazio vitale. Così Israele, nel suo compito sacerdotale di realizzare nel mondo l'ideale monoteistico dell'unità dell'umanità e di Dio, rinuncia a coincidere con il tutto. Ogni individuo, così come ogni popolo, per l'ebraismo, ha il suo valore insostituibile, la sua ragion d'essere e la sua inviolabilità. Per questo motivo, persino nelle sue visioni messianiche,⁵ nelle quali la libertà, la pace e la giu-

due versioni del Talmud: quella palestinese e quella babilonese. Il Talmud è composto da *Mishnà* e *Ghemarà*. La *Mishnà* è opera dei *Tannaim*, maestri rabbinici che si susseguirono dal I sec. a.e.v al III sec. e.v., dalle scuole di Hillel e di Shammai fino a Yehudà haNassi, il redattore vero e proprio del testo. La *Ghemarà* è il frutto dello studio, delle discussioni e delle interpretazioni sulla *Mishnà* da parte dei dottori successivi, gli *Amoraim*, dal III al V secolo e.v.; commenti messi a loro volta per iscritto verso la fine del v sec.

⁴ *Midrash* (ricerca, investigazione) è il metodo esegetico dell'ermeneutica rabbinica, condotto sul testo biblico secondo regole ben precise, che mira a ricavarne e precisarne il significato per trarne insegnamenti e norme di condotta. Il termine indica anche i risultati di questa indagine esegetica e i libri in cui vengono esposti.

⁵ L'idea messianica ebraica ha la sua fonte primaria in alcuni passi della Torà, dei Profeti in modo particolare, in cui vi è la visione di un'era di felicità, prosperità, giustizia e pace, per Israele e per tutta l'umanità. Tale nucleo testuale sarà ovviamente soggetto a tutte le interpretazioni rabbiniche e trasformazioni storiche, culturali e ideologiche degli ebrei nella diaspora nel corso dei secoli. Per un approfondimento del tema si rimanda a: Ila-

stizia regneranno sulla terra e il Dio unico sarà riconosciuto, invocato e lodato da tutti i popoli, questi continueranno a procedere ciascuno «secondo la sua via» e persino «nel nome del rispettivo dio».

APPROFONDIMENTO

1. Percorso lineare

È la Torà stessa a dare testimonianza di questo pregiudizio che è quindi antichissimo:

Si dalla cima delle rupi lo vedo e dalle colline lo miro. Ecco un popolo che dimorerà da solo e fra i popoli non verrà annoverato.⁶

Come «separati» sono descritti, dall'indovino pagano Balaam, gli ebrei appena usciti dall'Egitto, quindi agli albori della loro identità. E questa stessa «separazione» è, per Aman – consigliere speciale del re di Persia Assuero –, motivo sufficiente per sterminarli:

C'è un popolo disseminato ma distinto tra i popoli di tutte le province del tuo regno, hanno leggi diverse da quelle di tutti i popoli e non osservano le leggi del re e al re non giova tollerarlo. Se al re piace, si scriva che lo distruggano [...].⁷

Le parole di Aman, commenta la studiosa francese Delphine Horvilleur, offrono «un condensato perfetto, una descrizione senza tempo di quelle che sono le accuse rivolte contro gli ebrei lungo tutta la Storia». Accuse in se stesse contraddittorie: «un popolo percepito al tempo stesso co-

na Babbout, Dario Gentili, Tamara Tagliacozzo (a cura di), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze 2009 e Gershom Scholem, *L'idea messianica*, in *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova, 1986, pp. 107-147.

⁶ Numeri 23, 9.

⁷ Ester 3, 8.

me disperso e a parte», «che sta in mezzo a tutti, ma si rifiuta di mescolarsi, indistinguibile eppure irriducibile», il cui particolarismo è sentito come una minaccia per la propria integrità.⁸

Facendo un salto, dal mondo antico pagano al cuore dell'Europa cristiana, nel sistema filosofico di Hegel l'idea di una presunta separazione particolaristica, nazionalistica ed egoistica del popolo ebraico – insieme a molti altri pregiudizi nei suoi confronti – assume un ruolo ben preciso: quello dell'antitesi assoluta, «infelice» e «cattiva», opposta alla sintesi dialettico-speculativa che raggiunge l'apoteosi nel cristianesimo.

L'anima della nazionalità ebraica sarebbe infatti, secondo Hegel,⁹ *l'odium generis humani* che si incarna alternativamente nelle «figure» del padrone e del servo.

L'esortazione del Signore ad Abramo ad allontanarsi dalla sua famiglia e dalla terra d'origine, verso un luogo che gli indicherà,¹⁰ appare a Hegel come un gesto di «separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore». Con chiunque fosse successivamente entrato in contatto, Abramo si sarebbe mantenuto «saldamente nel suo isolamento», «erigendo un muro di divisione» tra sé e gli altri. Questo stesso atteggiamento Hegel lo attribuisce al popolo ebraico in generale che avrebbe limitato le sue relazioni con gli stranieri al proprio egoistico interesse e, pur di ottenere i propri fini, non avrebbe esitato a ingannare i più forti e a colpire spietatamente i più deboli.

Irraffigurabile e innominabile, il Dio ebraico sarebbe un Dio lontano, anch'Egli incapace di amare, prototipo di quello che Hegel chiama «cattivo infinito» che, rinunciando alla «fa-

⁸ Delphine Horvilleur, *Riflessioni sulla questione antisemita*, (2019), Einaudi, Torino 2020, pp. 9-10.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lo spirito del giudaismo*, in *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1989, pp. 375-393, p. 390. Nelle riflessioni che seguono mi limiterò a questo testo, ma riferimenti all'ebraismo sono rintracciabili anche in alcuni passi della *Fenomenologia dello spirito* e nelle *Lezioni di estetica* (nella sezione su *La forma d'arte simbolica*).

¹⁰ Genesi 12, 1.

tica del farsi altro» – cioè della relazione, della mediazione e della sintesi –, condanna il finito a insolubili antitesi: «una inimicizia universale», «il popolo ebreo da una parte e dall'altra il resto dell'umanità e il mondo». Infine, il Dio ebraico sarebbe, secondo Hegel, un «Dio geloso». Con «l'orribile pretesa» di essere unico ed esclusivo per Israele, priverebbe gli altri popoli del loro diritto alla dimensione del sacro.

Torniamo ora alle fonti ebraiche, antiche e moderne.

Nelle accuse di Hegel è evidente come il pregiudizio del presunto particolarismo nazionalista, separatista, esclusivista ed egoistico dell'ebraismo sia strettamente connesso a quello di una religione rigidamente legalistica, contrapposta al cristianesimo come religione dell'amore e della misericordia.¹¹ A smentita di ciò basterebbe ricordare che il comandamento «Ama il prossimo tuo come te stesso», formulato in modo chiaro in Levitico 19,18, è considerato da Rabbi Aqivà – tra i più importanti maestri talmudici del I-II sec. e.v. – come «il più grande principio della Legge».¹² Ma già nel I sec. a.e.v., Hillel – uno dei più importanti studiosi di Torà dell'epoca, insieme all'avversario Shammai –, alla richiesta di un pagano di spiegargli tutta la Torà stando su un piede solo, rispondeva: «ciò che tu detesti, non farlo al tuo prossimo: questa è la Torà per intero, il resto è commento, vai e studia».¹³

Per evitare un'interpretazione ristretta del «tuo prossimo», come riferito solo agli altri interni alla famiglia, al clan, al popolo, nei versetti successivi di Levitico, il comandamento viene immediatamente esteso agli stranieri:

E quando un forestiero faccia dimora con voi nel vostro paese, non dovete fargli sopruso. [...] deve essere per voi uguale a un vostro indigeno, e amerai per lui quello che ami per te; poiché anche voi siete stati forestieri nella terra d'Egitto.¹⁴

¹¹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, p. 71-89.

¹² *Nedarim*, IX, 4

¹³ *Shabbat*, 31a.

¹⁴ Levitico 19, 33-34.

Il pregiudizio di cui ci stiamo occupando è talmente diffuso e radicato che Elia Benamozegh, rabbino, esegeta e cabalista italiano (1823-1900), ha dedicato alla sua confutazione un'intera opera: *Israele e l'umanità*.¹⁵ A più riprese Benamozegh nota come l'idea di una religione particolaristica e nazionale sia assurda e contraddittoria rispetto all'ideale stesso del monoteismo: un Dio che si lega esclusivamente a una nazione sarebbe infatti un dio particolare e non un Dio universale. All'unicità-unità di Dio, nell'ebraismo, corrisponde la concezione, pionieristica per l'epoca, di «un'umanità unica per origine, natura e destino».¹⁶ Tutti gli uomini e tutte le donne, nella Genesi, sono creati «a immagine di Dio»¹⁷ e derivano da un'unica creatura,¹⁸ affinché – come annunciano i profeti – vivano in pace, uguaglianza e fratellanza. E, come «fratelli», nella Torà, Israele appella spesso gli altri popoli.¹⁹

Molteplici sono i brani della Torà e del Talmud che mostrano l'estensione agli stranieri del comandamento di amore, rispetto e premura verso il prossimo: sia verso gli individui che verso i popoli, sia da parte di Israele che di Dio.

Non aborre l'Idumeo perché è tuo fratello e ugualmente non aborre l'Egiziano perché foste ospiti nel suo paese.²⁰

Il divieto di «aborrire lo straniero» è assoluto, non condizionato dalla beneficenza dell'altro nei propri confronti: gli idumei hanno infatti rifiutato agli ebrei il passaggio attraverso il loro paese e, ancor più gravemente, gli egiziani

¹⁵ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, a cura di Marco Cassuto MorSELLI, Marietti, Genova 1990.

¹⁶ Ivi, pp. 16, 20, 25, 73, 100, 107, 174, 175.

¹⁷ Genesi 1, 27.

¹⁸ Malakhi II, 10; Sanhedrin, 4,5. Cfr. Roberto Della Rocca, ivi, p. 53; Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 107; Dante Lattes, *Nel solco della Bibbia*, Laterza, Roma-Bari 1953, p. 37.

¹⁹ Numeri 20,14; Deuteronomio 23, 8; Salmi 22, 23, 28-29. Cit. da Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 175.

²⁰ Deuteronomio 23, 8; cfr. Esodo 22, 20.

li hanno afflitti con la schiavitù. Eppure, nota Benamozegh, in questi versetti la schiavitù non è nemmeno menzionata, bensì solo l'iniziale accoglienza.²¹ «Sovrappiù di generosità»²² che si esprime anche nel divieto, durante la liturgia di Pesach²³ in ricordo della liberazione dall'Egitto, di «rallegrarsi quando il tuo nemico cade»²⁴. Il riferimento agli egiziani, secondo Benamozegh, ha inoltre e nuovamente la funzione di evitare un'interpretazione familistica del divieto, che potrebbe essere indotta dalla parentela tra ebrei e idumei, discendenti questi ultimi da Esaù, fratello di Giacobbe.

Eccezion fatta per il versetto sopra menzionato, in cui l'Egitto compare come «ospite» e non come tiranno, Rabbì Don Yitzhaq Abrabanel (rabbino portoghese del XV sec.) ha notato che ogni divieto di odiare gli stranieri e comandamento di fare loro del bene è accompagnato, nella Torà, dall'esortazione a ricordare di essere stati in quella terra stranieri e schiavi:²⁵

Non angustiare lo straniero, voi ben conoscete l'animo dello straniero, poiché in tale qualità siete stati in terra d'Egitto.²⁶

La portata di questa esortazione, a mio avviso, oltrepassa l'invito a una capacità empatica e allo sforzo di trarre insegnamenti morali universali dalle proprie esperienze,

²¹ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 176.

²² Ibid.

²³ *Pesach* è la Pasqua ebraica, che si celebra ogni anno (dal 15 al 22 di Nissan), in ricordo della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù in Egitto. Il rito prevede la consumazione di cibi non lievitati per tutto il periodo e, la prima sera, la cena del *séder* (ordine), durante la quale si legge il libro dell'Haggadà, che racconta la storia di tale liberazione.

²⁴ Pesikta, 189,1. Cit. da Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 99.

²⁵ Cfr. David Gianfranco Di Segni, «Il non-ebreo nella letteratura biblica e talmudica», *La Rassegna Mensile di Israel, Ebraismo e Sionismo tra universale e particolare*, vol. LXXI, n. 1, gennaio-aprile 2005, pp. 201-208, pp. 204-205.

²⁶ Esodo 23, 9. Cfr. Esodo 22, 20; Levitico 19, 30; 22, 20; 23, 9; Deuteronomio 5, 12-15; 10, 19; 14, 22.

anche da quelle negative. Per spiegarlo è necessario fare una breve digressione sul divieto di idolatria.

Ahad Ha-am (pensatore russo del XIX secolo), reinterpretando la risposta di Hillel al pagano che chiedeva la sintesi della Torà, colloca il divieto di idolatria al di sopra dello stesso precetto etico di amare il prossimo,²⁷ in sintonia con molte simili interpretazioni talmudiche e midrashiche.²⁸

All'interno della tradizione ebraica, l'idolo²⁹ non è semplicemente il dio degli altri popoli, una statua, un oggetto specifico o un concetto definito, ma una modalità di relazione con l'altro totalizzante, schiavizzante, sacrificale, antinomica, oppositiva, violenta. L'idolo è l'impossibilità, la distruzione della relazione stessa. Il rifiuto dell'idolatria può essere la chiave sintetica dell'ebraismo perché interpreta l'identità come relazione con l'altro. Secondo alcuni commentatori,³⁰ infatti, con un gioco di affinità tra le

²⁷ Ahad Ha-am, *Fra il cristianesimo e l'ebraismo*, in *Al bivio. Indagini spirituali*, (1946), tr. it. di Dante Lattes, Israel, Firenze 1927, pp. 149-183, p. 156.

²⁸ In molti commentari talmudici e midrashici il divieto di idolatria, non solo è considerato il primo comandamento in ordine cronologico che sia stato dato al popolo ebraico (Horayot, 8b, Sanhedrin 56b), ma riassume il senso della Torà sia in negativo che in positivo: l'idolatria è una colpa talmente grave da essere identificata con la stessa apostasia, cioè con il rifiuto di tutti i comandamenti (*Horayot*, 8a; *Hullin*, 5a; *Shebu'oth*, 29a; *Ta'anit*, 5a; *Qiddushin*, 4a; *Shemot Rabbab*, XLVII, 8; *Sifré* su *Deuteronomio*, 54; *Sifré* su *Numeri*, 111, 31b). Viceversa, secondo Rashi, talmente importante è tale divieto, che astenersi dall'idolatria equivale all'adempimento di tutti gli altri precetti (Rashi de Troyes, su Esodo XXIII, 13, *Commento all'Esodo*, a cura di S. J. Sierra, Marietti, Genova 1988, p. 211).

²⁹ Per un approfondimento di queste riflessioni sul divieto di idolatria, rimando ai miei seguenti saggi: Raffaella Di Castro, *La relazione del popolo di Israele con le nazioni del mondo alla luce del divieto di idolatria*, cit.; Id., *Il divieto di idolatria tra monoteismo e iconoclastia. Una lettura attraverso Emmanuel Levinas*, Guerini e associati, Milano 2012; Id., «Il divieto di idolatria tra universale e particolare», *La Rassegna Mensile di Israel*, LXXI, n. 1-2, gennaio-aprile 2005, pp. 91-123.

³⁰ Commento citato da David Gianfranco Di Segni, «Il non-ebreo nella letteratura biblica e talmudica», cit., pp. 201-208, p. 201, e da Irene Kajon, in *Religione e laicità*, in *Il pensiero ebraico del Novecento*, a cura di Adriano Fabris, Carocci, Roma 2015, pp. 282-301, pp. 284-285.

radici delle parole, Abramo è chiamato «ebreo» [*'ivri*]³¹ perché straniero: proveniente da un luogo «al di là [*'èver*] dell'Eufrate». ³² «Ebreo» significa dunque «straniero»: «Io sono presso di voi un estraneo, un forestiero», dice lo stesso Abramo in Genesi 23, 4. L'identità è già in sé contaminata dall'alterità.

Se l'idolo non è una cosa, ma una modalità (negativa) di relazione, qualsiasi cosa, pensiero, azione, l'etica stessa, e persino il principio di amore per l'altro, in ogni momento e contesto, può diventare idolo. Non si può infatti, per esempio, decidere in astratto e in assoluto se l'altro ha più diritti di me, chi dei due, in caso di pericolo, debba salvarsi per primo, se l'accoglienza è l'atteggiamento opportuno in una situazione specifica o non piuttosto la difesa, se l'amore debba supportare la giustizia o viceversa;³³ lo si può fare solo in singoli giudizi concreti che tengano conto di molteplici fattori.

Ahad Ha-am colloca il divieto di idolatria al di sopra dell'amore per il prossimo non, come vorrebbe Hegel, per un arido legalismo privo di misericordia, ma per evitare la degenerazione idolatrica di questo stesso principio. Il suo gesto non è in fondo così lontano da Hillel che metteva l'amore al primo posto, se pensiamo che l'antico maestro è lo stesso che ha anche pronunciato la famosa massima: «Se io non sono per me, chi è per me? Ma quando io sono solo per me stesso, che cosa sono?».³⁴

Forse ora si capisce meglio perché il promemoria della schiavitù in Egitto – condizione e luogo per eccellenza dell'idolatria – accompagna, nella Torà, le regole verso lo straniero, diventando il «simbolo»³⁵ di tutte le liberazioni, anche per gli altri popoli. Tale promemoria fa dell'anti-idolatria – sintesi dell'identità ebraica e, al tempo stesso,

³¹ Genesi 14, 13.

³² Giosuè 24, 3.

³³ Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, *ivi*, pp. 71-89.

³⁴ *Pirké Avòt. Lezioni dei padri*, Morashà, Milano 1996, 1, 14, p. 13. Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, *ivi*, pp. 71-89.

³⁵ Dante Lattes, *Nel solco della Bibbia*, cit., p. 217.

condizione della relazione con l'altro – il principio oggettivo e universale che deve orientare qualsiasi altro comportamento: un principio che è prima dell'etica stessa, una legge sopra le leggi, nel senso delle nostre moderne costituzioni.

Molteplici norme regolano, nella Torà e nel Talmud, i rapporti con lo straniero che vive all'interno della società di Israele: con lo straniero convertito (il *ger tzèdeq*), ma anche con lo straniero soltanto residente e quindi ancora pagano (il *gher toshav*).

Lo straniero non va né ingannato né derubato: «Non defraudare il salariato povero e misero, sia esso tuo fratello o forestiero che abita nel tuo paese, nella tua città». ³⁶ Anzi, per il Talmud, «è più grave rubare a un pagano che a un ebreo». ³⁷

Non basta tollerare gli stranieri, bisogna prendersene attivamente e premurosamente cura:

E se un tuo fratello impoverirà e le sue forze vacilleranno presso di te, tu dovrai sostenerlo, sia esso anche un forestiero o un avventizio, sicché possa vivere presso di te: non prendere da lui usura o interesse ³⁸ [...]. Io sono il Signore vostro Dio che vi ha fatto uscire dalla terra d'Egitto per darvi la terra di Canaan, per esservi Dio. ³⁹

Bisogna sopportare i poveri dei pagani con i poveri di Israele, visitare i malati dei pagani con i malati di Israele, dare onorevole sepoltura ai morti dei pagani come ai morti di Israele, a causa delle vie della pace. ⁴⁰

La delicatezza nei loro confronti deve essere minuziosa – in questo consiste la pignoleria del legalismo ebraico stig-

³⁶ Deuteronomio 24, 14. Cfr. Esodo 22, 20, *Chullin*, 94a.

³⁷ *Tosefta, Baba Qamma* 113 a-b. citato da Abraham Cohen, *Il Talmud*, Laterza, Bari 1935, p. 260, e da Hermann Cohen, *L'amore per il prossimo nel Talmud*, in *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche* (1880-1916), a cura di Pierfrancesco Fiorato, Giuntina, Firenze 2000, p. 167.

³⁸ Cfr. saggio di David Bidussa, nel presente volume, pp. 127-153.

³⁹ Levitico 25, 35-38.

⁴⁰ *Gittin*, 61a.

matizzata da Hegel – fin negli angoli del campo, nei «resti», nei chicchi di grano:

Non sovvertire il diritto del forestiero [...] Ricordati che fosti schiavo in Egitto ed il Signore tuo Dio ti redense di là: perciò Io ti comando di fare queste cose. Quando mieterai il tuo campo e avrai dimenticato un covone, non tornare indietro per raccogliarlo, rimarrà per il forestiero, l'orfano, la vedova affinché ti benedica il Signore tuo Dio in ogni tua azione.⁴¹

Lo stesso precetto è ripetuto per gli acini d'uva, le olive ecc.

Il sabato deve essere giorno di riposo per il forestiero come per l'ebreo:

Osserva il giorno di Sabato per santificarlo come ti ha comandato il Signore tuo Dio [...]; non farai alcun lavoro né tu [...] né il forestiero che si trova nella tua città, in modo che possa riposare [...] come tu stesso. Ricorderai che fosti schiavo in terra d'Egitto ed il Signore ti fece uscire di là con mano potente e braccio disteso e che pertanto ti comandò il Signore tuo Dio di attuare il giorno del riposo.⁴²

Una sola legge deve vigere per gli indigeni e i forestieri (Levitico 24, 22 e Numeri 15, 14-27) e questo deve essere «uno Statuto eterno per le generazioni» perché «al cospetto del Signore voi e il forestiero siete uguali» (Numeri 15, 15).

I profeti Isaia e Geremia piangono continuamente per le sventure anche delle altre nazioni. Isaia, con quello stesso «sovrappiù di generosità» notato da Benamozegh, consola con promesse di giorni migliori persino l'Egitto di cui Israele fu schiavo.⁴³

L'amore speciale di Dio per Israele non esclude il suo amore per gli altri popoli: «Il Signore vostro Dio ama lo

⁴¹ Deuteronomio 24, 17-22. Cfr. Levitico, 19, 9-10 e Ghittin, V, 8.

⁴² Deuteronomio 5, 14-15.

⁴³ Isaia 19.

straniero dando loro cibi e vestiti». ⁴⁴ Con la sua doppia misura della giustizia e della misericordia, il suo intervento nella storia è rivolto a tutta l'umanità: il diluvio, la dispersione delle nazioni a causa della torre di Babele, la distruzione di Sodoma e Gomorra e di Ninive, l'aiuto agli egiziani durante la carestia, la vittoria di Ciro ecc.

L'alleanza dopo il diluvio è, attraverso Noè, con l'umanità intera e, ancor più universalmente con «tutte le creature esistenti sulla terra». ⁴⁵ Non a caso, prima di questa specifica alleanza, già nella benedizione a Noè e ai suoi figli (Shem, Cham e Yefet, progenitori di tutti i popoli della terra ⁴⁶), il Signore ricorda di aver fatto ogni «uomo a immagine propria». ⁴⁷ Persino nella seconda alleanza, ancora più particolaristica, con Abramo, il pensiero ebraico «abbraccia tutto l'orizzonte dell'umanità» ⁴⁸: «si benediranno in te tutte le famiglie della terra» ⁴⁹. «Non ti chiamerai più Avram, il tuo nome sarà Avraham perché ti faccio padre di numerose genti» ⁵⁰.

Secondo Benamozegh, la Torà contiene la formulazione dei primi principi di diritto internazionale ⁵¹. Come Israele, ogni popolo ha diritto che Dio lo liberi dalle dominazioni straniere:

Non siete forse per Me, figli di Israele, come i figli degli Etiopi? Non è forse vero che ho fatto uscire i figli di Israele dall'Egitto, e i Filistei da Caftor e gli Aramei da Kir? ⁵²

È Dio stesso che assegna a ciascuna nazione il suo luogo (Geremia 12, 17) e stabilisce i confini:

⁴⁴ Deuteronomio 10, 18, cfr. Salmi 156 e 146.

⁴⁵ Genesi 9, 17.

⁴⁶ Genesi 9, 19.

⁴⁷ Genesi 9, 6.

⁴⁸ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 191.

⁴⁹ Genesi 12, 3.

⁵⁰ Genesi 17, 5

⁵¹ *Ibid.*, pp. 96, 99, 170.

⁵² Amos 9, 7. Cfr. Geremia 48, 47; 49, 6 e 39.

Quando l'Altissimo dette un possesso alle nazioni, quando egli separò i figli di Adamo, fissò i confini dei popoli secondo il numero dei figli di Israele.⁵³

In quanto dono di Dio, la terra di ogni nazione è un intangibile possesso: è quindi un grave delitto voler spostare i confini ed «estendere il proprio territorio» (Amos 1, 13). Il possesso della terra è però condizionato, sia per Israele che per gli altri popoli, dal retto comportamento morale; in caso contrario, la punizione è l'esilio e la dispersione: per tutti i popoli, ma ben più duramente per Israele.

Soltanto voi ho tenuto in conto tra tutte le famiglie della terra, perciò vi punirò per tutti i vostri peccati.⁵⁴

Nei Salmi le nazioni lodano il Signore per la bontà nei loro confronti e desiderano partecipare all'età messianica.⁵⁵

[...] la Tua abitudine è di dar salvezza a tutti i popoli, [...] Tu giudichi rettamente i popoli e quanto alle nazioni, Tu le guidi sulla terra.⁵⁶

Verranno principi dall'Egitto, le mani dell'Etiopia porteranno di corsa doni a Dio. O regni della terra, cantate a Dio, cantate al Signor mio [...]: ecco Egli fa sentire la Sua voce, la Sua voce potente.⁵⁷

D'altronde, secondo il Talmud, «i giusti di tutte le nazioni avranno parte al mondo futuro».⁵⁸

Dio stesso si gloria della sua fama tra le genti:

⁵³ Deuteronomio 32, 7-8. Il numero dei figli di Israele è settanta, come quello dei popoli del mondo. Cfr. Deuteronomio 2 e Dante Lattes, *Il concetto di nazione secondo la Bibbia*, in *Nel solco della Bibbia*, cit., pp. 133-143.

⁵⁴ Amos 3, 2.

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Les nations et la présence d'Israel*, in *A l'heure des nations*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, pp. 107-124, p. 112.

⁵⁶ Salmi 67, 5. Cfr. Salmi 118, 1-2; 68, 32-33.

⁵⁷ Salmi 68, 32-33.

⁵⁸ *Sanhedrin*, XIII, 2.

[...] il Mio nome è grande fra le genti da oriente ad occidente, e in ogni luogo si arde incenso e si presentano offerte pure al Mio nome; perché grande è il Mio nome fra le genti.⁵⁹

2. Percorso paradossale

Arrivati a questo punto, il pregiudizio è però smentito solo in parte e avendo percorso soltanto la strada più semplice e lineare. Tutti i pregiudizi si innestano, infatti, su una base di verità per semplificarla, irrigidirla, alienarla dal suo contesto originario, fino a distorcerla.

È innegabile – come notano gli stessi commentatori intervenuti contro tale pregiudizio⁶⁰ – che il popolo ebraico si definisca esso stesso come distinto e separato dagli altri popoli:

E non seguite le leggi della popolazione che scaccio davanti a voi, perché essi hanno fatto tutte queste cose ed Io li ho avuti a schifo [...]. Io sono il Signore vostro Dio che vi ho distinto dagli altri popoli e voi distinguerete fra gli animali puri e quelli impuri [...]. E Mi sarete santi, perché santo sono Io il Signore e vi ho distinti dagli altri popoli affinché apparteniate a Me.⁶¹

Tale distinzione è effetto del rifiuto dell'idolatria e condizione dell'elezione:⁶² per essere scelto e conservare tale scelta, Israele deve astenersi dal fare tutte le cose che fanno gli altri popoli, cioè l'adorazione degli idoli e i comportamenti immorali che ne conseguono.

⁵⁹ *Malakhi*, I, 11.

⁶⁰ «Di certo le prescrizioni bibliche testimoniano un'evidente intenzione di isolare gli ebrei da tutti gli altri popoli» (Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 63). «L'antisemita nasce dunque nella Bibbia nell'istante stesso in cui compare l'ebreo [...] E rinfaccia immediatamente all'altro di volersi separare da lui, distinguersi. Non ha certo torto: l'identità ebraica è sempre una faccenda di separazione» (Delphine Horvilleur, *Riflessioni sulla questione antisemita*, cit., p. 21).

⁶¹ Levitico 20, 23-26.

⁶² Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, pp. 51-70.

Da questo e altri brani, sembrerebbe derivare una contrapposizione rigida e invalicabile (l'«inimicizia universale» di cui parla Hegel) tra pagani idolatri, che il Signore ha a «schifo», ed ebrei monoteisti, Suo «possesso speciale»:

Guardatevi parimente, alzando gli occhi e vedendo il sole, la luna e le stelle e tutte le schiere celesti, di non traviarvi prostrandovi a loro e servendoli, poiché il Signore tuo Dio li ha assegnati a tutti gli altri popoli che abitano sotto tutti i cieli, mentre prese voi e vi fece uscire dal crogiuolo del ferro, dall'Egitto perché foste per Lui un suo possesso speciale.⁶³

Da una lettura più profonda della Torà scritta e orale scopriamo invece che, proprio a partire dal divieto di idolatria, le identità si mettono in relazione, addirittura si mescolano e si ribaltano.

Se secondo Maimonide,⁶⁴ «un Israelita che pratica l'idolatria è assimilato sotto tutti gli aspetti a un non ebreo»,⁶⁵ viceversa, secondo R. Nissim⁶⁶ e Rav Yochanan,⁶⁷ chiunque ripudia l'idolatria, anche un pagano, merita di essere chiamato «ebreo».

Tra i diversi esempi che Rav Yochanan menziona, collegando tra loro i diversi versetti biblici, il più significativo è quello di Batya, figlia del faraone, chiamata «giudea»,⁶⁸ in quanto «scese al fiume a lavarsi», cioè «a purificarsi dagli ido-

⁶³ Deuteronomio 4, 15-20.

⁶⁴ Mosè Maimonide (Cordova 1135 - Il Cairo 1204) è noto in ambito ebraico con l'abbreviazione *Rambam* – sigla di Rabbi Mosheh ben (figlio di) Maimon –. Fu filosofo, medico alla corte del sultano e giurista ebraico. Il suo pensiero rappresenta il più alto livello speculativo raggiunto dall'ebraismo medievale. Tra le sue opere più importanti vi sono il *Mishné Torà*, codice di halakhà (giurisprudenza ebraica), e *La Guida dei perplessi*, opera filosofica in cui cerca di coniugare il pensiero greco, in particolar modo di Aristotele, con la Torà e il Talmud.

⁶⁵ Mosè Maimonide, *Le livre de la connaissance*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, IV sez., cap. II, p. 232.

⁶⁶ *Abodah Zarah*, 357.

⁶⁷ *Megillà*, 13a.

⁶⁸ I Cronache 4, 18.

li della casa paterna». ⁶⁹ Rav Yochanan menziona poi il detto che Batya partorì Mosé, perché chiunque alleva un bambino è come se lo partorisce. Questo, oltre a chiarire meglio il contenuto della ribellione anti-idolatrice di Batya, svincola la definizione dell'identità da criteri di appartenenza etnica, facendola piuttosto dipendere da un comportamento etico.

Ad avvalorare tali genealogie etiche, culturali e non biologiche, nel seguente brano, «figli» di Dio sono tutti coloro – anche «i figli dello straniero» e «chi non è atto a generare» – che «osservano il diritto e fanno giustizia»:

Così dice il Signore: «Osservate il diritto e fate giustizia [...]». Felice l'uomo che fa questo, il figlio dell'uomo che in questo persevererà [...]. E non dica il figlio dello straniero che si è aggregato al Signore: «Il Signore mi ha tenuto separato dal Suo popolo». E non dica chi non è atto a generare: «Io sono un albero secco».

Perché così dice il Signore a proposito di coloro che non sono atti a generare, ma osservano i Miei sabati, scelgono quello che a Me piace e si mantengono fedeli al Mio patto: «Io darò a loro nella Mia casa ed entro le Mie mura forza e rinomanza, meglio di figli e di figlie [...]».

E i figli dello straniero che si aggregeranno al Signore [...] e quelli che si mantengono fedeli al Mio patto, Io li farò venire al monte a Me consacrato, [...] i loro olocausti e i loro sacrifici saranno graditi sul Mio altare, perché la Mia casa sarà proclamata casa di preghiera per tutti i popoli. ⁷⁰

Nella stessa direzione vanno i diversi passi biblici e tal-mudici che impediscono di intendere l'elezione di Israele nel senso razzista di una superiorità, aggressiva e distruttiva nei confronti degli altri popoli:

Non certo perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli vi ha prediletto il Signore e vi ha scelto, perché voi siete i meno numerosi di tutti. ⁷¹

⁶⁹ Esodo 2, 5.

⁷⁰ Isaia 56, 1-7.

⁷¹ Deuteronomio 7, 7.

È quasi ossessivo il modo in cui Mosè, in Deuteronomio 9, ricorda al suo popolo che il Signore non l'ha scelto per suoi meriti e qualità, essendo anzi «un popolo dalla dura cervice», continuamente incline all'idolatria e al peccato, ma solo come male minore, per la superiore malvagità degli altri popoli:

Ascolta, o Israele, tu passi oggi il Giordano per andare a conquistare nazioni più grandi e più potenti di te [...]. Non dire in cuor tuo [...]: È per la mia rettitudine che il Signore mi ha portato a possedere questa terra. Ma è invece per la malvagità di quelle nazioni che il Signore li scaccia davanti a te. Non dunque per la tua rettitudine e per l'onestà del tuo cuore tu pervieni a possedere la terra, ma per la malvagità di questi popoli [...]. Tu saprai dunque che non è per la tua rettitudine che il Signore tuo Dio ti concede questa buona terra in possesso, perché tu sei un popolo dalla dura cervice. Ricorda, non dimenticare quanto facesti adirare il Signore tuo Dio nel deserto dal giorno in cui uscisti dall'Egitto [...]; ribelli foste con il Signore. Anche in Chorev faceste adirare il Signore ed Egli si sdegnò contro di voi tanto da minacciare di distruggervi.⁷²

Non a caso questo ammonimento avviene proprio nel momento in cui Israele sta per entrare nella terra promessa: con la conquista territoriale, il senso di superiorità comporterebbe infatti rischi etico-politici ancora più gravi per i popoli vicini.

In contraddizione con il passo biblico sopra citato, ma sulla stessa linea interpretativa, secondo il Talmud, Betzà, 25b, la Torà è stata data, non al meno peggio, ma al popolo più duro che ci sia, per arginarne la malvagità e le tendenze imperialiste.

A smentita dell'accusa di particolarismo ed esclusivismo, un *midrash* racconta che la Torà venne data nel deserto, in una terra di nessuno, perché essa fu offerta, non solo a Israele, ma a tutta l'umanità.⁷³ Anzi, secondo i maestri

⁷² Deuteronomio 9, 1-8.

⁷³ Citato da Augusto Segre, *Prefazione a Il Decalogo commentato in dieci discorsi*, cit. e Dante Lattes, *Nel solco della Bibbia*, cit., p. 7.

talmudici, sarebbe stata data a Israele solo dopo averla offerta agli altri popoli e averne ricevuto il rifiuto.⁷⁴ Ancor di più, il Signore avrebbe tradotto la Torà nella lingua di ogni nazione, accogliendone ogni specifica sfumatura di senso e di interpretazione.⁷⁵

Come nota Stefano Levi Della Torre, il differenziarsi, il separarsi, l'elezione non sono «un fatto», una condizione genetica o ereditaria, «ma un comportamento», «un compito».⁷⁶ Roberto Della Rocca ci fa notare, nel suo saggio in questo volume, che l'esortazione a essere santi (*kedoshim*), «siate santi perché Io sono santo», condizione della stessa elezione, è espressa sempre all'imperativo (Levitico 19, 2) o al futuro (Levitico 20, 24), «come se la *kedushah* [la santità del popolo ebraico] dovesse costituire un processo sempre in fieri e mai un'entità statica acquisita una volta per sempre».⁷⁷ L'elezione – spiega ancora Levi Della Torre – è nell'«ordine del fare» come Dio, non dell'«essere come Dio».

Come dunque fa Dio? E come deve fare il popolo ebraico?

Rashi⁷⁸ mette in relazione di sinonimia – tipico strumento del metodo interpretativo talmudico – la radice del termine *parush* [«separato», «distinto»] con quella di *kadosh* [«santo»].⁷⁹ Come spiega il filosofo Emmanuel Levinas,⁸⁰ il

⁷⁴ *Yalkut Shim'oni*, sez. *Itro*, § 286; *Mekilta*, *Itro*. Cit. da Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., pp. 260-287.

⁷⁵ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., pp. 258-263.

⁷⁶ Stefano Levi Della Torre, *L'idea di «popolo eletto»*, in AA.VV., *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina, Firenze 1993, pp. 129-150, p. 139.

⁷⁷ Cfr., nel presente volume, il saggio di Roberto Della Rocca, pp. 72-74.

⁷⁸ Rashi (Troyes 1040-1105), acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi, è stato un rabbino medievale francese. È considerato uno dei più famosi e autorevoli commentatori medievali della Torà, il «padre» di tutti i commentari talmudici che seguirono.

⁷⁹ Citato da Dante Lattes, nel cap. *Santità*, in *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, (1952-1954), Carucci, Roma 1980, p. 267.

⁸⁰ Emmanuel Levinas (1906-1995), nato in Lituania e vissuto in Francia, ha coniugato in modo dialettico la tradizione filosofica occidentale con il pensiero ebraico.

«santo» si distingue dal «sacro»⁸¹ perché non ingloba e annulla in una totalità indistinta le individualità con cui entra in contatto, ma nella relazione con esse si ritrae rispettosamente.⁸² Il Dio unico, nel rivelarsi e donare la Torà al popolo ebraico, rimane trascendente e irrapresentabile per lasciare spazio al suo altro: l'uomo ha infatti la libertà e insieme la responsabilità di completare la creazione, definire, interpretare e applicare la Torà nella storia. Una volta donata all'uomo, avverte il Talmud, «la Torà parla il linguaggio degli uomini»⁸³ e per gli uomini. Solo una relazione paradossale tra l'Infinito e il finito, l'universale e il particolare, l'identità e l'alterità, capace di conservare la «separazione» e la differenza tra i due termini, in una reciproca «non-indifferenza», rende possibili, sostiene Levinas, la società e il pluralismo.⁸⁴

Come spiega Stefano Levi Della Torre,⁸⁵ il senso dell'elezione – dello scegliersi tra Dio e il popolo ebraico – è proprio nella reciproca azione di «separare», «far nascere», «far uscire»: l'uomo fa uscire il Dio unico, universale, santo e invisibile, sia dalla dimensione del sacro che annienta il finito, sia dagli idoli che lo divinizzano; viceversa il Signore fa uscire l'uomo da tutte le forme di schiavitù, superstizione, determinismo e lo fa nascere come soggetto adulto e responsabile.

Questo è il vero motivo per cui Abramo, il primo ebreo, il primo «scelto», è esortato dal Signore a uscire da Ur, il suo paese di origine, verso una terra indefinita («che

⁸¹ Emmanuel Levinas, *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo postcristiano*, a cura di Sofia Cavalletti, (1977), Città Nuova Editrice, Roma 1985.

⁸² Emblematica è in tal senso la teoria cabalistica dello Zimzum, sviluppata nel XVI secolo da Isaac Luria, secondo cui Dio si contrae al momento della creazione, si circonda di oscurità e proibisce di scrutarlo, per lasciar spazio alla creatura.

⁸³ *Yebamoth*, 71a; *Sanhedrin*, 56a.

⁸⁴ Emmanuel Levinas, *Separazione e Assoluto*, in *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, (1971), Jaca Book, Milano 1990, pp. 103-106.

⁸⁵ Stefano Levi Della Torre, *L'idea di «popolo eletto»*, cit., pp. 138-139.

Io ti indicherò»):⁸⁶ non per un tradimento delle sue origini e una patologica misantropia, ma per «trasformare il destino in una destinazione»,⁸⁷ la realtà data in un'apertura di possibilità, l'infanzia dell'Eden, ignara della conoscenza del bene e del male, in una responsabilità. Più avanti similmente il Signore lo fa «uscire all'aperto», dalla sua tenda, per osservare il cielo e provare a contare le stelle:⁸⁸ i maestri talmudici interpretano questo versetto come un'incitazione a uscire dal cammino fissato dalle stelle e dalla sua dimensione privata verso un orizzonte intersoggettivo e universale.⁸⁹

Un'analoga «uscita» è alla base dell'elezione e della nascita del popolo ebraico nel suo complesso, come testimoniato dai versetti sopra citati di Deuteronomio 4, 20: il Signore «vi fece uscire dal crogiuolo del ferro, dall'Egitto perché foste per Lui un suo possesso speciale». E, tale uscita, ogni ebreo è chiamato simbolicamente a ripetere in prima persona, «come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto» insieme ai «nostri padri».⁹⁰

Solo restando separato e limitando la sua autosufficienza e onnipotenza, il Padre Eterno può creare il mondo e rivelarsi all'uomo, lasciando al finito il suo proprio spazio vitale. Così il popolo ebraico deve restare «in disparte», «separato» e «santo», per potersi relazionare con gli altri nel rispetto della loro stessa alterità.

Con l'elezione, Israele assume rispetto agli altri popoli un compito sacerdotale: «E voi sarete per me un regno di sacerdoti, una nazione consacrata».⁹¹ Come abbiamo già visto precedentemente, l'elezione di Israele è infatti

⁸⁶ Genesi 12, 1.

⁸⁷ Stefano Levi Della Torre, *L'idea di «popolo eletto»*, cit., p. 139.

⁸⁸ Genesi 15, 5.

⁸⁹ *Shabbat*, 156a; *Nedarim*, 32a. *Beresbit Rabbah*, XLIV, 12.

⁹⁰ *Haggadà di Pesach* (commenti di Gavriel Levi e Benedetto Carucci Viterbi), Logart Press, Roma 1995, p. 75.

⁹¹ Esodo 19, 6.

una benedizione per tutta l'umanità.⁹² Israele è una sorta di «cardine», mediatore tra le nazioni in orizzontale e tra gli uomini e Dio in verticale, per la ricomposizione dell'unità monoteistica; un «terzo» lo definisce la Torà nella seguente visione messianica di un futuro di pace e amicizia universale:

In quel giorno vi sarà una strada spianata dall'Egitto all'Assiria⁹³, gli Assiri andranno in Egitto, e l'Egitto servirà l'Assiria. In quel giorno Israele sarà terzo all'Egitto e all'Assiria, benedizione in mezzo alla terra.⁹⁴

Come «terzo», tra Dio e Sodoma, Abramo interpreta e mette in atto la sua elezione: intercede per la salvezza della città peccatrice e non si limita a chiedere la grazia per il solo nipote Lot e la sua famiglia, ma per tutta la popolazione.⁹⁵ Per il motivo opposto, secondo Levi Della Torre,⁹⁶ Dio fa seccare il ricino di Giona: perché il profeta è restio ad assumersi la sua responsabilità e, anziché cercare una «via d'uscita» e di salvezza per la città di Ninive che rischia di essere distrutta per le colpe commesse, interpreta l'elezione come farsi i fatti propri, standosene tranquillo a riposarsi sotto l'ombra e la protezione del suo albero.

La storia ci insegna però quanto, spesso, aggressività, violenza e fondamentalismo si travestano sotto le mentite spoglie di missioni umanitarie universali. La tradizione ebraica ne è consapevole e per questo, nell'assumersi il compito sacerdotale nei confronti dell'umanità, per mezzo della Torà e in nome del Dio unico, rinuncia a coincidere con l'intero e corregge la propria elezione, au-

⁹² Genesi 12, 3; 28, 14.

⁹³ L'Egitto e la Siria simboleggiano le grandi potenze in contrasto tra loro.

⁹⁴ Isaia 19, 23–24. Scrive Yehudah Ha-Lewi: «Israele fra le nazioni è come il cuore tra le membra» (*Il re dei Khàzari*, tr. it. di Elio Piattelli, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 95).

⁹⁵ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 191.

⁹⁶ Stefano Levi Della Torre, *L'idea di «popolo eletto»*, cit., p. 147.

tolimitandosi, facendosi da parte o, come afferma Rashi, «rimpicciolendosi»:

Affinché voi non vi glorifichiate quando vi dono benefici, vi vi dovete rimpicciolire ai vostri occhi, come Abramo che ha detto (*Genesi* 18,27): «E io, io sono polvere e cenere». Come Mosè e Aronne che hanno detto (*Esodo* 16,7): «E noi, chi siamo noi?». Non come Nabuchodonosor che ha detto (*Isaia* 14,14): «Voglio essere come il Dio supremo». [...] O come Hiram che ha detto (*Ezechiele* 98,2): «Io sono Dio, io mi siederò sulla sua sedia». ⁹⁷

Per autolimitarsi gli ebrei moltiplicano i propri doveri e le proprie responsabilità. Il patto con Dio, anziché attribuire meriti o favori, vincola infatti al rispetto di 613 comandamenti (di cui 365 negativi e 248 positivi), facendo di ogni piccolo gesto della propria vita una ricerca etica di santità. Il resto dell'umanità invece, dopo l'alleanza con Noè, è tenuta a rispettare solo sette precetti, le cosiddette leggi noachidi. ⁹⁸ «Non c'è nulla che sia permesso a un ebreo e vietato a un pagano», si legge nel Talmud, *Sanhedrin*, 59a.

La paradossale convivenza, all'interno dell'ebraismo, di questa doppia dimensione – legge mosaica particolare e legge noachide universale – è il concetto più difficile da comprendere per i non ebrei, ma forse per gli stessi ebrei. Pregiudizi, antisemitismo e derive idolatriche – anche quelle interne all'ebraismo – nascono quando il paradosso che tiene insieme gli opposti (e-e) viene trasformato in

⁹⁷ Rashi di Troyes su Deuteronomio 7,7, *Commento al Deuteronomio*, a cura di Luigi Cattani, Marietti, Casale Monferrato 2006.

⁹⁸ In *Genesi* 9 vi è il patto tra Dio e Noè. Secondo le leggi noachidi (relative a questo patto), è vietato agli uomini: 1) l'idolatria, 2) la bestemmia, 3) l'omicidio, 4) l'incesto e l'adulterio, 5) il furto, 6) il cibarsi di animali vivi. Inoltre 7) è imposta l'istituzione di tribunali e di un ordinamento giudiziario che assicuri la giustizia e l'ordine. Sulle leggi noachidi vedere Dante Lattes, *Le rivelazioni primitive – Il Noachismo*, in *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Carucci, Roma 1980, pp. 17-28; Id., *L'umanità e Israele*, in *Nel solco della Bibbia*, cit., pp. 38-45; Leo Baeck, *L'essenza dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1988, pp. 60, 185; Hermann Cohen, *L'amore per il prossimo nel Talmud*, cit., pp. 137-174, pp. 153-156.

un'antinomia (o-o), quando cioè si cancella il particolare a favore dell'universalismo o il particolare pretende di coincidere con il tutto. Con questo si spiega anche il carattere contraddittorio delle accuse rivolte agli ebrei, a seconda che si assuma una prospettiva solo universale («gli ebrei stanno dappertutto», «dominano il mondo») o solo particolare («stanno in disparte, solo tra di loro»). Nell'ideale monoteistico ebraico «le due nozioni particolaristica e universalistica sono invece in perfetto accordo», «senza che l'una sia sacrificata all'altra». ⁹⁹

Così leggiamo infatti nel Talmud:

Il Santo, benedetto Egli sia, dice: «Questi sono mie creature e quelle sono opera delle mie mani. Come potrei dunque sacrificare gli uni agli altri?». ¹⁰⁰

Non si deve annientare Israele nell'umanità né la Torà essere abolita, tanto quanto non deve essere imposta la sua specificità, di vita, pensiero, tradizione, riti e regole, a tutto il resto del mondo. Nella missione sacerdotale di realizzare la santità sulla terra, a cui l'elezione lo obbliga, il popolo ebraico non pretende quindi di convertire tutta l'umanità all'ebraismo.

Questa scarsa propensione al proselitismo viene spesso interpretata come un altro sintomo del particolarismo gretto, esclusivista, indifferente ed egoista dell'ebraismo e va ad alimentare l'antisemitismo. ¹⁰¹ Non si capisce quanto, viceversa, sia segno di un profondo rispetto nei confronti degli altri: chiunque tra i gentili, con una decisione libera, sentita e responsabile, voglia affidarsi all'ebraismo e farsi carico dei precetti della Torà potrà farlo, ma nessuno verrà obbligato, addirittura neanche le nazioni sconfitte in guerra, come spesso avveniva nell'antichità. ¹⁰²

⁹⁹ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., pp. 106, 110, 197, 98.

¹⁰⁰ *Sanbedrin*, f.98. Citato da Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 95.

¹⁰¹ Delphine Horvilleur, *Riflessioni sulla questione antisemita*, cit., pp. 16-17.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 201-202.

Nella prospettiva ebraica ogni individuo e ogni popolo «ha la sua ragion d'essere», «il suo diritto inviolabile» e il suo ruolo per contribuire a perfezionare la vita sulla terra.¹⁰³ Secondo i maestri talmudici, il messia arriverà quando tutte le anime destinate alla vita e contenute nel «deposito» celeste saranno scese sulla terra.¹⁰⁴

La legge mosaica prescriveva addirittura di celebrare, durante la festa di *Sukkot*,¹⁰⁵ dei sacrifici propiziatori per la sopravvivenza nel mondo degli altri popoli:¹⁰⁶ settanta vitelli venivano dati in offerta ai settanta popoli che, secondo la tradizione, rappresenterebbero simbolicamente tutte le genti esistenti sulla terra. Le settanta vittime erano ripartite nei sette giorni di festa in modo decrescente: tredici il primo giorno, dodici il secondo ecc., fino al settimo giorno in cui restavano da immolare sette vitelli. La riduzione progressiva delle differenze, verso l'unità degli uomini e di Dio, non deve oltrepassare il numero sette: come se questo numero rappresentasse la garanzia minima di rispetto della pluralità.

Persino nell'era messianica, l'umanità non dovrà diventare interamente ebraica. I profeti immaginano che in quest'epoca la Torà sarà pienamente realizzata, la libertà, la pace e la giustizia regneranno sulla terra e il Dio unico sarà riconosciuto, invocato e lodato da tutti i popoli. Eppure anche allora, questi continueranno paradossalmente a «procedere ciascuno nel nome del rispettivo dio»:

E avverrà in futuro che il monte della casa del Signore sarà saldo al di sopra di tutti gli altri monti [...] e a lui affluiranno tutti i popoli [...] dicendo: «Su, saliamo al monte del Signore [...], in modo che ci ammaestri intorno alle Sue strade e noi possiamo

¹⁰³ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., pp. 169, 172.

¹⁰⁴ *Yebamot*, 63. Cit. da Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 119

¹⁰⁵ *Sukkot* (capanne) è la festività di pellegrinaggio, conosciuta anche come «Festa delle capanne» o «Festa dei tabernacoli», che ricorre per sette giorni a partire dal 15 del mese di Tishri. È caratterizzata dalla residenza in apposite capanne di frasche (*sukkòt*) e dal rito del *Lulav* (mazzo formato da quattro specie di piante – palma, cedro, mirto e salice di fiume, simbolo di quattro qualità richieste per l'ebreo – che viene agitato durante la preghiera).

¹⁰⁶ Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, cit., p. 273.

procedere sulle Sue vie. [...] nessuna nazione alzerà più la spada contro un'altra e non impareranno più l'arte della guerra. Ciascuno sederà sotto la propria vite e sotto il proprio fico senza timore alcuno. È la bocca del Signore Tsevaoth che ha parlato! *Mentre tutti i popoli procedono ciascuno nel nome del rispettivo dio, noi procederemo per sempre nel nome del Signore, nostro Dio.*¹⁰⁷

BIBLIOGRAFIA

Tutte le citazioni dal *Tanach* (v. nota 2) sono tratte dai quattro volumi editi da Marietti, Torino 1960-1977.

Elia Benamozegh, *Israele e l'umanità*, a cura di Marco Casuto Morselli, Marietti, Genova 1990.

Hermann Cohen, *L'amore per il prossimo nel Talmud*, in *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche* (1880-1916), a cura di Pierfrancesco Fiorato, Giuntina, Firenze 2000.

Raffaella Di Castro, «La relazione del popolo di Israele con le nazioni del mondo alla luce del divieto di idolatria», *Filosofia e teologia, Nuovi sguardi su Dio*, XXIX, n. 2, maggio-agosto 2015, pp. 279-298.

Id., *Il divieto di idolatria tra monoteismo e iconoclastia. Una lettura attraverso Emmanuel Levinas*, Guerini e associati, Milano 2012.

Id., «Il divieto di idolatria tra universale e particolare», *La Rassegna Mensile di Israel*, LXXI, n. 1-2, gennaio-aprile 2005, pp. 91-123.

David Gianfranco Di Segni, «Il non-ebreo nella letteratura biblica e talmudica», *La Rassegna Mensile di Israel, Ebraismo e Sionismo tra universale e particolare*, vol. LXXI, n. 1, gennaio-aprile 2005, pp. 201-208.

Ahad Ha-am, *Fra il cristianesimo e l'ebraismo*, in *Al bivio. Indagini spirituali*, (1946), tr. it. di Dante Lattes, Israel, Firenze 1927, pp. 149-183.

¹⁰⁷ Michà 4, 1-5, corsivo mio.

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lo spirito del giudaismo*, in *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1989, pp. 375-393.
- Delphine Horvilleur, *Riflessioni sulla questione antisemita*, (2019), Einaudi, Torino 2020.
- Dante Lattes, *Nel solco della Bibbia*, Laterza, Bari 1953.
- Stefano Levi Della Torre, *L'idea di «popolo eletto»*, in AA.VV., *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, Giuntina, Firenze 1993, pp. 129-150.
- Emmanuel Levinas, *Les nations et la presence d'Israel*, in *A l'heure des nations*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988, pp. 107-124.
- Id., *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo postcristiano*, a cura di Sofia Cavalletti, (1977), Città Nuova Editrice, Roma 1985.
- Id., *Separazione e Assoluto*, in *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, (1971), Jaca Book, Milano 1990, pp. 103-106.

«Dichiararsi antisionisti
non vuol dire essere antisemiti»

Spiegare il sionismo

Claudio Vercelli

SINTESI

Il «sionismo» è il movimento politico, sociale e civile che, tra Ottocento e Novecento, ha concorso attivamente al processo di emancipazione collettiva degli ebrei diasporici. Ha rafforzato l'identità degli ebrei quale popolo e, nell'arco di pochi decenni, ha condotto alla nascita di uno Stato ebraico.

Il termine «sionismo» è spesso utilizzato, in modo del tutto privo di riferimenti storici, per esprimere giudizi sulle forme dell'identità ebraica o, peggio, sulle politiche di Israele – naturalmente suscettibili in sé di valutazioni analoghe a quelle di ogni altro Stato. Questo rende l'antisionismo un sinonimo mascherato dell'antisemitismo, una delle forme contemporanee di pregiudizio e ostilità verso gli ebrei. È la posizione espressa dal documento proposto dall'IHRA – International Holocaust Remembrance Alliance, approvato nel 2016 da diversi governi, tra i quali il nostro (cfr. Allegato 1).

È quindi fondamentale ricondurre il concetto di «sionismo» agli eventi che lo hanno generato e lo hanno visto soggetto e protagonista di un processo culturale ampio che ha coinvolto ebrei, come anche non ebrei. È inoltre necessario sottolineare il carattere plurale e ibrido del fenomeno: variamente connotato nei tempi, nei luoghi e in ragione dei molteplici proponenti e interpreti; sempre interconnesso ai contesti, alle culture e alle trasformazioni generali.

1. *Il sionismo come fenomeno storico, plurale e ibrido*

Il sionismo non ha come obiettivo prioritario la costituzione di uno Stato degli ebrei. Nelle sue molteplici articolazioni, si pone prima di tutto il problema di *emancipare* le donne e gli uomini, all'interno delle società ebraiche presenti nella diaspora, dalle condizioni originarie di abietta servitù e di subordinazione giuridica, sociale ed economica in cui continuavano per lo più a vivere o, più spesso, a sopravvivere. In questo senso va quindi inteso come *movimento di liberazione nazionale* che tematizza l'esistenza di una nazione ebraica. Lo Stato, infatti, è assunto come un mezzo indispensabile, ma non certo come l'unico fine possibile. La vera sfida è quindi quella di trasformare le tante situazioni di dipendenza in un processo di *indipendenza*.

Un testo di corredo, dal quale partire per una riflessione di più ampio respiro, è quello di Max Nordau, *L'emancipazione, creazione della ragione pura* del 1948.¹

Il sionismo è un *movimento politico* poiché incorpora al suo interno il *pluralismo* ideologico e culturale che attraversa la modernità e la contemporaneità. È cornice per una pluralità di posizioni, tra di loro non solo in contrasto ma anche in palese competizione. Nessuna società, ancor più se in via di costituzione, può dirsi libera se non riesce, nel medesimo tempo, a contemplare la molteplicità di visioni e la capacità di mediarle, evitando di provocare conflitti distruttivi.²

Il sionismo è un *movimento culturale* poiché, per una parte importante dei suoi pensatori e dei suoi esponenti po-

¹ Max Nordau, *L'emancipazione, creazione della ragione pura*, pubblicato come estratto al *Discorso al primo congresso sionista*, in *Articoli e discorsi, 1897-1900*, La biblioteca sionista, Gerusalemme 1948, pp. 58-62.

² Vedere, al riguardo, Berl Katznelson, *Sul problema del regime politico da dare al Paese*, estratto dal discorso al congresso del Mapai, febbraio 1931 (ora in Id., *Opere complete*, Edizioni del partito dei lavoratori d'Eretz Israel, 1946, volume 4, pp. 159-162).

litici, il tema della *rigenerazione* nazionale ed etica, costituisce l'obiettivo più importante. *Rigenerarsi* vuol dire essere capaci di vivere la propria identità senza essere subalterni ad altri ma, al medesimo tempo, senza renderli dipendenti da sé. Non esiste nessuna libertà se essa è costruita sull'assoggettamento e sullo sfruttamento degli «altri da se stessi», che siano persone o popoli.³

Il sionismo è un *movimento sociale* poiché si pone il problema di non concepire la società, la nazione e lo Stato come «essenze» storiche. Semmai intende la costruzione di una comunità nazionale ebraica come espressione di una socialità in trasformazione, ossia come vivificazione di una rete di relazioni che andrà costantemente rigenerata, in accordo con l'evoluzione dei tempi.⁴

Il sionismo è un *movimento civile* in quanto risponde non solo all'antisemitismo, ma anche ai rischi che l'*assimilazionismo* aveva messo in luce. In età liberale l'assimilazione, il rendersi cioè uguali agli altri, era apparsa come la risposta ai problemi generati da una «diversità» inconciliabile, che sembrava alimentare – e in parte giustificare – la stessa reazione antisemita. La dimensione civile del sionismo consiste nell'intervenire con un processo di *nazionalizzazione delle comunità ebraiche*. Si tratta del transito da popolo d'Israele a popolo israeliano. A fronte della varietà della diaspora – che non viene meno –, il sionismo cerca di generare un punto comune di sintesi tra esperienze e storie molte diverse.

Il termine «nazionalismo», ambiguo per la sua polisemia, in genere rimanda al separazionismo, allo sciovinismo, all'etnicismo: comunque a un percorso, al medesimo tempo, di rivalsa e di risarcimento a danno di terzi, dove le persone non vengono unite, bensì separate in base a una

³ A questo proposito, il testo di riferimento può essere: Martin Buber, *La rigenerazione della vita del popolo*, 1938 (in Id., *I sentieri dell'utopia*, Am Oved, Sifriar Ofakim, Tel Aviv 1986, pp. 208-213 e 218-222).

⁴ Al riguardo, tra gli altri, si veda Berl Katznelson, *Fonti inesauribili* (in Id., *Opere complete*, Edizioni del partito dei lavoratori d'Eretz Israel, vol. 6, 1946-1948, pp. 388-393).

appartenenza fittizia. Per questo, più che di «nazionalismo ebraico», sarebbe meglio concentrare il fuoco della riflessione e della comunicazione sulla *ricomposizione nazionale*: fenomeno autonomo, che non si dà come pedissequa ripetizione della storia (biblica) e neanche come contrapposizione alla diaspora, bensì come moderna costruzione di un'identità collettiva, destinata a coesistere con altre soggettività. *Il tema della nazione non va cristallizzato*, ma messo in tensione con il pluralismo dei soggetti collettivi (comunità, popoli, nazioni, società, gruppi accomunati dalla condivisione di un centro di sintesi).⁵

Il sionismo, come processo culturale e politico complesso, stratificato, composto di una pluralità di storie, va quindi *storicizzato*. Ciò implica essenzialmente due ordini di priorità: a) *contestualizzare* la sua evoluzione rispetto alle società non ebraiche, collocandolo all'interno delle più ampie dinamiche cronologiche e logiche dell'Otto-Novecento; b) costruire una *breve intelaiatura di transiti storicamente rilevanti* per periodizzare l'evoluzione del sionismo.

In definitiva quando si parla della nozione di «sionismo» è bene pensare ed esprimersi al plurale e non al singolare, se si vuole dar conto di elaborazioni ed eventi che hanno determinato, fra l'altro, un mutamento e un'evoluzione del significato del termine stesso.

I fattori di raccordo tra un'aspirazione (il ritorno alla «Terra dei padri») e la sua concreta trasformazione in un progetto e in un movimento politico si legano in modo inscindibile con le vicende europee e quelle mediorientali e – più in generale – con il quadro epocale che va dal tramonto degli imperi mediterranei ed europei (tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento) alla crisi degli Stati nazionali in età contemporanea; si legano cioè con la globalizzazione che stiamo vivendo.

I fattori di costanza e quelli di mutamento nel definirsi di un'identità politica, sociale e culturale, qual è quella del sionismo, si sviluppano in forma dinamica dalla fine

⁵ Cfr., nel presente volume, il saggio di Davide Jona Falco, pp. 259-308.

dell'Ottocento a oggi, dando luogo, in ambito ebraico, a processi variegati di coscienza di sé e del ruolo attribuito al passato.

Il sionismo costituisce il punto di convergenza di una pluralità di elementi: attesa, realizzazione, secolarizzazione, difesa (dall'antisemitismo) e politicizzazione di una parte del mondo ebraico, attraverso il confronto con l'evoluzione dei tempi e con la stessa modernità. Il sionismo, infatti, è il risultato del rapporto tra l'ebraismo e lo spirito dei tempi correnti. Non esiste loro malgrado ma grazie a essi.

Oggi, con la nascita e il consolidamento di Israele, è indubbiamente in atto un processo di riformulazione del rapporto tra la diaspora e la nuova configurazione dell'ebraismo in un contesto statale: si tratta di un processo dialettico, non esente da adesioni incondizionate, così come da critiche fortemente conflittuali. Sionismo, antisemitismo, Stato d'Israele e Shoah si presentano, di fatto fortemente legati, in un difficile «incastro» tra eventi, memorie e cognizione del passato.

Questo avviene mentre i discorsi sul sionismo hanno assunto, da parte dei più severi detrattori delle politiche israeliane, una connotazione fortemente negativa, tesa essenzialmente a delegittimare le ragioni storiche dell'esistenza stessa dello Stato di Israele. L'antisionismo interviene in questo caso come forma di subdolo pregiudizio: simulando una drastica critica delle sue condotte politiche, ripetendo sempre gli stessi schemi pregiudiziosi, intende semmai affermare che Israele non abbia alcuna legittimazione nel continuare a esistere, trattandosi di uno Stato abusivo. In questo tipo di atteggiamento, si ripete per traslazione ideologica, il convincimento antisemitico che gli ebrei siano soggetti innaturali, artificiosi, privi di morale e pericolosi per il resto della comunità internazionale. Israele, come «ebreo collettivo», ne sarebbe la continuazione.

Una serie di domande, anche radicali, sul *rapporto tra sionismo e identità ebraiche* nel Novecento possono essere di grande interesse nel ragionare, in termini generali, sul

rapporto tra popolo, nazione, cittadinanza, religione.⁶ Se si riflette sul complesso processo di redistribuzione socio-demografica e di rimescolamento culturale della presenza ebraica tra Americhe, Europa e Asia occidentale, consumatosi nell'arco di un solo secolo, è possibile capire la delicata relazione tra la salvaguardia di un'identità particolare e la partecipazione – dove possibile civile e democratica – a diversi contesti di cittadinanza e vita. Anche e soprattutto in luoghi a grande maggioranza non ebraica. La riformulazione del modo in cui le società ebraiche percepiscono a tutt'oggi il loro modo di condividere spazi, pratiche e relazioni con gli altri da sé è anche frutto del sionismo: di quanto esso ha concretamente offerto all'impegno comune di formulare in chiave moderna il problema di un'identità nazionale, e non solo religiosa, degli ebrei medesimi. Riflettere sulla nozione di sionismo aiuta quindi a comprendere cosa voglia dire «essere ebrei» al presente, tra diverse dimensioni interconnesse – cultura, tradizioni, pratiche, popolo –, in ragione di evoluzioni, trasformazioni e, in parte, rotture intergenerazionali.

2. Argomentazioni dell'antisionismo

Il fondamento dell'antisionismo si basa sull'affermazione che il movimento nazionale ebraico, e lo Stato d'Israele da esso derivato, siano storicamente illegittimi e quindi da contrastare. Che cosa implica questo nei fatti? Dell'antisionismo si possono isolare *alcune argomentazioni* di fondo.

1) Vi è il convincimento che gli ebrei non siano un popolo, ancorché disperso, e che quindi non abbiano diritto ad avanzare rivendicazioni di ricomposizione nazionale. Si situa in questo filone parte di quello stesso giudaismo assimilazionista che, in particolare nell'Ottocento, aveva

⁶ Cfr., nel presente volume, i saggi di Saul Meghnagi, pp. 23-50, e Davide Jona Falco, pp. 259-308.

fatto proprie le istanze del liberalismo, soprattutto laddove quest'ultimo predicava la centralità dell'individuo e la necessità di superare le appartenenze «particolariste» di gruppo, a favore di una cittadinanza basata su un legame fondato su valori repubblicani e costituzionali.

2) Si ritiene che i problemi degli ebrei non siano affrontabili e risolvibili con il ricorso all'indipendenza nazionale.

3) Vi è poi un'argomentazione più strettamente religiosa che può essere formulata come l'avversione nei confronti dell'auto-redenzione. Il tempo attuale è e rimane, in quest'ottica, quello della dispersione. Il sionismo sarebbe solo la nuova forma di un vecchio problema, il falso messianismo, che da Gesù a oggi, passando per Shabbatai Zevi,⁷ produrrebbe illusioni e lesioni nel corpo stesso dell'ebraismo. Rientra in questo novero la manifestazione odierna più appariscente dell'antisionismo in campo ebraico: quella espressa dal movimento *Neturei Karta*, i cosiddetti «guardiani della città», presenti a Gerusalemme, negli Stati Uniti, in Belgio, in Gran Bretagna e in Austria. La forte mediatizzazione di cui questo gruppo ha goduto, per l'apparente singolarità e l'eccentricità delle sue posizioni, ne ha amplificato l'impatto sul piano dell'immaginario collettivo.

4) Israele appare come una realizzazione storica che crea più problemi di quanti ne possa (e ne voglia) risolvere. Tale atteggiamento si ricollega a una visione falsamente «pragmatica», dove la questione delle identità politiche e sociali di gruppo, basilare nella storia dell'Ottocento e del Novecento, viene ricondotta a una sorta di prontuario di

⁷ Shabbatai Zevi (Smirne, 1626 – Dulcigno, 1676), ebreo ottomano, fu un mistico, cabalista e agitatore politico-religioso. Nel XVII secolo fu considerato da alcune comunità ebraiche dell'Europa, del Nord Africa e del Medio Oriente come una figura messianica. Fu il promotore e il protagonista del più grande movimento messianico nella storia dell'ebraismo; dopo la sua apostasia, il movimento si tramutò in una setta, condannata e tacciata di eresia dalle autorità rabbiniche. Morì esiliato nell'attuale Montenegro.

risposte usa e getta. Dal riscontro della conflittualità con le comunità arabe si passa, infatti, ad affermare che la via nazionale era già in origine di per sé illusoria e carica di implicazioni di cui l'ebraismo non avrebbe dovuto farsi in realtà carico.

5) Si propende per identificare il sionismo con una forma particolarmente virulenta di razzismo, assecondando un crescendo di condanne che, una volta innescatosi, fatica a fermarsi. Secondo quest'ottica, sarebbe connaturata all'ideologia di fondo dell'ebraismo una visione rigidamente separazionista dei rapporti sociali, civili e politici, e un senso di superiorità rispetto alle altre comunità umane, destinati quindi a tradursi nell'esercizio di rapporti di dominio.⁸ Le politiche di Israele nei confronti dei palestinesi sarebbero uno specchio diretto e immediato di questa presunta natura dell'ebraismo.

Va osservato, in particolare, che il discorso antisemita finisce per avere sia una dimensione specifica che una dimensione connessa con un più ampio discorso razzista.

Sul piano specifico si assiste alla legittimazione e allo sdoganamento dell'antisemitismo nelle comunicazioni online, dai forum di discussione ai social network. Parallelamente, si fa strada la sovrapposizione tra termini e pensieri antisemiti e discorsi antisionisti, in una sorta di effetto di travaso che usa il contenitore dell'avversione nei riguardi di Israele per rendere maggiormente plausibile, quindi moralmente accettabile, il pregiudizio generale contro gli ebrei.

Su un piano più generale, tali posizioni si legano a un più soffuso, ma – in prospettiva – non meno pericoloso, diffondersi di un accentuato razzismo nei confronti dell'immigrazione. I problemi e le difficoltà connessi alla gestione di questo fenomeno rafforzano l'avversione per chiunque non

⁸ Cfr., nel presente volume, i saggi di Roberto Della Rocca, pp. 51-70 e Raffaella Di Castro, pp. 155-180, in particolare, è questo il modo di frain-tendere l'ebraismo da parte di Hegel (ivi, pp. 158-159).

sia visto come «normotipo», ossia coincidente – in tutto e per tutto – con un certo *cliché* identitario, fatto corrispondere forzatamente con il «carattere nazionale» della maggioranza dei cittadini.⁹

L'insieme di questi fattori concorre a sfondare porte di senso comune, rendendo 'normale' ciò che altrimenti rimarrebbe inaccettabile o comunque disdicevole. Almeno per una parte della società. L'antisemitismo, attraverso il discorso xenofobo e quello antisionista, è tornato a fare parte del vocabolario di diverse forze politiche.

Per utilizzare un linguaggio che cerca «colpevoli» da stigmatizzare in merito alle trasformazioni che stanno accompagnando le società europee non vi è bisogno di condividere le medesime piattaforme programmatiche o gli stessi obiettivi. Non esiste una sorta di «internazionale antisemita», identificabile direttamente con un certo numero di partiti, bensì un'area di opinione sulla quale formazioni politiche diverse intervengono per accreditarsi attraverso la rilegittimazione del pregiudizio antiebraico: magari sottilmente inteso, non esplicitato direttamente, ma evocato tra le righe. La situazione odierna della Polonia e dell'Ungheria testimonia come i partiti di governo siano indirizzati su questa falsariga; ma anche in certe forze di opposizione, come nel caso recente del partito laburista in Gran Bretagna, si possono identificare molte sacche di grave ambiguità.

L'impatto del conflitto israelo-palestinese – ossia di ciò che resta di esso – e di un immaginario antisemita di lunga durata, che si autolegittima in assenza di qualsiasi riscontro, può rivelarsi, per più aspetti, trasversale rispetto all'asse che va dalla destra alla sinistra. Se gli ebrei sono stati raffigurati per secoli come gli assassini del messia,¹⁰ mentre gli israeliani vengono oggi paragonati ai nazisti,¹¹ l'immagine corrente dell'ebraismo in una parte delle società europee concorre ad accentuare l'antisemitismo classico.

⁹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Davide Jona Falco, pp. 259-308.

¹⁰ Cfr., nel presente volume, il saggio di Daniele Garrone, pp. 91-113.

¹¹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Claudio Vercelli, pp. 195-216.

Si ha a che fare con la raffigurazione maniacale dell'ebreo di «sempre», quello che non cambierebbe mai; quindi, per sua interna costituzione morale, portato all'avidità, assetato di potere e di denaro,¹² straniero in patria perché, nel sostegno a Israele, doppiamente fedele,¹³ nonché sleale, egoista,¹⁴ endogamico e tribale,¹⁵ anima delle cospirazioni mondiali.

ALLEGATI

*1. Definizione di «antisemitismo» formulata dall'IHRA – International Holocaust Remembrance Alliance (12 maggio 2016)*¹⁶

«L'antisemitismo è una certa percezione degli ebrei che può essere espressa come odio per gli ebrei. Manifestazioni di antisemitismo verbali e fisiche sono dirette verso gli ebrei o i non ebrei e/o alle loro proprietà, verso istituzioni comunitarie ebraiche ed edifici utilizzati per il culto».

Per orientare l'operato dell'IHRA le seguenti spiegazioni possono servire come esempi:

Le manifestazioni di antisemitismo possono avere come obiettivo lo Stato di Israele perché concepito come una collettività ebraica. Tuttavia, le critiche verso Israele, simili a quelle rivolte a qualsiasi altro paese, non possono essere considerate in quanto tali antisemite. L'antisemitismo spesso accusa gli ebrei di cospirare per danneggiare l'umanità, e si fa ricorso a questa argomentazione di frequente per dare la colpa agli ebrei quando «le cose non funzionano».

¹² Cfr., nel presente volume, il saggio di David Bidussa, pp. 127-153.

¹³ Cfr., nel presente volume, il saggio di Davide Jona Falco, pp. 259-308.

¹⁴ Cfr. nel presente volume, il saggio di Raffaella Di Castro, pp. 155-180.

¹⁵ Cfr., nel presente volume, il saggio di Riccardo Di Segni e Livia Totolenghi, pp. 115-125.

¹⁶ <https://www.holocaustremembrance.com/it/resources/working-definitions-charters/la-definizione-di-antisemitismo-dellalleanza-internazionale> (trad. it. rivista dall'Autore).

L'antisemitismo si esprime nel linguaggio scritto e parlato, con immagini e con azioni, usa sinistri stereotipi e fattezze caratteriali negative per descrivere gli ebrei.

Considerando il contesto generale, esempi contemporanei di antisemitismo nella vita pubblica, nei mezzi di comunicazione, nelle scuole, al posto di lavoro e nella sfera religiosa includono le seguenti azioni (senza a esse tuttavia limitarsi):

- Incitare, sostenere o giustificare l'uccisione di ebrei o danni contro gli ebrei in nome di un'ideologia radicale o di una visione religiosa estremista.
- Fare insinuazioni mendaci, disumanizzanti, demonizzanti o stereotipate degli ebrei come individui o del loro potere come collettività; per esempio, in modo particolare ma non esclusivo, il mito del complotto ebraico mondiale o degli ebrei che controllano i mezzi di comunicazione, l'economia, il governo o altre istituzioni all'interno di una società.
- Accusare gli ebrei come popolo responsabile di reali o immaginari crimini commessi da un singolo ebreo, da un gruppo di ebrei o persino da non ebrei.
- Negare il fatto, la portata, i meccanismi (per esempio le camere a gas) o l'intenzione del genocidio del popolo ebraico per mano della Germania Nazional-socialista e dei suoi seguaci e complici durante la Seconda guerra mondiale (l'Olocausto).
- Accusare gli ebrei come popolo o Israele come Stato di avere inventato l'Olocausto o di esagerarne i contenuti.
- Accusare i cittadini ebrei di essere più fedeli a Israele, o a presunte priorità degli ebrei nel mondo, che agli interessi della loro nazione.
- Negare agli ebrei il diritto all'autodeterminazione, per esempio sostenendo che l'esistenza dello Stato di Israele è una espressione di razzismo.
- Applicare due pesi e due misure nei confronti di Israele, richiedendo un comportamento non preteso da nessun altro stato democratico

- Usare simboli e immagini associati all'antisemitismo classico (per esempio l'accusa del deicidio o della calunnia del sangue) per caratterizzare Israele o gli israeliani.
- Fare paragoni tra la politica israeliana contemporanea e quella dei nazisti.
- Considerare gli ebrei collettivamente responsabili per le azioni dello Stato di Israele.

Gli atti di antisemitismo sono considerati crimini quando vengono definiti tali dalla legge del paese (per esempio, la negazione dell'Olocausto o la distribuzione di materiali antisemiti in alcuni paesi).

Gli atti criminali sono considerati antisemiti quando l'obiettivo degli attacchi, che si tratti di persone o proprietà – edifici, scuole, luoghi di culto o cimiteri –, sono scelti perché sono o sono percepiti ebrei, ebraici o legati agli ebrei.

La discriminazione antisemita è la negazione nei confronti degli ebrei di opportunità o servizi che sono disponibili agli altri ed è illegale in molti paesi.

BIBLIOGRAFIA

- Martin Buber, *La rigenerazione della vita del popolo*, (1938), in Id., *Sentieri in utopia*, Am Oved, Sifriar Ofakim, Tel Aviv 1986, pp. 208-213 e 218-222.
- Berl Katznelson, *Sul problema del regime politico da dare al Paese*, estratto dal discorso al congresso del Mapai, febbraio 1931, in Id., *Opere complete*, Edizioni del partito dei lavoratori d'Eretz Israel, 1946, volume 4, pp. 159-162.
- Id., *Fonti inesauribili*, in Id., *Opere complete*, Edizioni del partito dei lavoratori d'Eretz Israel, vol. 6, 1946-1948, pp. 388-393.
- Aharon David Gordon, *Un popolo dal volto umano*, in *La nazione e il lavoro*, Edizioni dell'Organizzazione sionista mondiale, Gerusalemme 1951.

Max Nordau, *L'emancipazione, creazione della ragione pura*,
pubblicato come estratto al *Discorso al primo congresso
sionista*, in *Articoli e discorsi, 1897-1900*, La biblioteca
sionista, Gerusalemme 1948, pp. 58-62.

SITOGRAFIA

[https://www.holocaustremembrance.com/it/resources/
working-definitions-charters/la-definizione-di-anti-semiti-
simo-dellalleanza-internazionale](https://www.holocaustremembrance.com/it/resources/working-definitions-charters/la-definizione-di-anti-semitismo-dellalleanza-internazionale)



«Gli israeliani stanno facendo ai palestinesi
quello che i nazisti hanno fatto agli ebrei»

La «demonizzazione»
al posto del giudizio politico

Claudio Vercelli

SINTESI

La critica verso le scelte politiche israeliane è legittima, come lo è quella rivolta ai governi di qualunque altro Stato sovrano. Il ricorso ad analogie con pratiche che nulla hanno a che vedere con le azioni di Israele, assume invece il carattere di un'ostilità preconcepita e pregiudiziosa, tesa a delegittimare, non solo una scelta politica in sé, ma lo stesso diritto di esistere di tale paese.

Di questo tipo è, ad esempio, il paragone con il sistema di apartheid contro le popolazioni di colore, vigente in Sud Africa tra il 1948 e il 1991. Anche l'equiparazione degli israeliani ai nazisti è sempre accompagnata dal rifiuto di principio del sionismo, indicato come forma di razzismo dai tratti suprematisti, volto a prevaricare e a distruggere cose e persone. Al pari di quanto facevano i nazisti. Nazismo e sionismo sarebbero pertanto le due facce di una medesima medaglia. Se, dunque, il nazismo è da respingere sempre e comunque – così prosegue il «sillogismo» del pregiudizio –, allora lo devono essere anche Israele e il suo popolo. Con ciò si nega, non solo agli israeliani, ma agli ebrei nel loro insieme, la legittimità di definirsi come popolo.

Parallelamente, la difficile soluzione di un conflitto di lungo periodo tra israeliani e palestinesi viene affrontato attribuendo a una parte tutti i torti e all'altra tutte le ragioni. Si ignora volutamente che i cittadini non ebrei di Israele godono dei diritti civili, politici e sociali di tutti gli altri cittadini. Si prefigura la fine di Israele come l'esito migliore per una convivenza potenziale tra due popoli che risiedono su una stessa terra.

APPROFONDIMENTO

1. *La parola sionismo*

La confinazione di questo pregiudizio riprende e approfondisce le riflessioni avviate nel saggio precedente.

Il termine *sionismo*, così come adottato acriticamente nella lingua comune (in particolare in quella della comunicazione, dell'informazione e del web), è tanto inflazionato quanto privo di costrutti, espliciti o impliciti, che non siano il più delle volte pregiudiziosi. L'uso di questo termine, non solo è improprio, ma è preventivamente orientato a uno specifico obiettivo di delegittimazione e a un netto giudizio di valore non suffragato da riscontri oggettivi. Il suo richiamo, nel «dibattito» di senso comune, non risponde quindi all'esigenza di conoscere o indagare una realtà storica, bensì di etichettare un fenomeno, riducendone la varietà e la complessità a poche coordinate, manipolabili secondo presupposti ideologici e obiettivi politici.

La ricorsività del termine *sionismo* è legata a un duplice movente, complementare e al medesimo tempo opposto: da un lato la stigmatizzazione, fino al limite della sua demonizzazione; dall'altro, l'enfatizzazione-sacralizzazione. In entrambi i casi si ha a che fare con un percorso di *decontestualizzazione* e *destoricizzazione* del sionismo che, in parte, è il risultato di ignoranza storica, in parte, di falsa conoscenza. L'una e l'altra cosa non possono essere sottovalutate, rispondendo a bisogni specifici che non debbono essere omessi all'atto della rilettura critica delle fonti (rimozione, enfatizzazione, ribaltamento logico, lettura complottistica, banalizzazione e così via).

2. *La sua demonizzazione*

Il sionismo, nelle diverse rappresentazioni detrattive che di esso sono fornite, è collegato al *colonialismo* del passato (il dominio europeo) come del presente (Israele, i ter-

ritori amministrati e le politiche del presunto «apartheid» nei confronti delle popolazioni arabo-palestinesi). Viene infatti presentato come il prodotto precipuo di processi coloniali, di cui costituirebbe una delle ideologie e delle pratiche di asservimento dei popoli autoctoni. La sua particolare «velenosità» e dannosità risiederebbe nel fatto di essersi affermato nel momento in cui le potenze coloniali stavano avviando un processo di revisione, ristrutturazione e ridimensionamento della loro presenza in Africa e Asia. In quest'ottica, Israele le avrebbe sostituite nell'opera di dominio imperialistico delle comunità locali. Una tale fisionomia, secondo alcune letture dichiaratamente antisemite, sarebbe il prodotto necessario e obbligato della sua radice ebraica.

Capire come si arrivi a una tale distorsione, implica tenere in conto la storia di due secoli, tra l'Ottocento e il Novecento, comprendendovi tappe significative quali l'emancipazione ebraica, la partecipazione degli ebrei ai movimenti politici collettivi, il declino e la scomparsa degli imperi transnazionali, sostituiti dagli Stati nazionali, i mutamenti delle società mediterranee.

Date queste premesse, il *sionismo* è associato, sovrapposto e coniugato, dai suoi detrattori, al *nazismo*. Poiché costituirebbe la teorizzazione (e la conseguente prassi) del suprematismo ebraico. Se i nazisti esaltavano la superiorità razzista degli «ariani», gli ebrei, attraverso il sionismo, si adopererebbero per dominare il modo in quanto razza che si considera al di sopra del resto dell'umanità.¹

Più precisamente, del nazismo – secondo questa visione distorta e pregiudiziale – il sionismo recupererebbe i seguenti aspetti:

- a) Il rapporto reificato con la terra (*boden*), intesa come dimensione storica e materia primigenia.
- b) L'esperata etnicizzazione dei rapporti sociali.

¹ Cfr., nel presente volume, i saggi di Raffaella Di Castro, pp. 155-180, e Roberto Della Rocca, pp. 51-70.

c) La gerarchizzazione, su base razziale, delle relazioni di potere e la giustificazione del ricorso alla forza in quanto espressione di un «diritto naturale» alla sopraffazione.

d) L'ideologia del «sangue» (*blut*) come, al medesimo tempo, vincolo di reciprocità assoluta tra omologhi, tali poiché appartenenti a una comunità organica, dalla quale i non ebrei sono esclusi.

e) La concezione del proprio ruolo storico nella realizzazione di una missione di espansione fisica (la conquista della terra) e di repressione/vassallaggio/soppressione delle identità non ebraiche (i palestinesi come nuovi apolidi e popolo paria).

f) La visione dei rapporti tra ebrei (ossia tra appartenenti al proprio gruppo) e non ebrei (la parte restante della società umana) come costante subalternizzazione dei secondi, anche attraverso l'inganno.²

La potenza del binomio sionismo-nazismo entra violentemente in gioco nell'irrisolto conflitto israelo-arabopalestinese, fornendo un armamentario di rappresentazioni pregiudiziose che non vengono scalfite dalle contro-argomentazioni razionali. Per più aspetti, è divenuto, quasi da subito, una sorta di reciproco inverso del processo storico. Se quest'ultimo, infatti, è un'arena concreta di conflitti materiali ed umani, il pregiudizio sostituisce gli eventi, e le loro interpretazioni, ricorrendo alla trama del «complotto sionista». I problemi del Medio Oriente sarebbero il prodotto della malvagità ebraica. Gli effetti di caricaturalità sono dei rafforzativi nella veicolazione e nella diffusione dei preconcetti che si intendono sostenere. Così la politica israeliana nei confronti dei palestinesi è raffigurata attraverso vignette che usano gli stessi stilemi diffusi ai tempi del nazismo (cfr. le immagini allegate).

Per smontare questa visione distorta, è necessario fare diversi passaggi analitici e riflettere criticamente sui seguenti punti:

² Cfr. per questo e i precedenti punti, nel presente volume, il saggio di Raffaella Di Castro, pp. 155-180.

- Israele è raffigurato come «ebreo collettivo», un monolito omogeneo e indifferenziato: tutti gli ebrei pensano nel medesimo modo e hanno gli stessi obiettivi; quella israeliana non sarebbe quindi una società pluralista, ma lo strumento per stabilire e consolidare la supremazia ebraica. Anche da ciò deriva, quindi, la sovrapposizione immediata e acritica tra ebrei, ebraismo, sionismo e Stato d'Israele, intesi come un insieme unitario.
- Israele è giudicato come paese «innaturale», abusivo, illegittimo e pertanto contro la storia: il sionismo sarebbe un'ideologia di pura sopraffazione; ne consegue che lo Stato d'Israele non avrebbe altro fondamento che non sia quello di tradurre nei fatti tale intenzione.
- Un ruolo importante, in questa visione distorta, ha l'ideologia dell'antimperialismo e della «solidarietà tra i (veri) popoli»: poiché Israele sarebbe un prodotto del colonialismo occidentale e del dominio degli ebrei sui non ebrei, nessuna fratellanza tra gli oppressi può prescindere dalla lotta contro il paese che rappresenta il peggiore imperialismo.
- Altrettanto importante è la teoria del complotto, ovvero l'idea della storia come prodotto di poteri occulti: Israele non nascerebbe da un processo storico travagliato, al pari delle altre nazioni, ma sarebbe il risultato di una manipolazione e di una cospirazione degli ebrei, ai danni delle popolazioni arabe e, in prospettiva, del mondo intero.
- Ritorna e viene attualizzata l'accusa di «deicidio»: ³ come gli ebrei sarebbero stati i responsabili della messa a morte di Gesù, riconosciuto e deriso dalla folla in quanto falso Messia, così oggi ucciderebbero il popolo palestinese, portatore di un messaggio universale di liberazione. La colpa degli israeliani/sionisti è quindi doppia: assassinano esseri indifesi

³ Cfr, nel presente volume, il saggio di Daniele Garrone, pp. 91-113.

(come era Gesù), ma anche, nella loro emancipazione dalla schiavitù (israeliana), portatori di un messaggio di liberazione per le collettività schiavizzate del mondo.

- Israele è denunciata come nazione della finanza, ossia come falsa costruzione statale poiché la vera patria degli ebrei/sionisti rimarrebbe il denaro⁴ – per sua natura fluttuante, poiché legato alla speculazione nei mercati immateriali – e non la terra – in sé altrimenti «stabile», ancorata ad una specifica porzione di territorio –. Andrebbe quindi indagato il rapporto tra questa accusa, ripresa dall'antico arsenale antisemita, e l'immagine corrente di George Soros come burattinaio della speculazione internazionale. Questo argomento incontra il favore, non solo delle destre radicali, ma anche di una parte delle élite sovraniste. Queste ultime, nel momento in cui manifestano rispetto per Israele (essenzialmente per la funzione anti-islamica che gli attribuiscono), recuperano gli argomenti della stereotipia antisemita, trasfondendoli nell'immagine di Soros. Il finanziere sarebbe, al medesimo tempo, uno speculatore (raffigurato al pari di una sanguisuga), un parassita (che si arricchisce grazie alle disgrazie economiche altrui) e un manipolatore degli equilibri delle società (cercando di orientare i processi politici al loro interno). Quest'ultimo passaggio richiederebbe, in particolare, uno studio a sé, dal momento che incrocia diversi aspetti: l'islamofobia della destra estrema, la diffidenza nei confronti del capitalismo finanziario, espropriatore delle vere ricchezze che si ritengono legate alla terra e al lavoro, ma anche la «teoria della sostituzione». Secondo questa «teoria», i processi migratori in corso sarebbero il risultato di un preciso progetto, perseguito da alcuni gruppi di potere finanziari, il cui vero obiettivo sarebbe quello

⁴ Cfr., nel presente volume, il saggio di David Bidussa, pp. 127-153.

di rimpiazzare le società autoctone con popolazioni africane e asiatiche, per poterne meglio manipolare la volontà.

- Un'altra argomentazione del pregiudizio è la presunta competizione per il ruolo di vittima (vittimismo): gli ebrei utilizzerebbero le loro disgrazie, a partire dalla Shoah, per ricattare il resto del mondo, facendolo sentire in colpa, in eterno debito e giustificando in tale modo ogni violenza d'Israele.

Il pregiudizio antisemita connesso con tali posizioni è, ormai, di portata significativa in Occidente. Tutti i centri di ricerca, a partire dal Kantor, dell'Università di Tel Aviv, fino alla Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea di Milano, rilevano come gli atti di antisemitismo siano in netta crescita, da parti non marginali della società nazionale, in Italia e in altri paesi.

In generale, si registrano tre fondamentali ordini di problemi:

1. L'incremento delle violenze fisiche dirette.
2. L'aumento di manifestazioni, sia in ambito pubblico che privato, di atteggiamenti ostili e pregiudiziosi, con il crescere di una legittimazione di senso comune piuttosto accentuata.
3. Il timore, da parte degli ebrei, che possano essere messe a repentaglio la propria sicurezza e il diritto a considerarsi ancora parte, a pieno titolo, delle società in cui vivono.

3. La definizione di antisemitismo dell'IHRA

L'Alleanza Internazionale per la Memoria dell'Olocausto (IHRA), nel 2016, ha fornito una definizione di antisemitismo che rimanda, in immediato riflesso, anche alle manifestazioni di antisionismo, identificando analogie e reciprocità. A tale definizione hanno aderito – sia pure in maniera giuridicamente non vincolante – almeno una trentina di Stati, tra i quali Israele, l'Italia e la stessa Unio-

ne Europea. In essa si afferma che tale fenomeno è strettamente ascrivibile a «una certa percezione degli ebrei che può essere espressa come odio nei loro confronti. Le manifestazioni retoriche e fisiche di antisemitismo sono dirette verso le persone ebreë, o non ebreë, e/o le loro proprietà, le istituzioni delle comunità ebraiche e i loro luoghi di culto».⁵

Ne deriva una concezione al medesimo tempo estensiva, poiché articolata, ma anche esaustiva delle maggiori casistiche di riferimento. Rientrano in un tale ambito, sempre secondo la definizione dell'IHRA, tra gli altri:

[...] incitare e contribuire all'uccisione di ebrei o a [procacciare] danni a loro scapito, o a giustificarli, nel nome di un'ideologia radicale o di una visione estremista della religione; avanzare accuse false, disumanizzanti, perverse o stereotipate sugli ebrei, in quanto tali, o sul potere degli ebrei come collettività, ad esempio, ma non esclusivamente, il mito di una cospirazione mondiale ebraica o degli ebrei che controllano i media, l'economia, il governo o altre istituzioni sociali; accusare gli ebrei di essere responsabili di comportamenti scorretti, effettivi o immaginari, commessi da una sola persona o da un gruppo ebraico, o addirittura di atti commessi da non ebrei; negare il fatto, l'ambito, i meccanismi (per esempio le camere di gas) o l'intenzionalità del genocidio degli ebrei perpetrato dalla Germania nazionalsocialista e dai suoi sostenitori e complici durante la Seconda guerra mondiale (l'Olocausto); accusare gli ebrei come popolo, o Israele come Stato, di aver inventato o esagerato le dimensioni dell'Olocausto; accusare i cittadini ebrei di essere più fedeli a Israele, o alle presunte priorità degli ebrei in tutto il mondo, che agli interessi dei propri paesi; negare al popolo ebreo il diritto all'autodeterminazione, ad esempio, sostenendo che l'esistenza di uno Stato di Israele è un atteggiamento razzista; applicare una doppia misura, imponendo a Israele un comportamento non previsto o non richiesto a qualsiasi altro paese democratico; usare simboli e immagini associati con l'antisemitismo classico (ad esempio gli

⁵ <https://www.holocaustremembrance.com/it/resources/working-definitions-charters/la-definizione-di-antisemitismo-dell'alleanza-internazionale>. Cfr., nel presente volume, la Definizione di «antisemitismo» formulata dall'IHRA, Allegato 1, pp. 190-192.

ebrei uccisori di Gesù o praticanti rituali cruenti) per caratterizzare Israele o gli israeliani; paragonare la politica odierna di Israele a quella dei nazisti; ritenere gli ebrei collettivamente responsabili delle azioni dello Stato [di Israele].

Per essere più chiari, sul nesso tra antisemitismo e antisionismo, ossia tra nuova giudeofobia⁶ e avversione per Israele, si considerano espressioni di odio razzista «le manifestazioni [che] possono comprendere attacchi contro lo Stato d'Israele, concepito come collettività ebraica». Non rientrano in quest'ultima fattispecie, pertanto, le critiche mosse alla politica dei governi israeliani, così come le opinioni che valutino aspetti della condotta dello Stato ebraico nel suo insieme, quando sono espresse al pari di come si giudicano le condotte di tutti gli altri Stati. Se queste critiche prescindono, invece, dal merito effettivo delle scelte effettuate da Israele e usano pretestuosamente certi fatti al solo scopo di delegittimare il diritto storico, giuridico, politico e morale all'esistenza di questo Stato, vanno intese come atti di antisemitismo.

La casistica, minuziosamente elencata dall'IHRA, non è tuttavia esaustiva, poiché le manifestazioni di natura antisemitica mutano con il trasformarsi del pregiudizio che sa adattarsi ai diversi contesti, luoghi e tempi, manifestando un'intrinseca natura metamorfica.

4. Fenomeni attuali di antisemitismo

Al momento, i paesi in cui i fenomeni si rivelano più intensi sono: Stati Uniti, Regno Unito, Francia, Germania, Canada, Belgio, Olanda e Argentina; meno intensi sono stati i casi registrati nell'Europa orientale. Va tuttavia ricordato che una variabile di grande rilievo è sapere se le vittime denunciano o no ciò che hanno subito; se un reato o un crimine non è reso pubblico, difficilmente potrà infatti

⁶ Pierre-André Taguieff, *La nouvelle Judéophobie*, Fayard, Paris 2002.

essere annoverato e registrato come avvenuto, al di là della cerchia di coloro che ne sono stati direttamente o indirettamente protagonisti.

I numeri indicati dalle comunità ebraiche, dagli istituti di ricerca e dalle agenzie governative sono monitorati con criteri tra di loro differenti che, variando da un paese all'altro, non sempre sono comparabili. Quanto alla natura dei gesti antisemiti, il vandalismo la fa da padrone (circa la metà dei casi), seguito dalle minacce (a voce, via web, nelle strade e nelle piazze reali e in quelle virtuali, contro i singoli, così come contro un intero gruppo), dalle violenze senza ricorso diretto ed esclusivo alle armi e, infine, dalle aggressioni con strumenti potenzialmente mortali (tra di essi anche gli incendi dolosi).

In buona sostanza, mentre negli Stati Uniti l'uso della violenza armata è piuttosto diffuso, in Europa prevalgono l'inibizione, l'offesa, la soggezione e l'assoggettamento al silenzio. Svolgono una parte fondamentale gli attacchi contro persone, proprietà e luoghi (come i cimiteri) per i quali minore o nulla è la protezione da parte delle forze dell'ordine o di servizi di sorveglianza e tutela. Rimane il dato comune a tutte le situazioni: mentre l'antisemitismo sta lievitando, per una parte crescente della società ebraica europea l'incertezza si fa più pronunciata. Gli ebrei francesi, inglesi, olandesi ma anche tedeschi, italiani, polacchi e così via si sentono sempre più insicuri. A ciò si accompagna una non meno sgradevole sensazione di essere «estranei in casa», ossia il timore di potersi vedere revocare, prima o poi, il diritto a continuare a considerarsi cittadini a pieno titolo dei propri paesi. Ad alimentare tale sensazione – già piuttosto diffusa – concorrono molti fattori, che analizziamo, sia pure in estrema sintesi, nelle righe che seguono.

In Europa si dà come una sorta di schizofrenia: se da una parte molte istituzioni e diversi governi dichiarano apertamente di aborrire l'antisemitismo e di volere quindi investire tutte le energie necessarie per contrastarlo, non può essere detta la stessa cosa di partiti, liste politiche e gruppi di pressione che, a volte, sono parte delle stesse

maggioranze che compongono i parlamenti e sostengono gli esecutivi. Si tratta di un cortocircuito solo apparente se si tiene conto dei seguenti fattori:

- Il pregiudizio antisemita non può essere considerato prerogativa esclusiva di piccole nicchie politiche.
- Le sue manifestazioni possono essere molto variegate.
- Il razzismo diffuso – di natura sociale e di senso comune, più che di ordine ideologico – si incontra con il suo uso politico, in chiave auto promozionale, da parte dei partiti e dei gruppi politici maggiormente radicali, nella speranza di ricavarne un beneficio di consensi.
- Le politiche e le condotte che si richiamano a un generico antirazzismo possono rivelarsi a volte controproducenti: ad esempio, quando rimandano a un impianto ideologico astratto, di tipo «anti-imperialista» (arrivando quindi a definire Israele come uno «Stato colonialista»), così come a una versione estremamente banalizzata e superficiale del «politicamente corretto» che rischia di enfatizzare le identità di gruppo di contro alla cittadinanza repubblicana, di carattere universalista.

Il «politicamente corretto» è un movimento politico e culturale, di origine statunitense, che rivendica il riconoscimento di pari dignità e di eguali diritti per le minoranze, una maggiore giustizia sociale, anche nelle relazioni pubbliche e, quindi, nello stesso linguaggio, laddove questo può invece evocare la falsa legittimità di atteggiamenti e condotte concretamente discriminatorie. L'Unione Europea ha recepito questo dibattito e ha cercato di tradurlo in norme e sollecitazioni rivolte agli Stati membri, anche dinanzi ai fenomeni innescati dai processi migratori.

La questione dell'antisemitismo e del suo uso politico non è mai però un tema esclusivamente culturale: non si tratta, infatti, di un'ignoranza da colmare, bensì di un pieno di pregiudizi che offrono, a chi li fa propri, una falsa

coscienza e una fittizia comprensione del presente. L'una e l'altra costituiscono a loro volta un balsamo rispetto alle tante angosce del tempo corrente, non governabili con la sola razionalità. Un tale fenomeno è tanto più enfatizzato quando si incontra, da una parte, con la crisi e, in diversi paesi, con una vera e propria retrocessione sociale alla quale il ceto medio europeo è sottoposto; dall'altra, con il confronto rispetto all'immigrazione musulmana, portatrice di storie, identità e, a volte, anche valori non sempre conciliabili con il diritto positivo e quello umanitario di cui invece il Continente europeo è depositario.

In altre parole, il vero punto di sintesi tra la discussione sul «politicamente corretto» e la lotta al vecchio e al nuovo antisemitismo non è dato dal solo obiettivo di tutelare le differenze all'interno di una società pluralista, ma anche da quello di identificare come le condotte discriminatorie siano funzionali a preservare rapporti di potere basati su asimmetrie di diritti e opportunità. L'obiettivo non deve essere quello di enfatizzare le «identità», ma di favorire processi di giustizia redistributiva che coinvolgano, nei loro benefici, un numero crescente di persone.

La persistenza e il ritorno dell'antisemitismo in Europa va sempre messo in rapporto alle trasformazioni demografiche che il Continente sta conoscendo da tempo. La correlazione si dà nel momento in cui i processi migratori si stratificano, sovrapponendo alle identità collettive, nazionali e locali, quelle di chi arriva. Accanto ai veri e propri «imprenditori politici della paura» e del razzismo⁷ – secondo la definizione data ad alcuni partiti – vi è l'insieme di relazioni e reti sociali che ricorrono al razzismo come strumento di coesione e reciprocità. Il web, da questo punto di vista, amplifica una tale disposizione d'animo. In esso si manifesta non solo l'antigiudaismo tradizionale, ma anche l'ossessio-

⁷ Luigi Manconi, Federico Resta, *Non sono razzista, ma. La xenofobia degli italiani e gli imprenditori politici della paura*, Feltrinelli, Milano 2017.

ne antisionista, laddove lo Stato ebraico, in quanto sorta di «ebreo collettivo», viene caricato di tutti gli stereotipi più biechi. Come è stato ripetutamente osservato, la giudeofobia diventa antisionismo e quest'ultimo si trasforma in una forma politicamente accettabile (cioè «corretta») del pregiudizio, poiché parrebbe colpire le ingiustizie prodotte da certe condotte pubbliche, quando invece riproduce gli stilemi e i cliché antisemitici.

Rimane il fatto che, sul piano politico, le organizzazioni della destra radicale, accomunate da un approccio illiberale e antisistemico nei confronti delle democrazie, hanno acquisito maggiore impatto e sostegno pubblico, a causa delle trasformazioni indotte dai processi migratori e dal ripetersi delle crisi finanziarie. Gli ebrei vengono raffigurati come agenti stranieri del «cosmopolitismo» e del «mondialismo», minaccia per l'identità locale e nazionale, accusati di essere coloro che manipolano i processi migratori a proprio favore, usando gli immigrati come «cavallo di Troia» per inquinare e sovvertire, sul piano etnico, sociale ed economico gli equilibri delle società ospiti.

I governi dell'Europa orientale, in particolare della Polonia, dell'Ungheria e della Lituania, continuano, d'altro canto, a promuovere con forza una visione della propria storia recente nella quale le compromissioni con l'occupante nazista e gli episodi di collaborazionismo sono negati o comunque ridimensionati. Questo ethos nazionale è una fonte di costante conflitto con le comunità ebraiche locali che, nel tentativo di recuperare la memoria dei fatti, sono viceversa accusate di volere dare anima e corpo a una narrativa pubblica distorta, malevola, in buona sostanza antinazionale, vittimistica e ingiustamente colpevolizzante.

Nei paesi occidentali, a fronte dei mutamenti in atto soprattutto nella sfera sociale, una parte dell'estrema sinistra, ancorché minoritaria, considera la «potenza ebraica mondiale» responsabile degli impatti più violenti causati dall'economia globale. Gli ebrei vengono accusati di favorire, ovviamente a proprio beneficio, la globalizzazione che aumenta le incertezze economiche e di status, così come

l'ansia nell'uomo comune, abbandonandolo alla mercé di poteri che non può identificare né tanto meno controllare.

Populismi e sovranismi convergono su questa interpretazione, benché il più delle volte cerchino di evitare riferimenti diretti all'ebraismo, ben sapendo che in diversi paesi una tale manifestazione razzista sarebbe censurata dalle autorità. Rimane il fatto che sia nell'Europa occidentale che in quella orientale si ritiene – del tutto erroneamente, anche da un punto di vista storico – che gli ebrei costituiscano un gruppo sociale coeso, distinto dal resto delle società in cui vivono, immuni dagli effetti delle crisi economiche, per le quali avrebbero, anzi, almeno una parte di responsabilità.

In sintesi, lo spazio dell'antisemitismo va allargandosi poiché il quadro politico europeo sempre più spesso è caratterizzato da persistenti instabilità e da crescenti radicalizzazioni. Le une e le altre sono direttamente proporzionali alla crisi delle democrazie sociali, ossia alla loro incapacità, sempre più marcata, di creare coesione e integrazione, dinanzi alle trasformazioni indotte dall'economia mondiale. Si tratta quindi di una questione più che mai aperta, che interpella non solo il futuro di una minoranza ma anche il destino delle maggioranze. L'antisemitismo infatti chiama in causa gli ebrei in prima persona ma, nei suoi effetti patologici di lungo periodo, si riflette sugli equilibri precari di intere collettività, come la storia recente ci ha dimostrato.

5. Il cortocircuito con l'antisemitismo

In questa situazione, per tornare e concludere su Israele, quasi sempre subentra l'equazione tra sionismo e nazismo, come se fossero l'uno sinonimo dell'altro. L'accusa, mossa a partire da tale premessa, è che il sionismo sia l'ideologia del suprematismo ebraico, cioè la concezione della superiorità assoluta, sul piano etnico, degli ebrei, da essi stessi sapientemente coltivata ai danni del mondo intero. In questa accezione del termine «sionismo» si fa perno sull'interpretazione di Israele come Stato esclusivamente etnico.

È interessante notare come, su queste stesse posizioni, si incontrano coloro che, a vario titolo, dichiarano la loro appartenenza alla sinistra estrema, con quanti, dalla destra radicale, nutrono manifeste simpatie nei confronti del nazismo. Nel caso della sinistra, come ha rilevato efficacemente Pierre-André Taguieff, l'antisionismo si presenta come forma bislacca ed esacerbata di falso antirazzismo.⁸ A destra e a sinistra opera il medesimo cliché: quello che ribalta sugli accusati, con un vero e proprio gioco di proiezioni mentali, le proprie fantasie deliranti.

È a questo punto che si innesta la sovrapposizione con il pregiudizio antisemita. Non è un caso che, soprattutto sul web – vera miniera di opportunità per chi voglia esercitarsi nella diffusione del pregiudizio –, abbondino i simbolismi che evocano l'intero armamentario antisemita, a partire dall'accusa del sangue,⁹ ossia di «nutrirsi», figurativamente o addirittura letteralmente, del sangue dei non ebrei. Così è infatti rappresentata la politica israeliana nei confronti dei palestinesi, soprattutto nelle diffusissime vignette che usano gli stilemi espressivi del nazismo. Le ragioni individuali e le dinamiche di gruppo all'opera in quest'ultimo caso sono quindi, per più aspetti, omologhe a quelle dell'antisemitismo, dei cui temi di fondo sono di fatto un'attualizzazione. La fantasia paranoide del sionismo, come di un complesso unitario di interessi e di soggetti, tra di loro uniti dall'obiettivo della congiura, alimenta un senso di oppressione che potrà essere superato solo con la distruzione di ciò che viene tematizzato come una minaccia intollerabile: gli ebrei stessi.

6. *Le immagini del pregiudizio*

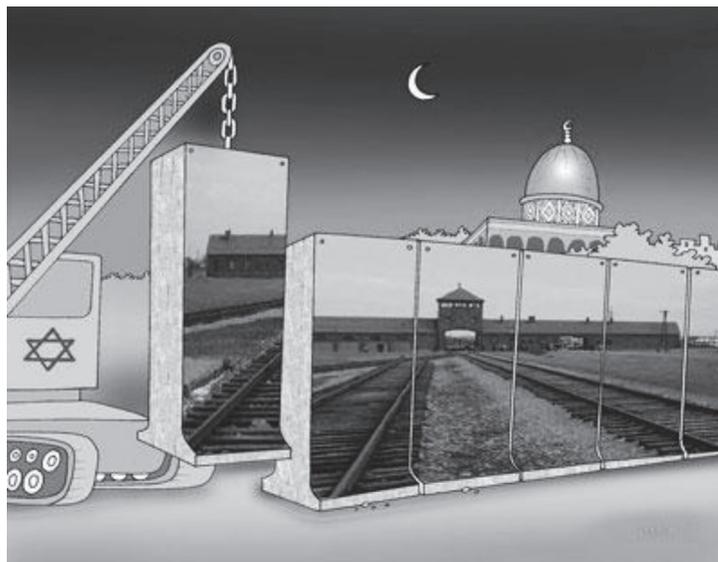
La lettura critica dell'immagine deve indurre a smontarne con raziocinio le parti che la costituiscono e rimontar-

⁸ Pierre-André Taguieff, *L'antisémitisme*, PUF, Paris 2015, tr. it., *L'antisemitismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

⁹ Cfr., nel presente volume, i saggi di Daniele Garrone, pp. 91-113, Riccardo Di Segni e Livia Ottolenghi, pp. 115-125.

le dopo avere compreso cosa implicano i falsi accostamenti e il sensazionalismo figurativo ed espressivo dal punto di vista dell'immaginario pubblico. Bisogna fare uno sforzo di identificazione con lo sguardo corrente della società, per capire quali siano gli effettivi impatti (emotivi prima ancora che cognitivi) di queste complesse raffigurazioni.

Immagine 1

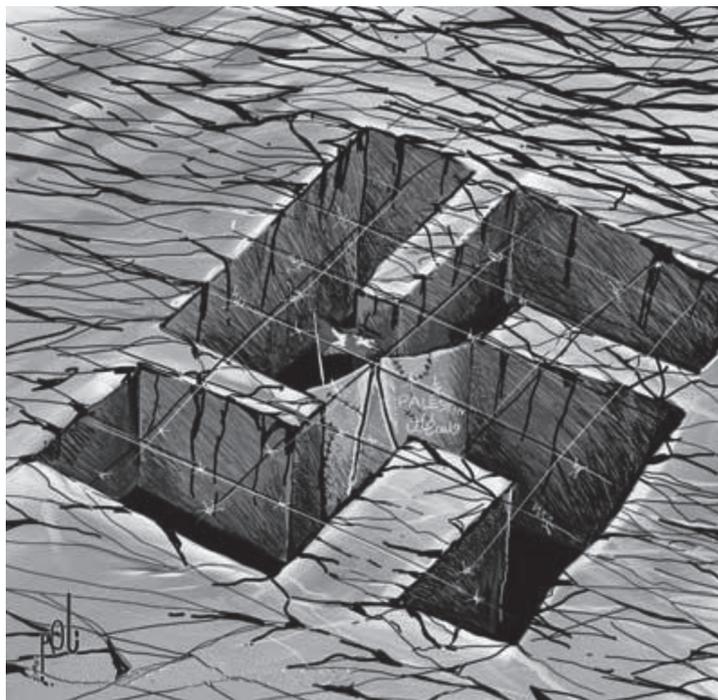


1. Abdelah Derkaoui, *History Repeating*, International Holocaust Cartoon Contest, Theran 2006.

La *sovraposizione* e la *decontestualizzazione* sono due criteri con i quali si trasla il pregiudizio dall'antisemitismo all'antisionismo. *Sovrapporre* implica legare tra loro fatti completamente diversi e stabilire una equivalenza morale e politica: in questo caso, la barriera di difesa tra Israele e i Territori palestinesi con l'ingresso di Auschwitz-Birkenau. *Decontestualizzare* implica sottrarre i simboli e le raffigurazioni della storia dall'epoca a cui essi appartengono,

cercando indebitamente di affermare che la tragedia della Shoah si ripete su altri popoli, a prescindere da qualsiasi riscontro oggettivo.

Immagine 2



2. Nasser Al-Ja'afari, Senza Titolo, International Holocaust Cartoon Contest, Teheran 2006.

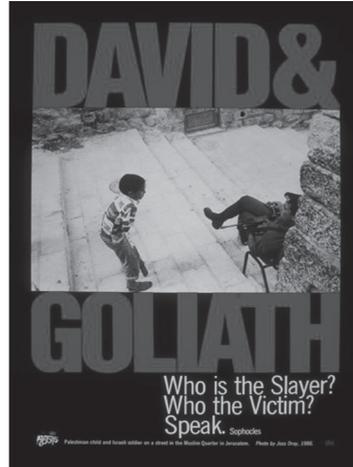
In questo caso non c'è alcun accostamento diretto con i simboli ebraici, ma tra la svastica, disegnata come un fossato, e la bandiera palestinese che sta a indicare le vittime di oggi: ossia i palestinesi medesimi equiparati, per associazione di idee, agli ebrei vittime della Shoah. La fossa a forma di svastica evoca il seppellimento in massa dei cadaveri: a volere dire che Israele ripeterebbe la tragedia delle fosse

comuni; luoghi anonimi nei quali i nazisti fucilavano e gettavano gli ebrei, trasformati in masse di corpi senza nome.

Immagini 3 e 4



3. Paul Peter Piech, *Israel Holocaust*, UK 1982.



4. Joss Dray, Kamal Boullata, Lily Farhoud, *Who is the Slayer? Who the Victim?*, Usa 1986.

Queste immagini risalgono ai tempi dell'operazione «Pace in Galilea» (1982) e della prima Intifada (1987-1993). Vanno identificate con esattezza le componenti iconografiche, il loro tratto e la loro logica. Nell'immagine 3 vi sono: due teschi, di cui uno è anche una bomba, una mano, delle scritte redatte con un font volutamente brutalizzante, tese ad accostare Israele e omicidio di massa. Nell'immagine 4 troviamo: la foto di un militare, equivalente a potenza, forza, coercizione, sia pure in una posa poco marziale, laddove però lo stare seduti, con il mitra in mano, indica l'occupazione della terra altrui. Vi è poi il ragazzino, che esprime la gioventù, la spontaneità e l'innocenza dei palestinesi, gli occupati, anche attraverso il rimando a Davide e Golia, intesi come due condizioni esistenziali contrapposte.

Immagini 5 e 6 (Immagini tratte dal repertorio fotografico di Gabriele Levi, Torino)



5.



6.

Le foto sopra riportate sono di repertorio dello Yishuv: l'insediamento ebraico in Palestina prima della nascita dello Stato di Israele. Costituiscono immagini di documentazio-

ne. In questo come in altri casi, occorre fare un esercizio di interpretazione di ciò che intendessero comunicare quando furono prodotte. Al riguardo, è buona procedura il visionare insieme, ossia in un piccolo gruppo di lavoro, le due foto cercandone i contenuti espliciti e i significati riposti. Nella foto 5, ad esempio, si possono individuare alcuni elementi costitutivi tra i quali: comunità, fucile-autodifesa, maschi lavoratori della terra, condivisione e così via. Interessante è anche la contrapposizione tra l'immagine 5 dove compaiono solo uomini, dediti alla difesa e al lavoro, e l'immagine 6, dove tutte le donne allattano.

Immagini 7 e 8



7. Mohamad Banihasan, *Danger*, Iran 2007.



8. Meisam Khazaei, *Zionism and Children*, Iran 2007.

Si tratta di simbolismi molto diffusi. Nell'immagine 7, il cartello di pericolo/divieto generico si trasforma in pericolo/divieto/rifiuto dell'ebraismo, con la sovrapposizione alternata dei due triangoli che vanno a formare la Stella di David. È un modo di creare connessioni molto diretto e a forte impatto, poiché colpisce subito l'immaginazione, senza sforzi di interrogazione e interpretazione. Nell'immagine 8, dentro la cornice semantica *Zionism and Children*,

troviamo la giustapposizione e la contrapposizione tra l'educazione alla violenza e alla sopraffazione, che sarebbe impartita agli ebrei/israeliani fin da giovani, tramite il proiettile alla cui sommità c'è la tettarella del biberon, e l'impedimento all'infanzia palestinese, simboleggiata invece dal latte contenuto in un biberon al cui vertice c'è la punta di un proiettile. Tuttavia, l'interpretazione dei simbolismi può essere diversificata, prestandosi a più significati, a volte intercambiabili.

BIBLIOGRAFIA

- Steve Beller, *L'antisemitismo*, il Mulino, Bologna 2017.
- Francesco Germinario, *Antisemitismo. Un'ideologia del Novecento*, Jaca Book, Milano 2013.
- Deborah Lipstadt, *Antisemitismo; una storia di oggi e di domani*, Luiss University Press, Roma 2020.
- Gadi Luzzatto Voghera, *Antisemitismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2018.
- Luigi Manconi, Federico Resta, *Non sono razzista, ma. La xenofobia degli italiani e gli imprenditori politici della paura*, Feltrinelli, Milano 2017.
- Pierre-André Taguieff, *La nouvelle Judéophobie*, Fayard, Paris 2002.
- Id., *L'antisémitisme*, PUF, Paris 2015, tr. it., *L'antisemitismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.
- Robert Solomon Wistrich, *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporary World*, New York University Press, New York 1990.

SITOGRAFIA

Per la definizione dell'IHRA:

<https://www.holocaustremembrance.com/it/resources/working-definitions-charters/la-definizione-di-anti-semitismo-dellalleanza-internazionale>



«Gli ebrei, nei paesi arabi, stavano bene
prima che nascesse Israele»

La totale scomparsa degli ebrei
dal mondo islamico

Fiona Diwan

SINTESI

La tesi secondo la quale «gli ebrei nei paesi arabi stavano bene prima che nascesse Israele» è falsa. Negli oltre mille anni di convivenza, si sono consumati soprusi, violenze, atrocità. Non si spiegherebbe altrimenti la totale scomparsa del mondo ebraico nelle terre dell'Islam.

Non esiste un'età dell'oro degli ebrei in quelle terre. Certo, non sono mancati periodi di relativa convivenza e di benessere, ma non è mai venuta a mancare, per gli ebrei, la condizione di subalternità dettata dalla legge islamica. Si tratta di una storia dolorosa e di origini remote, seppure diversa da quella del mondo dominato dalla cristianità.

Come è stato possibile che si facesse largo l'idea illusoria di una «coesistenza felice» o la nozione ancor più stupefacente di «tolleranza islamica»? Com'è potuto accadere che il violento antigioudaismo, con varie gradazioni consumatosi in terra d'Islam, sia stato rimosso, dimenticato dalla storiografia ed «edulcorato» persino dallo storytelling di alcuni tra gli stessi ebrei? Corvè, soprusi, regimi fiscali aggravati, violenze e umiliazioni: come dimostrano quintali di documenti, decreti, cronache e leggi, gli ebrei del Nord Africa e, in misura minore, quelli del Medioriente vissero in uno stato di semi abiezione fino al XX secolo; immersi in un'atmosfera intrisa di antigioudaismo permanente e capillare, in un tessuto sociale arabo maltrattante, per lo più disprezzati, vessati, rigettati.

L'odio per gli ebrei (e per Israele) viene da lontano, non nasce con il 1948. Quello che vediamo oggi è l'eco di un rifiuto antico e mai sopito, che ha solo cambiato vestito.

APPROFONDIMENTO

1. «Un gregge di animali utili»

«Gli ebrei in Marocco sono considerati tra gli animali immondi [...]. La tolleranza dei principi musulmani consiste nel lasciar vivere gli ebrei come si lascia vivere un gregge di animali utili»: così scriveva nel suo diario, nel 1857, l'abate francese Leon Godard, di ritorno da un viaggio in Marocco. Qualche decennio prima, nel 1790, il viaggiatore inglese William Lemprière annotava, a proposito degli ebrei di Marrakech, che «sono trattati come una classe inferiore e da nessun'altra parte del mondo li si opprime come in Barberia [...]. Malgrado i servigi che rendono ai Mori, essi sono trattati con più durezza di quanto farebbero con i loro animali». All'inizio del XX secolo questa condizione di degrado riguardava la quasi totalità degli ebrei del «mondo arabo». Nel 1909 a Mossul in Iraq, il viceconsole britannico riferiva che in un parco della città aveva visto un bambino musulmano di appena otto anni raccogliere «un grosso sasso, poi un altro», per lanciarli con la più grande naturalezza «contro due ebrei di mezza età, di aspetto rispettabile».¹

Qualche decennio prima, ancora l'abate Leon Godard scriveva similmente:

[...] se un ebreo viene colpito da un musulmano gli è proibito difendersi, pena la morte, e solo la fuga o la destrezza gli è consentita. Ho visto bambini arabi di sei o otto anni prendere a sassate giovani pieni di vigore, colpirli a bastonate, schiaffeggiarli, morderli, graffiarli. Quei giovani uomini erano ebrei: si curvavano, contorcevano, cercavano di liberarsi. Il loro viso esprimeva angoscia, terrore. Ma i loro movimenti tradivano una sola preoccupazione: quella di non colpire o ferire nessuno degli assalitori.²

¹ Citazioni tratte da Georges Bensoussan, *Gli ebrei del mondo arabo*, Giuntina, Firenze 2018, pp. 17-19.

² Paul Fenton-David Littman, *L'exil au Maghreb*, Presse Universitaire de la Sorbonne, Parigi 2010, p. 287.

Sono centinaia le cronache da fonti europee, cristiane, ebraiche e in rarissimi casi persino musulmane, che narrano episodi come quelli sopra citati e che testimoniano di un clima permanente di timore diffuso che poteva brutalmente trasformarsi in paura e panico. Da questi racconti lontani sembra che «da un capo all'altro del mondo arabo, l'istituzionalizzazione di questo dominio intriso di disprezzo forgiasse la condizione ebraica», scrive lo storico Georges Bensoussan, in *Gli ebrei del mondo arabo*. Ancora nel 1946 un alto funzionario francese, Etienne Coidan, in servizio in Marocco, parlava di «placido disprezzo» dei musulmani verso gli ebrei. Si tratta dunque di un giogo secolare, di un'oppressione duratura che giunge ben oltre la metà del XX secolo, come testimoniano i pogrom contro gli ebrei avvenuti – solo per citarne alcuni – a Tripoli nel novembre 1945 e nel giugno 1967, a Bagdad nel 1941 (il cosiddetto *Farhud*), ad Aleppo nel 1948 e, prima ancora, con l'incendio della Grande sinagoga.

Docente all'Università di Tunisi nel 1967, il filosofo Michel Foucault raccontava da testimone oculare la micidiale miscela di razzismo e fanatico nazionalismo che infiammava le folle arabe. Queste, in preda a un rancore che covava da mesi, in attesa solo di una scintilla per esplodere, debitamente aizzate, si avventarono contro il quartiere ebraico di Tunisi razziando negozi, bruciando sinagoghe. Un pogrom pianificato e organizzato, con tanto di liste di ebrei e indirizzi di case, uffici, negozi. A seguito di tali fatti, mezzo governo tunisino venne destituito, ma le angherie continuarono impunte fino all'agosto del 1967.

In un quadro tetro che andremo ad analizzare e documentare, come è stato possibile che si facesse largo l'idea illusoria di una «coesistenza felice» o la nozione ancor più stupefacente di «tolleranza islamica»? Com'è possibile che il violento anti giudaismo che con varie gradazioni si consumò in terra d'Islam possa essere stato rimosso, dimenticato dalla storiografia ed «edulcorato» persino dallo *storytelling* di alcuni tra gli stessi ebrei? Corvè, soprusi, regimi fiscali aggravati, violenze e umiliazioni: come dimostrano quintali

di documenti, decreti, cronache e leggi, gli ebrei del Nord Africa e, in misura minore, quelli del Medioriente vissero in uno stato di semi abiezione fino al XX secolo, immersi in un'atmosfera intrisa di antiggiudaismo permanente e capillare, in un tessuto sociale arabo maltrattante, che per lo più li disprezzava, li vessava, li rigettava.

La verità è che la storia degli ebrei in terra d'Islam è intessuta di omissioni, di rimozioni, di pregiudizi così profondamente ancorati nel *modus pensandi* del «mondo arabo», da non essere più neppure percepiti come tali, ancora oggi.

2. *Un passo indietro*

Le relazioni tra arabi ed ebrei sono state storicamente «inquinare» da rapporti di potere e soprattutto da elementi pregiudiziali – ideologici, religiosi, economici – che spesso ne hanno compromesso il vissuto e la reciproca percezione.

Non è banale chiarire, innanzitutto, che il rapporto tra mondo arabo-islamico e mondo ebraico è antico più di un millennio; non sbuca dal nulla né nasce nel XX secolo, ma viene da ben più lontano, addirittura dal Corano e dalla predicazione di Maometto: dall'episodio della vittoria di Maometto sugli ebrei ad Al Khaybar, citato nel Corano. Il Profeta cambia atteggiamento verso gli ebrei in un momento preciso della sua vicenda spirituale, come evidenziato dalla diversità di tono usato nei loro confronti tra le Sure de La Mecca e le Sure di Medina.

Da tempi immemorabili, la relazione reciproca tra i due gruppi si costruisce e si cristallizza intorno a un rapporto di potere che ha nel paradigma dominatore-dominato la sua chiave di lettura, e negli statuti della *Dhimma* e del *Millet* il suo fondamento giuridico e teologico, essendo questi statuti desunti in parte anche dal Corano. Una relazione a volte feconda e scambievolmente ricca, altre volte persecutoria e abusante che, attraverso le epoche storiche, è giunta fino a noi: da El Andalus all'Impero ottomano, dal

colonialismo occidentale in terra d'Islam alle autodeterminazioni nazionali dei paesi arabi, fino alla nascita dello Stato d'Israele.

L'odierna presenza islamica in Europa aggiunge un ulteriore elemento di trasformazione: il confronto faccia-a-faccia con il mondo ebraico occidentale acquisisce infatti coloriture e risvolti completamente inediti, specie in Francia, Inghilterra e Germania, dove è più numerosa e massiccia la presenza musulmana. La giudeofobia dei paesi islamici è stata trasportata in valigia, con l'immigrazione magrebina, araba e musulmana a Parigi, Londra e Colonia. Il suo corredo mentale è stato duplicato in Europa, reinnestando l'antisemitismo di un mondo arabo che ignorava le vicissitudini della Seconda guerra mondiale e non era per nulla coinvolto nelle vicende della Shoah.

Che fare, quindi, oggi davanti al fiorire di luoghi comuni, pregiudizi, falsi storici, dicerie, fandonie, propaganda, stereotipi, notizie senza fondamento che «passano» nel *mainstream*? Come rispondere a convinzioni campate per aria e fatte proprie dalla gente comune o dal discorso pubblico; mezze verità che si tramutano in balle intere o in incontrovertibili assiomi? Parole e idee a vanvera, espresse da chi, per ignoranza e pressapochismo, trascura di informarsi o documentarsi su fonti certificate e attendibili. Tanto più pericolose in tempi di *fake news* e post-verità.

Come difendersi?

Vediamo quali sono i luoghi comuni più diffusi e le argomentazioni che ne evidenziano l'erroneità.

3. Domande e risposte

a) È vero che gli arabi, per secoli, attuarono una politica di benevolenza e accoglienza verso ebrei, cristiani e non-musulmani che risiedevano nelle loro terre?

Non è così. Si riscontrano luci e ombre persino sull'antico periodo andaluso, detto *El Andalus* (711-1492 e.v.),

percepito come l'età dell'oro della tolleranza araba e della convivenza. Anche la Spagna dei califfati, considerata la civiltà più avanzata del suo tempo, conobbe tristi conversioni forzate, vessazioni, soprusi che vengono riportati da molteplici fonti: non solo dalle cronache di viaggio, redatte da visitatori cristiani ed ebrei, ma anche, ad esempio, da un filosofo come Maimonide³ che esprime, nella celebre *Lettera allo Yemen*, una condanna inappellabile del comportamento pubblico e persecutorio delle autorità islamiche a scapito degli ebrei.

Vale la pena qui sottolineare come due ricostruzioni storiche si fronteggino circa i complessi, difficili e spesso ambigui rapporti tra ebrei e musulmani. Da un lato viene mitizzata la coesistenza andaluso-medievale dell'epoca dei califfi, tra arabi, ebrei e cristiani, contribuendo a costruire una narrazione che stempera tutte le criticità e ambivalenze che strutturarono quei rapporti. Dall'altro esiste una ricostruzione storica alternativa, una *historia lacrimosa* che riduce il rapporto tra ebraismo e Islam a totale incomprendimento, abusi, vessazioni, conversioni forzate, sia verso gli ebrei, sia nei confronti dei cristiani.

Rispetto a queste due posizioni antitetiche, va comunque sempre ricordato che, malgrado i rapporti molto conflittuali, questo non impedì a ebrei e musulmani di condividere per tredici secoli «una vita comune»: ma ogni oppressione non presuppone forse una vita comune? Anche in un contesto di precarietà, di sottomissione e di insicurezza, la storia degli uomini è fatta di prossimità, di contiguità spazio-temporale, persino a volte di amicizia, come sottolinea lo storico Bensoussan. È accaduto ieri, accade oggi. Il dato

³ Mosè Maimonide (Cordova 1135 - Il Cairo 1204) è noto in ambito ebraico con l'abbreviazione *Rambam* – sigla di Rabbi Mosheh ben (figlio di) Maimon –. Fu filosofo, medico alla corte del sultano e giurista ebreo. Il suo pensiero rappresenta il più alto livello speculativo raggiunto dall'ebraismo medievale. Tra le sue opere più importanti vi sono il *Mishné Torà*, codice di halakhà (giurisprudenza ebraica), e *La Guida dei perplessi*, opera filosofica in cui cerca di coniugare il pensiero greco, in particolar modo di Aristotele, con la Torà e il Talmud.

amicale ed estemporaneo di certune relazioni interpersonali non è, tuttavia, sufficiente per fondare una storiografia, né per tratteggiare un quadro generale.

b) Si sente spesso dire che la vita degli ebrei in terra d'Islam, specie nel Medioevo e nel Rinascimento, sia stata un'età dell'oro, un Eldorado, e che il mondo islamico fosse ben più aperto e tollerante se paragonato al mondo cristiano. Gli ebrei non hanno forse vissuto bene accanto agli arabi per più di un millennio, contrariamente a quanto avveniva nell'Europa delle Crociate, dell'Inquisizione, dei ghetti e della Controriforma?

È indubbio che la minoranza ebraica in terra d'Europa conobbe per secoli un destino prima poco felice, poi dolentissimo e funesto, molto più che in Medioriente, Nord Africa e Spagna dei califfi. Ciononostante, la cosiddetta «convivenza felice» delle minoranze ebraica e cristiana in terra araba è in gran parte un mito occidentale, una leggenda, un «vagheggiare» orientalista ed esotizzante di gran parte del mondo artistico e intellettuale dell'Ottocento europeo.

È necessaria una precisazione: malgrado il continuo e virulento antiebraismo islamico, con le sue razzie, umiliazioni, conversioni forzate, saccheggi di *mellah*, rapimenti di bambini e fanciulle, e seppure solo a tratti e in certe aree, ci furono innegabilmente momenti di dialogo, sinergia e coesistenza pacifica insperati; specie se paragonati a quanto accadeva nell'Europa cristiana coeva, medievale e moderna. Tuttavia, in fatto di «convivenza», non sempre le vicende storiche e politiche seguono una traiettoria lineare e sovente dipendono dalle diverse politiche condotte nei confronti delle minoranze. Il rigore di tali politiche variava sensibilmente a seconda delle dinastie e dei vari califfi nella Spagna medievale: dagli Omayyadi indulgenti agli Abassidi rigoristi e repressivi, per proseguire con gli Almohadi e gli Almoravidi, intolleranti, espulsivi e crudeli, e concludere con i vari sultani ottomani che si

sono succeduti fino al crollo definitivo dell'impero turco nel 1922.

Per meglio orientarsi, non va dimenticato che, per tutto l'Alto Medioevo e gran parte del Basso, fu l'arabo, ben più del latino, la lingua franca del Mediterraneo che deteneva la leadership culturale del tempo (come accade oggi per l'inglese e ieri per il francese); anche la stragrande maggioranza degli ebrei parlava l'arabo. Fu in arabo che furono tradotte, dal greco e dal siriano, le opere di medicina e scienza del mondo antico, giungendo così fino a noi; attraverso quella lingua vennero a loro volta tradotte in latino medievale e fecondarono il pensiero, la filosofia, la scienza medica dell'Europa cristiana. Autori di quelle traduzioni furono, in gran parte, proprio ebrei di cultura araba, malgrado i divieti ufficiali per i non-musulmani di imparare l'arabo scritto e letto. Del resto, gli ebrei vivevano da secoli nelle terre che poi avrebbero costituito l'impero arabo, tra l'VIII e il XVI secolo, e vi risiedevano ben prima di Maometto.

È significativo il fatto che un grande filosofo come Saadia Gaon (882-942 e.v.) avesse sentito il bisogno di tradurre in arabo, per la prima volta nella storia, la *Torà*, la *Bibbia* ebraica, *ad usum* di quegli ebrei che, vivendo nelle aree della mezzaluna fertile da secoli, parlavano l'arabo, ma avevano dimenticato l'ebraico.⁴ A differenza del latino medievale, che fu soltanto una lingua teologica, l'arabo fu contemporaneamente lingua sacra e lingua secolare, idioma letterario, medico, scientifico, teologico e della strada.

Di fatto, durante tutta l'epoca medievale, nella Spagna araba dei califfi (Omayyadi, Abbassidi, Fatimidi, Almoravidi, Almoravidi...), gli ebrei rappresentarono per secoli la *cerniera culturale e commerciale* tra Islam e Cristianità, spesso malvisti e mal tollerati sia dagli uni sia dagli altri, proprio in virtù del potere e della ricchezza che questo ruolo di mediazione conferiva loro.

⁴ Questa traduzione prese il nome di *Tafsir*.

c) *A quando risalgono i primi rapporti tra arabi ed ebrei? Come si è declinata per secoli la sovranità islamica sugli «infedeli»? Che cosa sono la Dhimma o Millet, ossia gli statuti di protezione? Ma protetti perché? Da chi e da che cosa?*

Partiamo dall'inizio. Secondo lo stesso Corano, è nel 628 che le armate del profeta Maometto circondano l'oasi ebraica di Khaybar, dove avevano trovato rifugio gli ebrei espulsi dalla città di Medina, ossia i tre gruppi ebraici di Banu Qurayza, Banu Nadir, Banu Qainuqa. Dopo circa un mese di assedio e di strenua resistenza, le tre tribù ebraiche, sconfitte, si arrendono. Viene lasciata loro salva la vita. La vittoria del profeta a Khaybar diviene così, in breve tempo, il paradigma su cui modellare i rapporti tra lo stato musulmano trionfante che si sarebbe costituito di lì a poco e le popolazioni sconfitte non-musulmane. A Khaybar, Maometto concesse agli ebrei la vita e rispettò le istanze religiose della popolazione sottomessa, ma in cambio della «protezione» (e anche per finanziare le imprese guerresche successive) chiese un tributo del cinquanta per cento dei guadagni di ciascuno. Da quel momento in poi, i non-musulmani sarebbero stati «protetti» in cambio di denaro,⁵ ed è a partire da qui che inizia a configurarsi quello che in futuro sarebbe diventato lo statuto giuridico-religioso della *Dhimma*.

Uno statuto ambiguo. Perché?

Secondo un'opinione diffusa, l'Islam accorderebbe a ebrei, cristiani, zoroastriani ecc. una grande tolleranza, pur imponendo loro uno status di inferiorità: ovvero una sottomissione politica incondizionata, nonché l'obbligo di riconoscere la superiorità della fede islamica. Solo a queste condizioni potranno godere del libero esercizio del proprio culto. Questo, in estrema sintesi, sarà il contenuto della *Dhimma* (in arabo «patto», «protezione»).⁶

⁵ Cfr., nel presente volume, il saggio di David Bidussa. pp. 127-153.

⁶ Vittorio Robiati Bendaud, *La stella e la Mezzaluna*, Guerini e Associati, Milano 2018.

Come si declina questa sottomissione? Quali sono i passaggi e le implicazioni sociologiche? Innanzitutto, con l'istituto del *sistema-Dhimma*, ossia con un insieme di norme invasive e degradanti, implicanti pratiche di umiliazione pubblica (per esempio, una tra le tante, in uso in Marocco, lo schiaffo simbolico dato all'ebreo che si recava a pagare le imposte). Un'altra modalità è il pagamento della *gyza* o testatico, cioè la tassa sulla persona simbolo di sottomissione, subalternità e accettazione della sovranità islamica. L'idea era che l'inferiorità del *dhimmi* dovesse essere palese, esibita e che il suo status dovesse rimanere precario, instabile, permeato di paura e insicurezza.

Così spiega Vittorio Robiati Bendaud:

Nonostante il Corano proibisca chiaramente la conversione forzata, infinite volte questa tragedia ha continuato a reiterarsi. Una delle persecuzioni più crudeli si verificò sotto il dominio degli Almohadi che, in Marocco, con Mohammed Ibn Tumart (1130 e.v.), aspiravano a restaurare la purezza della fede islamica ricorrendo all'uso della violenza.⁷

Una furia omicida e fanatica si abbatte sulle comunità ebraiche andaluse e del Maghreb dominato dagli Almohadi, durante il XII secolo, arrivando fino in Libia a Misurata, a Djerba in Tunisia, a Tripoli, con la sua scia di ferocia, conversioni forzate e pesanti abusi da parte di governanti e popolazione civile. Nell'anno 1198 e.v., il filosofo e medico di Cordova, Mosè Maimonide, testimonia di queste persecuzioni, nella *Lettera allo Yemen*:

[...] i musulmani ci hanno perseguitato crudelmente e emettono normative discriminatorie e venefiche contro di noi [...]. Ecco, mai un popolo ci ha molestato, degradato, annichilito e vilipeso come questo [...] siamo divenuti avvezzi a essere vittime di menzogne e a soffrire in silenzio. Nonostante ciò non sfuggiamo a questo incessante maltrattamento, che ci schiaccia nell'abisso.

⁷ Ivi.

La *Lettera allo Yemen* è un testo fondamentale per capire come il periodo andaluso, la cosiddetta «età dell'oro» della convivenza, non fu in realtà quell'epoca di aurea tolleranza tanto celebrata dalla storiografia, malgrado le innegabili fasi e le parentesi di cooperazione sinergica e addirittura osmotica che comunque ci furono, anche se a macchia di leopardo e per brevi periodi.

È sempre utile non dimenticare la complessità dei rapporti secolari tra i due gruppi religiosi, le ampie zone grigie, le tante sfaccettature di un rapporto intenso, ma anche sofferto, proprio a causa della sudditanza degli ebrei verso gli arabi e della ripugnanza conclamata che questi ultimi provavano verso i figli d'Israele. Relazioni ambivalenti, quindi, governate da una gerarchia sociale e da rapporti di forza che mai fu possibile mettere in discussione. Così, nel Mediterraneo ebraico dominato dall'Islam, vediamo emergere un mosaico di dialetti e lingue, espressione di realtà dense e ricchissime, coronate di grandezza e splendore, ma anche sfigurate da povertà, miseria, *dhimma*, fanatismo e odio.

Va inoltre sottolineato che, pur tra mille rovesci, patimenti, umiliazioni e difficoltà, in certi periodi, sono esistite culture e civiltà *giudeo-arabe* o *islamo-giudaiche*, fiorite in certe aree e a seconda dei califfi e dei regnanti che si sono susseguiti nei secoli (Omayyadi, Abbassidi, Fatimidi, Almohadi, Almoravidi, financo nell'Impero ottomano). I contatti tra ebraismo e Islam, oltre che negli ambiti della teologia razionale medievale (il cosiddetto *Kalam*), della giurisprudenza e della scienza medica, furono innumerevoli e intensi, tanto più che – come già detto – la lingua franca della cultura del Mediterraneo alto medievale fu appunto l'arabo.

È dalle traduzioni dall'antico siriano all'arabo, per mano di traduttori ebrei, che le opere mediche arrivarono in Occidente, gettando le basi della scienza farmacologica e medica arabo-islamica. Degno di nota è, ad esempio, Hisdai Ibn Shaprut, medico ebreo del califfo omayyade Abd al Rahman III (912-961 e.v.), che tradusse dal greco all'arabo parte dell'opera farmaceutica e botanica di Di-

scoride, la più importante dell'antichità in questo ambito del sapere. Lo stesso si può dire per la poesia, la mistica, la filosofia, con scambi fecondi e vicendevoli durati secoli, seppur consumati sotto l'ombrello giuridico della *Dhimma*, della sottomissione e del pagamento della *gyza* o testatico. Inoltre, arrivati in Spagna sotto il dominio Omayyade tra il IX e X secolo, nel Califfato di Cordova, i mercanti ebrei presto diventarono il tessuto connettivo, il ponte commerciale e culturale, tra i domini dell'Islam e la Cristianità.

d) Dopo la cacciata da Sefarad, dalla Spagna, nel 1492, gli ebrei si rifugiarono in gran parte nei vasti territori dell'Impero ottomano, a Istanbul e a Salonicco: fu segno di un'accoglienza altrimenti impensabile in terra cristiana?

Sì, è andata proprio così. Il sultano ottomano del tempo, Bayazid II (1481-1512), accolse a braccia aperte gli ebrei in fuga da Spagna e Portogallo e, successivamente, dal Sud Italia sotto dominazione spagnola. Anche questo capitolo resta, tuttavia, intessuto di ambivalenze e improntato a un «doppio registro»: proprio nel 1492, infatti, un autorevole giurista e teologo islamico, Abd al Karim al Maghili, stava sviluppando in maniera più estesa e organica il *sistema-Dhimma*, imprimendogli una intransigenza e una crudeltà nuove. Incitò la popolazione a distruggere le sinagoghe e addolcì le pene per chi commetteva uccisione di ebrei. Così scriveva nel suo *Trattato*:

In nome di Allah di cui imploro l'assistenza, io dichiaro lecito il sangue degli ebrei, dei loro bambini e delle loro donne [...]. Parimenti è lecito confiscare i loro beni, dato che alcuna vera protezione è loro dovuta. La protezione loro accordata dalla *Shaaria* è vincolata dunque unicamente dal pagamento della *gyza* versato dalla loro stessa mano e in stato di umiliazione.

Di fatto, nel 1535, Costantinopoli contava già la presenza di quarantamila ebrei, il dieci per cento della popola-

zione cittadina, mentre a Salonicco gli ebrei giunti da Spagna e Portogallo raggiungevano le ventimila anime, ovvero la metà della popolazione. Tollerati sudditi del sultano e considerati parte integrante della società, benché sottoposti al sistema di protezione della *dhimmitudine*, sotto Solimano il Magnifico, gli ebrei trovarono un rifugio e un lenimento a sofferenze e peregrinazioni, contribuendo ad arricchire il mondo ottomano di competenze mediche, scientifiche, commerciali, giuridiche, diplomatiche, immettendo una capacità imprenditoriale e un cosmopolitismo linguistico fino ad allora sconosciuto. Senza contare la rete di espatriati ormai disseminata per tutto il Mediterraneo e che contribuì a far decollare i commerci all'interno dell'impero. Medici, farmacisti, consiglieri, stampatori, banchieri, commercianti, dragomanni: questi i mestieri degli ebrei presso la Sublime Porta.

«Fu in questo contesto prospero e accogliente» – scrive Bendaud – «che iniziò a elaborarsi il *Millet*, un sistema giuridico-religioso ottomano che altro non era che una forma più evoluta e raffinata dell'istituto arabo-islamico della *Dhimma*. Il *Millet* regolamentava a livello giuridico i rapporti tra l'Islam ottomano e le tre *nazioni* presenti sul territorio imperiale: gli armeni, i greci, gli ebrei. Per esempio, nessuno di loro, nei tribunali, poteva testimoniare contro i musulmani e se un ebreo o un cristiano uccidevano un musulmano la pena era infinitamente maggiore che se non fosse accaduto il contrario».⁸

e) È opinione diffusa che la cosiddetta «tolleranza islamica» sia stata smarrita, dopo millenni, per colpa del colonialismo europeo: sarebbero stati gli abusi, lo sfruttamento e le malefatte del colonialismo occidentale ad averne generato la fine. Si sente spesso ripetere che l'antigiudaismo arabo «non è mai esistito», che è un fenomeno generato appunto dal colonialismo.

⁸ Ivi.

Non è così. Si tratta di un luogo comune, di un falso mito facilmente smontabile ricorrendo ai documenti storici e agli studi condotti finora. L'antigiudaismo arabo è un fenomeno antico, che risale alla *Dhimma*: la legislazione riguardante le popolazioni non musulmane risiedenti in terra d'Islam, che prevedeva il pagamento di una tassa, la *gyza*, in cambio della protezione delle autorità governative. Protezione da che cosa? Da violenza, abusi, saccheggi e ruberie da parte delle autorità e della popolazione, che periodicamente avvenivano nei confronti dei non-musulmani, ivi comprese le conversioni forzate.

Parlando inoltre di colonialismo, va ricordato che la data ufficiale con cui inizia l'epoca delle colonie europee nelle terre d'Islam è il 1798, con Napoleone Bonaparte che sbarca in Egitto e dà il via alla razzia degli obelischi dei faraoni, da parte di Jean-Francois Champollion, l'archeologo-egittologo al seguito delle truppe francesi.

Con l'arrivo degli europei in Nord Africa e Medio-riente, i rapporti di forza tra i vari gruppi cambiano radicalmente. Gli ideali dell'Illuminismo contribuiscono a emancipare le minoranze oppresse, concedendo libertà, uguaglianza, diritti fino ad allora impensabili. Perciò il colonialismo sarà vissuto in modo diametralmente opposto da ebrei e arabi. L'arrivo degli europei e l'esportazione degli ideali dei Lumi coincise, per gli ebrei, con l'*emancipazione* mentre, per gli arabi, si trattò di un *tradimento*, di un'umiliazione incancellabile, di un evento foriero di frustrazione, rancore, volontà di *revanche* che durano fino ad oggi. Per gli ebrei, l'arrivo di francesi e inglesi segnò la fine di un destino di abiezione, la possibilità finalmente di un libero accesso agli studi, l'alfabetizzazione, la parità di diritti, il non essere più sudditi di serie C, tassati, vessati, testa e profilo basso. Dagli arabi fu vissuta invece come una *pugnalata*, un'onta, una vergogna. Il risentimento verso i nuovi colonizzatori si incanalò verso gli ebrei, gli schiavi, i poveracci di ieri, quelli che da millenni era legittimo prendere a calci e sassaiole.

Per decenni, il mondo arabo sgomento si è chiesto come fosse stato possibile che l'umiliato, l'*inferiore* di ieri

potesse diventare *l'uguale* di oggi. Com'era potuto accadere che coloro che per secoli erano stati schiaffeggiati sulla pubblica piazza, il comodo capro espiatorio domestico e pronto all'uso su cui dirottare ogni scontento sociale, diventasse improvvisamente libero, equiparato a un musulmano? Impossibile, inaccettabile.

In definitiva, fu proprio la vicenda storica dell'emancipazione e della modernità diffusasi con gli ideali dei Lumi a esacerbare ed eccitare il risentimento arabo verso gli ebrei.

L'equilibrio secolare del rapporto dominatore-dominato veniva infranto dal *Codice Napoleone*, da una moderna Costituzione e dai *Diritti dell'uomo*. La *sottomissione* non era più consentita, almeno per il Codice civile. Tutto questo era difficile da accettare sul piano teorico, figuriamoci su quello della rivalità sociale e dei rapporti interpersonali.

Come per le correnti sotterranee di un fiume carsico, il rancore innescato in quei tempi non così lontani ha nutrito fino a oggi un'animosità altrimenti inspiegabile. Per questo il sionismo e il conflitto in Palestina⁹ non costituiscono la causa ma solo un acceleratore delle tensioni, un *catalizzatore*, se non un alibi per qualcosa che arriva da molto più lontano.

f) Si afferma che l'Islam, a differenza del cristianesimo, non abbia sviluppato la cosiddetta «Teologia della sostituzione» né un anti giudaismo teologico.

Sì, è così. L'Islam non ha mai formulato l'infame accusa di «deicidio» verso gli ebrei:¹⁰ l'accusa, cioè di aver ucciso Gesù di Nazareth che tanti lutti ha portato al mondo ebraico. L'Islam, inoltre, non ha mai postulato che al *Falso*

⁹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Claudio Vercelli, pp. 195-215.

¹⁰ Cfr., nel presente volume, il saggio di Daniele Garrone, pp. 91-113.

Israel degli ebrei si fosse sostituito il *Verus Israel* dell'Islam. Tuttavia, a livello teologico, sono numerosi gli elementi di tradizione ebraica poi conflitti nell'Islam, la figura di Mosè è molto presente nel Corano e sembra che lo stesso Maometto si sia ispirato al suo modello di leadership. Inoltre, essendo Abramo il patriarca comune ai tre monoteismi, nel racconto biblico del sacrificio di Isacco, l'Islam sostituisce la figura di Isacco con quella di Ismaele; è Ismaele a salire sul Monte Morià per venire sacrificato dal pugnale del padre Abramo. Di Isacco non c'è più traccia. Sebbene quindi l'Islam non sia mai arrivato a formulare contro gli ebrei l'accusa di deicidio (come ha fatto il cristianesimo), tuttavia interpreta se stesso come la forma più compiuta e definitiva tra i tre monoteismi: considerandosi come il più giovane e ultimo in data tra le tre grandi religioni rivelate, ritiene di essere il più evoluto e vigoroso.

Il Corano ripercorre e si appropria – modificandone il racconto – di molti episodi della storia biblica ebraica: oltre alla già menzionata centralità della figura di Mosè, ben presenti sono gli episodi della schiavitù in Egitto, il passaggio del Mar Rosso, il peregrinare per quarant'anni nel deserto, l'entrata nella Terra Promessa ecc. Il testo coranico mette in rilievo una lettura dai tratti negativi: increduli e ribelli, «gente dalla dura cervice», i figli d'Israele perdono la loro dignità e grandezza religiosa, diventando persecutori di profeti, trasgressori delle norme dello Shabbat e della Legge della Torà, custodi di Scritture che non capiscono, non osservano e di cui snaturano il senso. In quest'ottica gli ebrei appaiono quindi *obsoleti*, «perversi, ipocriti, maledetti da Dio», incapaci e *ribelli* rispetto al dettato religioso della Torà, in quanto non più degni, da *sottomettere*, pena l'espulsione dai domini dell'Islam.

g) *Quando le accuse tipiche del mondo cristiano (omicidio rituale, avvelenamento dei pozzi, usura...) iniziarono a penetrare nei domini dell'Islam che per secoli non aveva conosciuto queste accuse? Insomma, quando e in che modo si è prodotto l'uso dell'armamentario teologico-politico an-*

*tiebraico di matrice cristiana anche da parte delle istituzioni religiose e politiche islamiche? Emblematico in questo senso è l'Affare di Damasco.*¹¹

È accaduto con l'inizio del periodo delle colonie, ossia durante l'Ottocento, quando francesi e inglesi hanno attuato politiche di penetrazione commerciale, culturale, politica e militare nelle aree dominate dall'Islam, per spartirsi le spoglie agonizzanti dell'impero turco in disfacimento. A quel punto, la contaminazione del vecchio arsenale cristiano contro gli ebrei si è innestata, nel giro di un secolo, sulla *forma mentis* musulmana: un passaggio di mano avvenuto con i funzionari, gli operatori di commercio, i burocrati inglesi e francesi arrivati là.

Come abbiamo già sottolineato, leggendo libri di storia e di filosofia, spesso si magnificano gli splendori della perduta sintesi ebraico-islamica dei regni andalusi, dei mitici Califfati o del Nord Africa di Saladino, come se si trattasse di una fase storica priva di ombre; oppure si decanta la grande, secolare, ubiqua tolleranza islamica nei riguardi di ebrei e cristiani che sarebbe andata smarrita per colpa del colonialismo europeo. Sono pochissime le pubblicazioni non specialistiche, i libri di testo scolastici che riportano qualcuna delle infinite cronache trascritte da viaggiatori ebrei e cristiani, sullo strazio dell'asservimento, sulle umiliazioni pubbliche, sui soprusi patiti dalle minoranze in terra d'Islam, per secoli. Sebbene sia innegabile che in alcune aree e periodi ci furono momenti di sinergia e coesistenza impensabili altrove, tuttavia si trattò, nel suo complesso, di una storia solo a tratti felice e per lo più dolentissima e funesta.

Abbiamo già detto che, da un punto di vista teologico, l'Islam non arrivò mai a formulare l'accusa di deicidio:¹² tra le accuse, la peggiore e la più infamante, che tante mor-

¹¹ Si trattò del sospetto omicidio rituale del frate francescano Tommaso da Calangianus e del suo assistente Ibrahim Amarath, in seguito al quale furono arrestati sette ebrei di Damasco, torturati fino alla morte (1840).

¹² Cfr., nel presente volume, il saggio di Daniele Garrone, pp. 91-113.

ti per mano cristiana procurò al mondo ebraico. Solo con il Concilio Vaticano II, il mondo cattolico ha veramente abrogato l'odio antiebraico, cancellando l'accusa agli ebrei di essere «colpevoli di aver assassinato il proprio stesso Dio» e per questo «condannati all'erranza e alla persecuzione». Solo con Papa Giovanni è stata emendata l'accusa di essere dei «ribelli contro Dio», ebrei associati ai demoni. Nessun «Concilio Vaticano II» sembra invece essere oggi all'orizzonte nel mondo islamico. Per questo, le antiche accuse cristiane rivivono nella visione dell'Islam odierno: ebrei associati ai *djinn*, ai «demoni», *mutatis mutandis*, oggi come ieri.

b) Si sente spesso dire che lo Stato d'Israele sia nato a causa del senso di colpa europeo per la Shoah. L'idea è che Israele sia sorto «sulla pelle degli arabi», i quali si sono così ritrovati a dover pagare un conto che non era il loro, visto che con la Shoah non c'entravano nulla. L'Occidente, per «lavare» il proprio senso di colpa, avrebbe concesso la Palestina agli ebrei, dando così qualcosa che non spettava loro. Da qui l'idea che quella israeliana sia una usurpazione.

La giusta domanda è un'altra: perché il mondo arabo si svuota dei suoi ebrei nel corso di appena una generazione (1945-1970), dopo millenni di presenza ebraica in terra d'Islam?

Non si tratta forse di un naufragio iniziato ben prima del sionismo e di cui il sionismo non ha colpa? Un naufragio originatosi con un *gap* culturale e sociale, quando gli ebrei si alfabetizzarono e si occidentalizzarono, grazie all'arrivo dei francesi e degli inglesi. Non è stato allora che le società ebraiche si sono trovate a scavare un fossato incolmabile tra sé e le società arabe?

L'odio per gli ebrei (e per Israele) viene da lontano, non nasce con il 1948. Quello che vediamo oggi è l'eco, anzi il rimbombo, di un odio antico e mai sopito, che ha solo cambiato vestito. È quello stesso risentimento che fa scattare oggi un bizzarro e inaccettabile cortocircuito sim-

bolico per il quale la vittima diventa carnefice, il maltrattato diventa maltrattante.¹³

A questo si aggiunge il ribaltamento di paradigma, l'inversione di rotta di un destino storico, la fine di rapporti di forza secolari nella dialettica servo-padrone: ma come, lo schiavo, il paria di ieri, oggi osa ribellarsi? Giunge persino a pretendere un suo Stato indipendente? Vuole l'autodeterminazione?

C'è inoltre un altro importante aspetto che spiega l'impossibilità di una narrazione più equa e distaccata da parte araba. Il problema della restituzione dei beni. La difficoltà ad ammettere le proprie colpe ha come origine la questione degli espropri e della eventuale restituzione dei beni mobili e immobili sottratti agli ebrei all'indomani del loro abbandono delle terre ancestrali. Nessuno oggi vuole correre il rischio di restituire ciò che per decenni ha considerato proprio, seppure acquisito con una razzia o requisizione. Nessuno vuole rivedere i nipoti di coloro che furono quei vicini di casa a cui è stato sottratto il campo, la casa, il negozio.

Le domande a questo punto si intrecciano e si rincorrono. Perché sui giornali e sui media nessuno racconta di quel milione di ebrei profughi, scacciati e spogliati dei propri beni, espropriati di case, commerci, terre, dal Marocco alla Libia, dall'Algeria all'Egitto, dall'Iraq alla Siria, durante il XX secolo? Perché per loro la «legge del ritorno» non vale, mentre invece dovrebbe valere per i palestinesi che abbandonarono per spirito di protesta (e orgoglio ferito) le loro terre, all'indomani della proclamazione dello Stato d'Israele?

4. Gli effetti del colonialismo sul mondo arabo

Ufficialmente, la data di inizio del colonialismo occidentale nei territori musulmani è il 1798 e coincide con

¹³ Cfr., nel presente volume, il saggio di Claudio Vercelli, pp. 195-213.

l'arrivo di Napoleone Bonaparte in Egitto. Qui inizia la penetrazione fisica delle potenze europee in seno al mondo islamico e la loro *interferenza* più o meno invasiva o rapace. Dopo secoli di alienazione e sottomissione alla *Dhimma* o al *Millet*, non c'è da stupirsi se, a metà del XIX secolo, molti ebrei e cristiani d'Oriente iniziarono a simpatizzare per le potenze coloniali. E così, quella che dagli uni (ebrei e cristiani) fu vissuta come una *liberazione*, fu avvertita dagli altri (i musulmani) come un terribile *tradimento*, aggravato dal fatto che per la prima volta nel corso della sua storia, nella sua stessa terra, all'Islam veniva imposto che il non-musulmano fosse considerato uguale al musulmano.

Ma «come è potuto accadere?», si sono chieste generazioni di arabi increduli. Gli schiavi e i paria di ieri adesso *potevano* essere considerati *davvero alla pari* di un musulmano? Come potevano i sottomessi e gli infedeli, su cui per secoli si erano potuti riversare le tensioni e il livore sociale, circolare impunemente e senza pagare dazio? Di fatto, gli umiliati e offesi di sempre erano diventati, grazie alle potenze coloniali e all'Illuminismo – con i suoi principi di *Libertè, Egalitè, Fraternitè* –, uguali e con pari diritti.

Il risentimento islamico crebbe con il crescere della sfera d'influenza dei poteri inglese, francese e russo e con la conseguente emancipazione dalla *Dhimma*: così, la nuova condizione di ebrei e cristiani venne percepita vieppiù dai musulmani come *intollerabile protervia*, per usare un'espressione ricorrente. Come se non bastasse, a rendere il tutto inaccettabile e persino offensivo, era il fatto che sovente i nuovi occupanti stranieri affidassero proprio a cristiani ed ebrei ruoli di leadership e di comando sugli stessi musulmani nell'amministrazione e nella burocrazia. La qual cosa, sul piano simbolico e sociale veniva vissuta come ingiuriosa, una *diminutio*, un rovesciamento dell'assetto gerarchico della società.

In Algeria, ad esempio, a partire dal 1870, con l'estensione a tutti della cittadinanza francese grazie al Decreto Cremieux, gli ebrei vennero sollevati dopo secoli dal giogo della *dhimmitudine*. Ciononostante continuarono a verificarsi episodi di violenza, in particolare nel 1890, ricordato

come un *annus horribilis*, durante il quale l'intera comunità ebraica di Tuggurt, una grande oasi nel deserto, fu convertita con violenza all'Islam e molte sinagoghe nelle città limitrofe vennero distrutte.

Malgrado qualche reale tentativo di riforme (*Tanzimat*), avviate dall'amministrazione ottomana per alleviare la condizione dei non-musulmani sul vasto territorio di un impero ormai in disfacimento, anche in Marocco le cose non migliorarono né fu recepito lo spirito delle riforme. Dopo il terribile eccidio di Gibilterra nel 1860, anche gli ebrei di Tetuan emigrarono in massa. Nel 1884, il viaggiatore francese Charles de Foucauld annotava sulle sue *Cronache* che, nella regione di Mogador, il censimento degli ebrei avveniva con un metodo di conteggio usato per i capi di bestiame, considerandoli cioè metà di un essere umano. Riportava inoltre che nella città di Fez, sempre nel 1884, veniva reintrodotta un vecchio editto, ossia l'ingiunzione per gli ebrei di camminare a piedi nudi nella parte islamica della città.

L'obbligo di esercitare mestieri degradanti come la pulitura dei gabinetti e degli *hammam* (senza poterne usufruire), la pratica di sottrarre gli orfani ebrei a nonni o zii per islamizzarli a forza, erano pratiche diffuse in molti paesi dell'Impero ottomano e soprattutto nello Yemen. Ma ci furono eccezioni. I due paesi che maggiormente recepirono le riforme furono l'Egitto e l'Iraq, dove fu possibile fondare collegi rabbinici, giornali e stamperie per lettori di religione ebraica.

Non sempre tuttavia, come abbiamo già accennato, il contatto con l'Occidente cristiano e coloniale portò fortuna al mondo ebraico. Con le idee dell'Illuminismo, nel Medioriente, sbarcarono anche i tipici pregiudizi europei maturati in due millenni di anti-giudaismo cristiano: l'accusa di omicidio rituale e quella del «complotto ebraico», pregiudizi che fino ad allora mai erano comparsi in terra d'Islam. Già nei primi decenni dell'Ottocento, l'odiosa accusa del sangue iniziò a serpeggiare da Antiochia ad Aleppo, da Smirne a Il Cairo, e poi a Tripoli, a Rodi, a Costantinopoli, a Beirut.

In particolare, fu con *l'Affare di Damasco* (1840) che quel terribile pregiudizio prese piede in Medioriente. Si trattava del sospetto omicidio rituale del frate francescano Tommaso da Calangianus e del suo assistente Ibrahim Amarath, in seguito al quale furono arrestati sette ebrei di Damasco, torturati fino alla morte. Nel 1890, un arabo cristiano, Habib Faris, pubblicò un libro infame sui presunti sacrifici umani e crimini rituali attribuiti agli ebrei, a cui seguirono altri libelli che diffusero nel mondo islamico l'ossessione, di provenienza europea – russa e francese soprattutto –, circa il fantomatico «complotto ebraico».

È quindi a partire dalla fine dell'Ottocento che le calunnie più ossessive e le dicerie più infamanti iniziarono a diffondersi nella società araba, veicolate dai miasmi antisemiti e dai veleni che provenivano da un'Europa incanaglita per *l'Affare Dreyfus*.¹⁴ Si stava affacciando per la prima volta in terra d'Islam una *demonizzazione* dell'ebreo destinata ad avere conseguenze terribili, una visione che sarebbe sbocciata con i suoi «fiori del male» nella metà del XX secolo, per prosperare fino ai giorni nostri.

Con queste premesse storiche, risulta più facile capire come la nascita dello Stato d'Israele, nel 1948, abbia rappresentato per la coscienza araba qualcosa di difficilmente accettabile, vissuto in termini di una *diminutio* dell'identità araba, un elemento che mette a dura prova l'orgoglio arabo con la sua fiera autorappresentazione maturata in un millennio di storia. Queste stesse premesse ci aiutano a capire quanto il risentimento antiebraico e la giudeofobia araba abbiano in verità radici antiche e profonde nella coscienza

¹⁴ Alfred Dreyfus, ufficiale francese ed ebreo, venne ingiustamente accusato (1894) di spionaggio e tradimento per aver trasmesso ai tedeschi documenti segreti dell'esercito francese. Fu così degradato e condannato alla deportazione a vita nell'isola del Diavolo. Il colonnello George Picquart, capo dell'ufficio informazioni dello stato maggiore, provò che il documento incriminato era di calligrafia del maggiore di fanteria, Ferdinand Walsin Esterhazy, il quale venne però assolto. Il caso giudiziario si trasformò in una questione anche politica, alimentata dalla lettera aperta *J'accuse* di Émile Zola. Solo nel 1906, dopo la vittoria radicale-socialista, fu fatta giustizia, con la reintegrazione di Dreyfus e la condanna di Esterhazy.

collettiva di molti popoli islamici, nonché una genesi che risale a ben prima del 1948.

5. Come leggere il ventunesimo secolo alla luce di tutto ciò?

Il XIX e il XX secolo vedono inanellarsi una serie infinita di episodi violenti contro gli ebrei nel mondo arabo. Le cronache registrano un triste elenco di lutti e discriminazioni.

Nel 1927, in Egitto, erano già state adottate forti misure restrittive nei loro confronti. Dall'oggi al domani la legge egiziana aveva proibito agli ebrei l'accesso agli impieghi pubblici e fu ribadito l'antico divieto teologico, sancito dal Corano, di imparare (e di usare) *l'arabo scritto e letto* per un non-musulmano. Questo implicava l'impossibilità, per gli ebrei, di far parte dell'amministrazione pubblica, di accedere a insegnamenti in lingua araba e a qualsiasi ruolo o libera professione che implicasse l'uso dell'arabo scritto.

Della violenza antiebraica che imperversò in Siria dopo il 1945, fino a cancellare – con i pogrom e con la fuga – la presenza ebraica plurimillennaria, si è persa ogni traccia e memoria ufficiale: non una parola, non un accenno agli ebrei di Damasco o di Aleppo, in nessun libro di storia siriana, in nessun racconto ufficiale, in nessun discorso pubblico. Cancellare la storia e riscriverla *ad usum* politico sembra essere, ancora adesso, l'orientamento prevalente delle istituzioni culturali arabe. Dei quindicimila ebrei siriani, la maggior parte lasciò il paese in modi fortunosi e pieni di rischi, spesso abbandonando tutti gli averi. I pochi che scelsero di rimanere, divennero *ostaggio* del famigerato *Deuzième Bureau Syrien*, l'intelligence che disponeva delle loro vite e della loro incolumità come merce di scambio con prigionieri arabi catturati da Israele: una *comunità-ostaggio* fino agli anni settanta del XX secolo.

Bombe, attentati, sommosse devastarono il quartiere ebraico di Damasco nel 1948, causando la morte di decine e decine di padri di famiglia che non avevano fatto nulla. La Sinagoga Menarsha di Damasco subì un attacco bomba

nell'agosto del 1949, dove trovarono la morte dodici persone e si contarono decine di feriti.

Molti ebrei siriani espatriati a Milano, Parigi, Londra e New York raccontano ancora con sgomento una pratica atroce che, tra gli anni sessanta e settanta, imperversò nel quartiere ebraico di Damasco, una sorta di «tiro al piccione»: bande armate di fanatici, in genere giovanissimi, facevano a gara nel suonare, all'ora del pasto serale o poco dopo, i campanelli di alcune case e appartamenti degli ebrei. Chi aveva la malaugurata sorte di aprire la porta, vecchio, donna, bambino che fosse, veniva freddato con un colpo di rivoltella così, senza un motivo. Il «gioco», la bravata, stava nel dimostrare il proprio coraggio al resto del gruppo, la ferrea determinazione nel voler sopprimere il «cane ebreo», chiunque fosse colui che avesse aperto la porta: non bisognava esitare, nemmeno nel caso si fosse presentato un bambino, una bella fanciulla o un vecchio invalido; pena il pestaggio o l'eliminazione fisica del membro della banda. Il tutto in un regime di totale impunità.

Non dimentichiamoci il clima di terrore che si respirava in Siria nella seconda metà degli anni sessanta, specie all'indomani della cattura della leggendaria spia israeliana Eli Cohen (Alessandria d'Egitto, 1924 – Damasco, 1965). La nonna siriana di chi scrive, Zarife Hazan, riuscì a scappare da Aleppo durante il pogrom, mentre le fiamme si alzavano dagli edifici di numerose sinagoghe: si era nascosta tra le balle di fieno trasportate da un carretto e riuscì a guadagnare la fuga e uscire dalle porte della città soltanto perché il vetturino aveva avuto l'accortezza di allungare un pacchetto di sigarette ai poliziotti, in cambio della rinuncia a punzecchiare con la punta della baionetta il fieno trasportato. La maggior parte degli ebrei riuscì a scappare e abbandonare Jamilye, il quartiere ebraico di Aleppo, saltando letteralmente da un tetto all'altro delle case, tutte addossate l'una all'altra. Lo stesso sarebbe accaduto anche a Damasco. Nel 1947, in Siria risiedevano ancora quindicimila ebrei.

Lo Yemen conobbe violenze analoghe nel 1945; solo nel 1949, fu concesso agli ebrei yemeniti – spogliati di tutto

– di lasciare le terre su cui risiedevano da millenni. Ugualmente in Libia: dopo il grande esodo del 1952, soltanto cinquemila ebrei (sui cinquantacinquemila che erano) scelsero di rimanere in Libia, andando incontro all'esclusione etnica e alla morte sociale. Nel 1967, mentre la stampa nazionalista citava il *Mein Kampf*, la Grande Sinagoga di Tripoli fu incendiata e centinaia di preziosi libri e manoscritti andarono in fumo. Fu solo allora che il governo libico, preoccupato della propria immagine all'estero, accettò di far uscire gli ultimi ebrei di Libia, a patto che se ne andassero solo con venti sterline in tasca e venti chili di bagaglio.

Sempre nel XX secolo, l'Iraq mise in atto quello che resta il peggior esempio di spoliazione in terra araba: licenziamenti generalizzati, attacchi contro sedi ebraiche, attentati contro persone fisiche e interessi economici, il congelamento e la confisca di beni mobili e immobili da parte delle autorità. Nella notte del 2 marzo 1951 il parlamento iracheno votò la spoliazione di centotrentamila ebrei: una spoliazione organizzata e attuata con un atto di forza repentino e in barba a tutte le rassicurazioni fornite sino ad allora dal governo in carica. In una notte, il parlamento di Baghdad espropriò la più ricca, colta e raffinata comunità del mondo arabo, sottraendole un passato di più di due millenni di storia, una presenza stabile e longeva che risaliva ai tempi dei giardini pensili di Babilonia e alle *ziggurat*¹⁵ di Ninive e Nabuccodonosor.

In pochissimo tempo, tutti gli ebrei d'Iraq abbandonarono quelle millenarie terre ancestrali. Anche dal Libano – occidentalizzato e gaudente – gli ebrei se ne sono dovuti andare spesso in quattro e quattr'otto, con un'ultima e definitiva ondata di partenze che risale al 1975. L'esodo della prospera e raffinata borghesia ebraica libanese¹⁶ era tuttavia iniziato ben prima, con momenti di significativi alti e bassi, e segnato da due episodi emblematici: il 6 settembre

¹⁵ Alte torri a gradini, probabilmente imitazioni di monti, che fiancheggiavano i templi più importanti di sumeri, babilonesi e assiri.

¹⁶ Concentrata quasi interamente a Beirut, nelle zone di Wadi Abu Jamil e Rue Georges Picot.

1971, il segretario della comunità ebraica, Albert Elia, fu rapito, mentre si recava in sinagoga, per mano del famigerato *Deuzième Bureau Syrien*. Accusato di sionismo e di favorire l'emigrazione ebraica in Israele – reato che implicava la pena capitale –, fu torturato e ucciso dai siriani nelle prigioni di Al Mazeh a Damasco. Nel 1960 ebbe luogo il processo-farsa e la condanna a morte in contumacia di Toufic Mizrahi: giornalista e scrittore, accusato di essere una spia di Israele. L'accusa pretestuosa – rivelatasi, infatti, poi infondata – fu formulata al solo scopo di esproprio, per sottrarre al suo legittimo proprietario ed editore l'influente giornale politico-economico in lingua francese, *Le Commerce du Levant* (cfr. Allegato 2).

In ciascuno di questi paesi, il nazionalismo arabo del XX secolo ha espulso ogni memoria ebraica, ha escluso gli ebrei dal loro millenario mondo di origine, privandoli di beni appartenuti loro da generazioni. In un opuscolo stampato a Beirut nel 1939, il *Comitato arabo supremo di Gerusalemme* denunciava il «pericolo ebraico» parlando del conflitto in Palestina:

[...] i paesi arabi hanno conosciuto un tipo di ebreo orientale pacifico, rassegnato, felice, riconoscente di vedersi al riparo dalle persecuzioni. Ben diverso è l'esemplare che la Palestina conosce ora nell'ebreo immigrante e colonizzatore. Pieno di arroganza e di tracotanza, si atteggia a padrone esclusivo del paese, a conquistatore pronto a vendicarsi del suo vicino delle sofferenze patite nel corso della sua storia.

Cos'è un ebreo «felice e rassegnato», si chiede lo storico Georges Bensoussan in *Gli ebrei del mondo arabo?* «È un ebreo – spiega lo storico – che sa *stare al suo posto*, come le *persone modeste* che “d'istinto” adattano le loro speranze alla visione che hanno di sé stessi, come le donne che devono parlare a bassa voce e *abbassare gli occhi*». Un *buon ebreo*, per il mondo arabo, è un ebreo che si *rimpicciolisce*, che accetta di rendersi invisibile, che non ha pretese e che *non disturba* e accetta il ruolo sottomesso che gli è stato assegnato.

Ancora oggi, davanti a quanto accade nella tribolata attualità dei nostri giorni, di fronte agli attentati alle sinagoghe delle capitali europee, alle bombe del Bataclan – di proprietà di ebrei parigini –, davanti ai fatti di Charlie Hebdo e altri innumerevoli attacchi antisemiti contro scuole, supermercati *kasher* e civili inermi, molti fanno fatica a capire il *perché*, attribuendo la causa di tutto ciò alla presenza di Israele. «Come spiegare altrimenti tutto questo odio?» si chiede l'opinione pubblica occidentale. La risposta è semplice e complessa allo stesso tempo: risiede nella secolare «educazione araba al disprezzo» nei confronti del non-musulmano, dell'ebreo in particolare, e con la legittimazione istituzionale e politica nel permettere pratiche umiliative e abusanti – previa promessa e garanzia di impunità o perlomeno di clemenza della corte – verso chiunque adotti comportamenti violenti nei confronti della minoranza ebraica.

Gli anni in cui si afferma il panarabismo e il diritto all'autodeterminazione nazionale delle svariate identità del mondo arabo, sono gli stessi anni in cui si fa strada il più esacerbato degli antisemitismi. Fiorisce nella seconda metà del XX secolo il più avvelenato dei «fiori del male». È nel 1950 che Hassan el-Banna, leader dei Fratelli Musulmani fondati da Sayyid Qutb, pubblica *La nostra battaglia contro gli ebrei*: il breviario dell'antisemitismo islamista dei giorni nostri. Così si esprime el-Banna:

Dietro la dottrina del materialismo ateo c'è un ebreo, dietro la distruzione della famiglia, delle relazioni sacre nella società [...] c'è un ebreo. Essi liberano i desideri sessuali dal loro ritegno e distruggono così il fondamento morale su cui riposa il credere puro per rotolarlo nel fango che essi spandono sulla terra [...]. Dunque la lotta tra l'Islam e gli ebrei continua e continuerà perché gli ebrei saranno soddisfatti soltanto il giorno che avranno distrutto la religione musulmana.¹⁷

¹⁷ Citazione tratta da Georges Bensoussan, *Gli ebrei del mondo arabo*, op. cit.

È sulla scorta di proclami come questo che si produrrà il famigerato corto circuito simbolico tra la figura dell'ebreo e una modernità «immonda e degradata», ebreo come quintessenza dell'Occidente corrotto e moralmente indegno. L'esito finale sarà una saldatura tra il *rifiuto* dell'ebreo e il *rifiuto* della modernità occidentale e del suo stile di vita; l'ebreo è quindi stigmatizzato come il nemico del modello etico-religioso ed esistenziale proposto dalla società araba.

Risulta più facile così capire perché il mondo arabo negli anni trenta abbia deciso di allinearsi con la Germania nazista. I nemici erano gli stessi: gli ebrei ovviamente, le potenze coloniali inglesi, francesi e infine i russi. Sponsorizzando i vari movimenti anticoloniali e le loro dirigenze, furono gli stessi nazisti a presentarsi come amici e difensori dell'Islam e dei musulmani, specie con l'inaugurazione nel 1942 a Berlino, dell'*Istituto Centrale di Studi Islamici* e avviando contestualmente un'alleanza stretta con i leader del pan-Islamismo come Shakib Arslan e il tristemente celebre Gran Muftì di Gerusalemme, Amin al Hussein, apostolo quest'ultimo del *jihad* e dell'Islam politico da cui in seguito avrebbero preso le mosse i Fratelli Musulmani.

Questa politica era già stata avviata anche da Benito Mussolini nella Libia coloniale, tanto che nel 1937 il Duce si era proclamato «spada dell'Islam». Contemporaneamente il governo giapponese, nel 1938, aveva fatto costruire a Tokyo una moschea in cui insediare il *Consiglio dei musulmani indonesiani*.

Spesso si tende a sottovalutare questa connessione tra nazifascismo e mondo arabo, non gli viene dato il giusto peso, viene ritenuta irrilevante perché lontana nel tempo, una questione superata e senza significative ricadute sulla nostra sofferta contemporaneità. Non è così. Come gli storici Pierre André Taguieff¹⁸ e Matthias Kuntzel¹⁹ ci fanno notare, l'islamismo radicale dei nostri giorni e il *jihadismo*

¹⁸ André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Mille et Une Nuits, Paris 2002.

¹⁹ Matthias Kuntzel, *Il Jihad e l'odio contro gli ebrei*, Belforte, Livorno 2019.

sarebbero figli della *liaison dangereuse* tra il mondo arabo e i regimi genocidari della Seconda guerra mondiale: da quella *liaison* nazifascista nascono i Fratelli Musulmani, i quali a loro volta terranno a battesimo Al Qaeda e oggi Isis-Daesh.

Con il XX secolo, la civiltà giudeo-araba e il milione di ebrei che per millenni aveva vissuto in Medioriente e Nord Africa sono stati estirpati dalle loro terre ancestrali, cancellati, spazzati via dal crollo del sistema coloniale, dal panarabismo, dall'autodeterminazione nazionale dei vari paesi arabi e dalla loro implosione sociale e politica. Con il XX secolo prende il via il *Grande sradicamento* (le *Grand déracinement*), come lo chiama lo storico Georges Bensoussan: ossia la cancellazione, con un colpo di spugna, della millenaria presenza ebraica in terra d'Islam. Il conflitto arabo-israeliano e la nascita dello Stato ebraico non ne furono la causa, ma il catalizzatore. Contestualmente, tutto questo ci permette di capire le difficoltà maturate nel mondo arabo musulmano ad accettare l'idea di un'indipendenza ebraica, uno stato per quei «*cani ebrei*». La parola *cane* ritorna in maniera costante nelle fonti arabe per definire gli ebrei; sempre più sovente è finita per diventare uno slogan da usare durante agitazioni e sommosse: «*Al Yabud klabna!*» (*E gli ebrei sono i nostri cani!*), si sente gridare ancora oggi durante i moti di piazza.

Il passato agisce nell'ombra, diceva Sigmund Freud. Mai affermazione si è meglio adattata per capire gli odierni rapporti tra ebrei e arabi, nonché ottant'anni di conflitto arabo-israeliano. Che cosa potevano aspettarsi gli ebrei da un mondo arabo che è stato per la condizione ebraica una terra di *dhimma*, di sottomissione? Una storia umana di dominazione, talvolta di stima, di ammirazione reciproca, ma pur sempre una storia di una minoranza esposta al capriccio dei potenti, assoggettata, oggetto di perenne disprezzo.

Come è possibile capire la partenza in massa di quasi un milione di ebrei avvenuta in appena una generazione – *l'Esodo silenzioso*, *The silent Exodus*, l'ha chiamata il regista francese Pierre Rehov nel suo omonimo film – se non facendo riferimento a secoli di storia pregressa? È giusto ribadire, ancora una volta, che molto più del sionismo e

della nascita dello Stato d'Israele, sono stati l'emancipazione degli ebrei²⁰ e l'incontro con l'Occidente dei Lumi e dei valori di libertà e uguaglianza a provocare la collisione tra i due mondi.

Con il XX secolo non è scomparso solo il mondo ashkenazita parlante yiddish dell'Europa centro orientale, andato in fumo nei lager nazisti. È scomparsa anche un'altra civiltà, è svanito un altro universo mentale che parlava ladino, arabo, ebraico, francese, sono andate perdute le radici di quella bimillenaria *koinè giudeo-araba* che, nel bene e nel male, ha irradiato di sé gran parte della storia del Mediterraneo. Un ennesimo esilio. Un'evidenza dolorosa e lancinante che ancora oggi si riverbera nelle memorie di quel mondo ebraico sefardita di cui è ancora in vita l'ultima generazione di testimoni. A questi non sarà tuttavia più dato di rivedere le rive dove nacquero e dove furono sepolte intere generazioni di antenati.

ALLEGATI

1. Una sintetica descrizione storica area per area

Nord Africa

A partire dal 1600, scritti e cronache di missionari cristiani rendono conto dell'oppressione patita dagli ebrei nel Nord Africa sotto il dominio ottomano, specie da parte dei giannizzeri e dei turchi che li irridevano e li maltrattavano senza pietà. Confinati in un quartiere speciale (*mellah*), la popolazione ebraica non poteva circolare liberamente dopo il tramonto né abbandonare il quartiere di residenza per recarsi altrove, senza versare una cauzione oppure senza un permesso speciale.

Joao Mascarenhas, viaggiatore portoghese, catturato nel 1621, che visse cinque anni ad Algeri, riporta la descri-

²⁰ Attraverso l'istruzione scolastica delle scuole francesi, italiane, inglesi introdotte colà dalle nazioni colonizzatrici.

zione della soldataglia ottomana mentre faceva irruzione nelle case degli ebrei per dar sfogo agli appetiti sessuali:

Presso i turchi gli ebrei sono il popolo più disprezzato e più miserabile sulla faccia della terra. Un ragazzino musulmano potrebbe dare mille schiaffi all'ebreo più ricco e importante senza che quegli sventurati di ebrei alzino gli occhi, senza che si difendano o dicano alcunché. Si accontentano di scappare se ne trovano il modo. Gli ebrei sopportano altri oltraggi, peggiori di quelli riservati agli schiavi. [...] quando i turchi trovano per strada una meretrice o un ragazzo che si prostituisce, li portano dagli ebrei senza che nessuno si stupisca e senza che li si punisca. Gli ebrei se ne devono uscire di casa, lasciando a costoro la propria abitazione e il proprio letto per tutto il tempo che vogliono [...]. Vi sono inoltre ad Algeri una sessantina di bagni ove si lavano tutti gli abitanti salvo gli ebrei. I turchi considerano infatti una ingiuria e un peccato gravi che gente simile si lavi nello stesso posto dove si lavano loro, cosa invece non proibita agli schiavi cristiani [...].

Nel 1724, un altro viaggiatore francese, Jacques Philippe Laugier de Tassy, trascrive nelle sue cronache di viaggio soggiornando ad Algeri:

Gli ebrei sono davvero tanti ad Algeri, considerati berberi, ridotti in grande povertà e servaggio, disprezzati e maltrattati da tutte le altre popolazioni. [...] Il supplizio ordinario degli ebrei quando vengono condannati a morte è il fuoco, per evidenziare così una distinzione tra arabi, turchi e cristiani [...]. Sono condannati in base al minimo pregiudizio o sospetto che abbiano agito contro l'interesse del governo [...]. Sono obbligati a vestirsi di nero dalla testa ai piedi, per differenziarli attraverso un colore che i turchi aborriscono. Portano una veste lunga fino a metà gamba. Recano in testa un turbante nero [...]. È pratica invalsa non ricevere in seno alla religione maomettana nessun ebreo che prima non si sia fatto cristiano, per seguire l'ordine delle religioni [...].

La condanna capitale per fuoco avveniva generalmente anche in Egitto, dove l'ebreo era considerato una creatura così impura che il suo sangue avrebbe profanato la scimitarra; per questa ragione, mai si sarebbero uccisi gli ebrei per decapitazione.

Pur avendo conservato la propria indipendenza rispetto agli ottomani, il Marocco non lesina le uccisioni sommarie, i rapimenti di donne e bambini ebrei, gli incendi di case, sinagoghe e dell'intero *mellah* (quartiere ebraico), come riportano numerose cronache di fonte sia ebraica sia cristiana. Gli ebrei erano spesso accusati di essere «amici del sultano», ovvero spie del nemico turco, e perciò soggetti deboli ed esposti al rischio di tortura e incarcerazione. Così scrive, in un rapporto ufficiale, nel 1770, il console danese Georg Hjersing Host:

[Nel reame del Marocco] gli ebrei sono guardati con spregio e considerati le persone più malvagie della terra. Un ragazzino musulmano potrebbe prendere un vecchio ebreo per la barba grigia, sputargli tra gli occhi e anche lanciargli pietre [...] e l'ebreo non oserebbe far altro che chiedere perdono e dileguarsi il prima possibile [...]. È proibito loro portare armi, montare a cavallo, né lasciare il paese senza autorizzazione del re [...].

L'anno 1790 è uno dei momenti più cupi dell'ebraismo marocchino e ne troviamo accurate descrizioni ne *Storia della dinastia Sa'dita*, dello storico marocchino Muhammad al-Du'ayyif che racconta i massacri, i saccheggi, gli stupri, gli incendi nei *mellah* di Tetuan e Marrakech, per ordine del governatore al-Yazid.

Nel 1834 un fatto di cronaca sconvolse l'intero mondo ebraico mediterraneo, facendo scalpore ben oltre i confini del Marocco: il tragico martirio di Zulayka Hagwal, il cui nome ebraico era Sol Hachuel, una bellissima fanciulla ebrea di Tangeri che i vicini di casa, musulmani, avevano cercato di convertire all'Islam. Convocati davanti ai giudici, questi giurarono di essere riusciti nello scopo e che la giovanetta era ormai da considerarsi a tutti gli effetti musulmana. Malgrado la giovane età, la povera Sol Hachuel aveva negato tutto con decisione e coraggio. La fanciulla, decidendo di rimanere salda nella fede d'Israele, aveva così firmato la sua condanna. Avviandosi verso il patibolo aveva pronunciato in giudeo-spagnolo la celebre frase che tanti componimenti, canti, elegie, musiche in giudeo-arabo avrebbe ispirato: «*Hebrea naci y Hebrea quero morir*». Accusata di

apostasia dai musulmani, andò al martirio, e la sua bella testa che rotolava giù dal ceppo dopo la decapitazione è stata il macabro soggetto per numerose ballate.

Altre cronache riferiscono dettagli di vita quotidiana ed episodi di varia natura. Nel 1836, gli ebrei di Fez chiesero al sovrano di poter costruire un *hammam* nei loro *mel-lah*. Ma gli *ulama*, le autorità religiose, emisero ben dodici *fatwa* per bocciare la richiesta. Lo stralcio di una di queste *fatwa*, quella del giudice coranico Fas Abd al Habib Ibn Abdallah Ibn al Tuhani, riporta le seguenti parole:

[...] l'assenza di un tale edificio in ogni località dei nostri paesi è conforme allo stato obbligatorio di abbruttimento in cui i sudditi ebrei devono essere perpetuamente mantenuti. I musulmani devono assumersi l'incombenza di rendere loro la vita difficile, affinché si dispongano ad abbandonare la loro religione per abbracciare l'Islam. [...] uno stato di abbruttimento, di umiliazione, di miseria in cui gli ebrei devono essere mantenuti [...] affinché in questo modo siano sotto il tallone di qualsiasi musulmano, libero o schiavo, uomo o donna. Noi vigileremo per umiliarli [...] e così resteranno disprezzabili quand'anche possedessero quantità incalcolabili d'oro e d'argento [...].²¹

Con queste premesse, la richiesta di un *hammam* diventava impensabile e difatti venne respinta.

In Libia, un abbozzo di emancipazione concesso dalle riforme (*Tanzimat*) dell'Impero ottomano tra il 1839 e il 1856, eccitò a tal punto il risentimento popolare, da considerare blasfemi la proposta di questi provvedimenti liberali e scatenare rivolte contro gli ebrei che sfociarono nel sangue e con l'uccisione del figlio del rabbino tripolino, Avraham Halfon, che fu arso vivo.

Persia

In alcuni struggenti componimenti, i poeti ebrei cantano la spietatezza del dominio sotto l'Islam sciita di Persia,

²¹ Citazione tratta da Vittorio Robiati Bendaud, *La stella e la mezzaluna*, op. cit.

da Isfahan a Shiraz e lungo tutta la zona d'influenza della cultura farsi, sin quasi all'Oxiana e alla Trans-Oxiana, l'attuale Uzbekistan.

Durante il XVII e il XVIII secolo gli ebrei di Persia furono sottoposti a violentissime e ubique persecuzioni, specie quelle condotte dallo Shah Abbas I (1588-1629) e dal suo successore, lo Shah Abbas II, il quale ordinò nel 1656 a tutti gli ebrei dei suoi domini di convertirsi all'Islam. Le sinagoghe furono chiuse e razziate, gli ebrei consegnati in massa alle conversioni forzate, obbligati a concedere le figlie in matrimonio ai musulmani, ad ascoltare prediche coatte, a cambiare i propri nomi adottando nomi islamici riportati su nuovi registri. Gli ebrei convertiti furono definiti *nuovi musulmani*, così come in terra di Spagna, dopo il 1492, gli ebrei erano stati definiti *nuovi cristiani*, messi davanti all'aut aut tra la cacciata o la conversione.

A metà del Settecento, durante una più clemente parentesi sunnita e dimostrando grande curiosità culturale e apertura di orizzonti, il nuovo sovrano sunnita Nadir Shah aveva deciso di commissionare la traduzione in persiano dei *Salmi* e della *Torà* ebraica. Sotto il suo regno si instaurò un periodo di maggiore tolleranza che consentì a molti ebrei di stabilirsi anche nella città di Mashad, – considerata santa dagli sciiti –, nel nord-est del paese. Meno di un secolo dopo, nel 1839, tornati gli sciiti al potere, la popolazione locale attaccò il popoloso quartiere ebraico abitato da duemila persone: si contarono trenta morti sul selciato, decine di feriti e un terrore dilagante che portò la comunità ad accettare la conversione forzata all'Islam, il cambio dei nomi, la chiusura di scuole e sinagoghe, l'obbligo di andare in moschea e di fare pellegrinaggio a La Mecca.

Si sviluppò così la più tardiva forma di marranesimo dell'intera storia ebraica, un cripto-giudaismo che prese la forma di una tale ed eroica resistenza identitaria, da lasciare ancora oggi senza parole, considerando che perdurò per centoventi anni, terminando negli anni cinquanta-sessanta del XX secolo. Nonostante la conversione all'Islam sciita, gli ebrei di Mashad erano trattati con disprezzo e

contro di loro si scatenarono numerosi pogrom durante tutto l'Ottocento e il primo Novecento. Costretti a vivere in una zona separata della città, venne loro negato di camminare nelle stesse vie dei musulmani, proibendogli di affiancare, fosse anche per un breve tratto di marciapiede, i *veri credenti*.

Da sempre, in Persia, gli ebrei erano stati considerati portatori di impurità, «sporchi». Era addirittura loro vietato uscire di casa in caso di pioggia perché il contatto del loro corpo con la pioggia avrebbe reso immonda l'acqua che avrebbe poi accidentalmente potuto bagnare un musulmano. Il concetto di impurità è sempre stato particolarmente importante per l'Islam sciita che considera tali tutti i non musulmani. Scrive Bendaud:

Per gli ebrei, sebbene sottoposti alla *Dhimma*, il contrasto con il mondo sunnita era enorme ed evidente, ancor più se paragonato col vicino Iraq dove, al di là del regime di sottomissione, la convivenza era non solo possibile ma a volte più che accettabile. Insomma, confrontato a quello persiano, il mondo sunnita di certe aree del Medioriente poteva addirittura apparire un piccolo paradiso.²²

Impero ottomano

Nell'ambito di questa sintetica ricognizione, va sottolineato che anche i sultani ebbero spesso atteggiamenti fortemente diseguali gli uni dagli altri e che, a periodi più vesicatori e difficili, seguirono momenti di maggiore tranquillità, con un andamento a correnti alternate che, se troppo ravvicinate nel tempo, potevano causare nella popolazione ebraica sfiducia, diffidenza, un costante senso di stress e allerta, misto a paura e incertezza.

Da un punto di vista religioso, durante il XVI secolo lo stato ottomano seguì una certa politica «liberale» verso

²² Ivi.

le altre fedi, una politica divenuta via via più intransigente con i regni successivi dei sultani Murad IV, Mohammad IV, Mustafà II e durante tutto il XVII secolo: il Seicento fu dominato dalla ricerca, perseguita a livello istituzionale, di una sorta di restaurazione della purezza dell'Islam; la qual cosa esasperò le misure della *Dhimma* per ebrei e cristiani, ricacciati, dopo l'«apertura» del secolo precedente, verso una posizione di subalternità e umiliazione, nonché oggetto di nuove misure discriminatorie. Nelle città ottomane, le rivolte popolari islamiche, spesso guidate dalla soldataglia, risultarono devastanti per gli ebrei; ad esempio, a Salonicco nel 1622, vi furono case incendiate, stupri, saccheggi, orchestrati dai temibili giannizzeri i quali presero l'abitudine di violentare i ragazzi ebrei, nella certezza di rimanere impuniti.

Abbiamo già sottolineato il fatto che la quasi totalità degli ebrei approdati all'ombra della Sublime Porta provenisse da Portogallo e Spagna: la maggior parte di loro aveva sperimentato in terra iberica forme di cripto-giudaismo ed era giunta nei porti di Istanbul con una identità frantumata, un'anima ebraica spezzata. Ancora ai giorni nostri, a distanza di secoli, molti ebrei turchi conservano il ricordo dell'esilio nell'uso della parlata ladina o giudeo-spagnola utilizzata in famiglia, con stupefacenti forme linguistiche arcaiche, derivanti dallo spagnolo del Cinquecento.

Vale la pena a questo punto sottolineare un aspetto fondante della condizione ebraica moderna: il sorgere di una *identità esistenziale marrana*, con fenomeni di sdoppiamento della personalità, anche in seno al mondo islamico. È per questo che, a partire dal Cinquecento, il tema dell'esilio assume una forza e una centralità poetica, artistica, spirituale mai avuta prima nella produzione culturale ebraica. Scrive Giuseppe Laras, in *Ricordati dei giorni del mondo*:

Si manifestava un'intima e straziante contraddizione all'interno dell'animo e della psiche degli ebrei. Essere e non essere, essere fuori e essere dentro, volere e rifiutare [...] un vero sdoppiamento della personalità, [...] una para-schizofrenia [...] un'e-

sperienza lacerante che attraversò varie generazioni e influenzò in ogni suo ambito buona parte del pensiero di Israele [...].²³

Yemen

Ancor più terribile fu la sorte degli ebrei nello Yemen che, pur vivendo da secoli in quelle terre dell'Arabia meridionale, furono espulsi in massa nel 1679 e dovettero lasciare tutto. In particolare, un evento luttuoso ed emblematico segnò uno spartiacque nella storia ebraica di quell'area del mondo: fu l'*Esilio di Mawza*, *Galuth Mawza*, una *marcia della morte* ante litteram, in cui migliaia di persone costrette a camminare per chilometri nel deserto morirono per inedia, stenti, fame e fatica. Agli ebrei di quelle ampie zone aride, fu intimato di mettersi in marcia, scortati da militari, verso la cittadina di Mawza, attraverso un lembo di terra arroventato, desertico, estremamente umido. Fu un'ecatombe. Le cronache di questi eventi calamitosi sono documentate da fonti sia islamiche sia ebraiche. Le case degli ebrei furono saccheggiate, le sinagoghe profanate, i beni bruciati o perduti. Due terzi della popolazione ebraica yemenita non sopravvisse agli stenti del percorso e si spense via via, per strada; quelli che infine riuscirono a raggiungere Mawza, morirono l'uno dopo l'altro di inedia, fame, epidemie e crepacuore.

2. Una storia emblematica. La vicenda di Toufic Mizrahi, da Beirut a Milano, tra poesia e giornalismo²⁴

Editore, uomo politico, intellettuale, Toufic Mizrahi fu accusato nel 1960 di essere una spia di Israele, condannato da innocente, il suo giornale requisito. Campione di multicultu-

²³ Giuseppe Laras, *Ricordati dei giorni del mondo*, 2 volumi, EDB, Bologna 2014.

²⁴ Tratto dal sito «Bet Magazine Mosaico», pubblicato il 26 Maggio 2017, www.mosaico-cem.it.

ralismo, si sentiva ebreo, arabo e francese allo stesso modo. Una storia di ieri ancora attuale.

Sono in pochi a ricordarne oggi la storia. Eppure, in quegli anni, a cavallo tra i cinquanta e i sessanta, a parlarne erano stati in molti. Non stupisce che il fatto fosse sulla bocca di tutti: nella Beirut cristiano maronita, in quella araba musulmana e in quella ebraica, dal jet set alle rubriche mondane della *Revue du Liban*, fino alle cronache de *L'Orient* o del *N'abar* (il quotidiano in lingua araba); argomento del giorno per le famiglie ebraiche di Wadi Abu Jamil e di Rue Georges Picot. I titoli erano in prima pagina: «Chiesta la condanna a morte per il giornalista Toufic Mizrahi», accusato dal tribunale militare di spionaggio a favore di Israele nonché di alto tradimento dal governo del Generale Cheab.

Il fatto era clamoroso. La richiesta di condanna a morte in contumacia come spia, il sequestro del suo giornale (mai restituito), *Le Commerce du Levant*, in lingua francese, la falsità delle accuse montate, durante un processo-farsa, al solo scopo di acquistare il giornale con una cifra irrisoria: tutto ciò aveva scosso profondamente il milieu politico e sociale del Paese dei cedri, non solo ebraico.

Toufic Mizrahi, cittadino libanese nato nel 1900 a Persepoli-Isphahan e cresciuto a Damasco, editore e direttore del settimanale economico-politico *Le Commerce du Levant*, uomo politico, poeta e scrittore in lingua araba, giornalista in lingua francese, intellettuale e opinion maker della Beirut tra gli anni trenta e gli anni cinquanta, non avrebbe mai immaginato che la sua avventura umana e professionale potesse finire in modo così traumatico.

Diffida del successo. Per un ebreo non è mai garanzia di nulla. Siamo stati sempre uccisi per invidia sociale, ieri come oggi. Cambiano le scuse apparenti con cui ti fanno fuori ma lo scopo, alla fine, è sempre quello, la gelosia sociale, per portarti via quello che hai costruito e che detieni, secondo loro, in modo illegittimo, visto che sei ebreo.

Queste le parole di Toufic Mizrahi rievocate da chi scrive, essa stessa giornalista e nipote di Mizrahi. Una sto-

ria, quella di suo nonno, che merita di essere ricordata e raccontata, oggi che i riflettori tornano a riaccendersi sul destino degli ebrei dei paesi arabi, sull'esodo silenzioso di un milione di ebrei fuggiti abbandonando tutto, perseguitati, durante buona parte del XX secolo. Stiamo parlando degli ebrei perduti del Mediterraneo, la millenaria civiltà giudeo-araba cancellata in pochi decenni, un'ecatombe oscurata da quella certamente più drammatica della Shoah e degli ebrei d'Europa, ma che resta tuttavia una pagina criminale della storia ebraica contemporanea.

Quella di Toufic Mizrahi non è una storia come tante. Uomo elegante e raffinato, profondamente integrato nel tessuto sociale e politico del suo paese, ne era un esponente militante e rispettato, un uomo la cui lealtà non fu mai messa in discussione dai molti amici arabi che aveva. La vicenda, avvenuta tra il 1959 e il 1960, si sarebbe portata dietro un'amarezza e un senso di tradimento fortissimi.

Nel 1948, il primo Presidente dello Stato d'Israele, Chaim Weizmann aveva chiesto a Toufic Mizrahi di far parte del primo governo del paese e di diventare responsabile per gli Affari arabi del nuovo stato ebraico. «Devi accettare, devi farlo» – gli aveva detto Weizmann durante una conversazione a Haifa –, «tu conosci il mondo arabo meglio di nessun altro, tu ami la loro civiltà, tu che come ebreo e come letterato in lingua araba sei stato capace di conquistare il loro rispetto e ossequio». Mizrahi rifiutò. Rispose che non se la sentiva, che era profondamente grato per l'offerta, che si sentiva sionista, ma nel contempo sentiva, in egual misura, anche l'appartenenza al mondo arabo e francese: tre identità fuse insieme, indivise, coabitanti nella stessa persona. Se avesse accettato – così proseguiva la sua risposta a Weizman –, avrebbe tradito quel trentatré per cento di sé che si sentiva arabo. «Se accetto» – queste le sue parole – «non potrò esimermi dal compiere azioni che obbediranno alla realpolitik e finirò così per agire contro di loro, gli arabi. Amo Israele, ma questo non voglio farlo». Una scelta che non lo avrebbe ricompensato.

In viaggio a Parigi nel 1959, rifiutò di tornare in Libano per sedersi sui banchi del processo. Fece bene. Nessuno

ancora lo sapeva, ma la sua vicenda si sarebbe inserita in un clima di crescente tensione e caccia alle streghe scoppiato di lì a poco contro gli ebrei. A fine anni sessanta, sarebbe giunta la terribile ondata di rapimenti che travolse la Comunità ebraica di Beirut, iniziata con quello del Segretario Generale della Comunità, Albert Elia, cognato di Mizrahi e fratello della moglie Marie Elia. Albert Elia fu rapito dal temibile *Deuzième Bureau Syrien*, mentre andava al Tempio, il 6 settembre 1971; fu torturato e ucciso dai siriani nelle prigioni di Al Mazeh a Damasco, con l'accusa di aver aiutato gli ebrei a uscire clandestinamente dalla Siria, reato considerato gravissimo. Erano i tempi della vicenda di Eli Cohen, impiccato sulla piazza pubblica a Damasco come spia di Israele, nel 1965, per aver passato informazioni militari allo Shin Bet.

Un clima esacerbato, dentro cui si inserisce la vicenda di Mizrahi che, tuttavia, ha un lieto fine: nel 1962, con nuove elezioni e il cambio di governo, la condanna viene revocata e Toufic Mizrahi è riabilitato per insufficienza di prove e non luogo a procedere. Ricevuto nel 1964 dal nuovo Presidente della Repubblica libanese, Shar Helou, Mizrahi lascia il paese a testa alta, per non rimetterci più piede. Finì i suoi giorni a Nizza e a Milano; dall'Italia continuò a scrivere analisi e opinioni sul Medioriente per i quotidiani francesi, *Le Figarò* e *France Soir*. Non avrebbe più rivisto Beirut. Ma questo ebreo-arabo-francese, vissuto col mito della poesia araba, di Napoleone e del Qohelet, campione del multiculturalismo, abitato da tre identità armoniosamente conviventi tra loro, oggi sarebbe un testimone, come tanti ancora insieme a lui, dell'autentico amore con cui molti ebrei aderirono alla civiltà del paese arabo che li ospitava.

BIBLIOGRAFIA

Georges Bensoussan, *Gli ebrei del mondo arabo. L'argomento proibito*, Giuntina, Firenze 2018.

Id., *Juif en pays arabes, Le grand deracinement, 1850-1975*, Tallandier, Paris 2012.

- Vittorio Robiati Bendaud, *La stella e la mezzaluna*, Guerini e Associati, Milano 2018.
- David Gil Dalin e John Rothmann, *La mezzaluna e la svastica*, Lindau, Torino 2009.
- Paul Fenton, David G. Littman, *L'exil au Maghreb. La condition juive dans l'Islam (1148-1912)*, Pups editore, Parigi 2016.
- Mathias Kuntzel, *Il Jihad e l'odio contro gli ebrei. L'Islamismo, il nazismo e le radici dell'11 settembre*, Belforte, Livorno 2019.
- Giuseppe Laras, *Ricordati dei giorni del mondo*, 2 volumi, EDB, Bologna 2014.
- Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- Id., *Gli arabi nella storia*, Laterza, Bari 2016.
- Leon Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, Sansoni, Firenze 2004.
- Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1991.
- André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Mille et Une Nuits, Paris 2002.
- Bat Ye'or, *The Dhimmi, Jews and Christians under Islam*, Associated University Presses, Plainsboro 1985.



«Vi sentite più ebrei che italiani»
Cittadinanza, nazionalità e identità
nella Costituzione italiana

Davide Jona Falco

SINTESI

L'affermazione e lo stesso quesito «se una persona possa sentirsi più italiana o più ebrea» sono mal posti, in quanto l'essere ebreo si collega alla nazionalità di una persona, l'essere italiano alla sua cittadinanza.

I significati di nazionalità e cittadinanza sono tra loro diversi.¹

La nazionalità definisce l'appartenenza o il sentimento di appartenenza a una comunità per cultura, tradizione, lingua, religione, storia. Tale legame può essere arricchito dall'appartenenza a una o più culture, tradizioni, affetti.

La cittadinanza è la condizione giuridica del cittadino alla quale l'ordinamento di uno Stato attribuisce la pienezza dei diritti politici e civili e, più precisamente, l'insieme dei diritti e dei doveri.

APPROFONDIMENTO

1. Definizioni

Molto spesso i significati di nazionalità e cittadinanza vengono erroneamente confusi e identificati nel medesimo concetto: occorre quindi partire da alcune precisazioni formali.

a) *Nazionalità* è il legame che collega un individuo a un gruppo, considerato da alcuni come naturale, e può coin-

¹ Cfr., nel presente volume, il saggio di Saul Meghnagi, pp. 23-50.

cidere o meno con lo Stato; definisce l'appartenenza o il sentimento di appartenenza a una comunità per cultura, tradizione, lingua, religione, storia.

b) *Cittadinanza* è la condizione giuridica del cittadino alla quale l'ordinamento di uno Stato attribuisce la pienezza dei diritti politici e civili e, più precisamente, l'insieme dei diritti e dei doveri.

Si tratta di un legame giuridico, un diritto fondamentale che ha costituito un elemento aggregatore nella formazione degli Stati nazionali e che trova oggi un suo correlato – anche se coincidente talvolta diversamente articolato – nel principio di «autodeterminazione dei popoli», sancito dalla Carta delle Nazioni Unite e da numerose risoluzioni delle organizzazioni internazionali, tra cui:

– La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 10 dicembre 1948, art. 15:

1. Ogni individuo ha diritto a una cittadinanza.
2. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza.

– La Convenzione Europea sulla Nazionalità del 1997, art. 4:

Le norme sulla nazionalità di ciascuno Stato membro si basano sui seguenti principi: a. chiunque ha diritto a una cittadinanza, b. deve essere evitata la apolidia, c. nessuno deve essere arbitrariamente privato della propria nazionalità, d. né il matrimonio né lo scioglimento di un matrimonio tra un cittadino di uno Stato membro ed uno straniero, o il cambio di nazionalità di uno dei coniugi durante il matrimonio, incide automaticamente sulla nazionalità dell'altro coniuge.

In linea generale, le leggi nazionali che definiscono le regole per ottenere la cittadinanza seguono uno dei seguenti criteri:

- filiazione o diritto del sangue «*iure sanguinis*»: è cittadino per nascita il figlio di un cittadino;

- matrimonio: acquisisce la cittadinanza lo straniero che sposa un cittadino;
- diritto del suolo «*iure soli*»: acquisisce la cittadinanza il figlio di un cittadino straniero che nasce sul territorio nazionale;
- naturalizzazione: acquisisce la cittadinanza lo straniero che richiede una nazionalità nuova, che per il più delle volte risulta essere quella del paese di residenza.

La cittadinanza è dunque un istituto che lega un soggetto a una determinata entità statale, mentre la nazionalità è piuttosto una nozione sociologica e culturale, che può essere comune a cittadini anche di paesi diversi.

Si possono verificare quindi molteplici situazioni all'interno di ogni paese:

- in alcuni casi tutti i cittadini di uno Stato hanno la stessa nazionalità giuridica e culturale (fenomeno molto raro);
- in altri casi, gruppi di persone che si riconoscono della stessa nazionalità culturale vengono a trovarsi in due o più Stati;
- in altri casi ancora, persone di nazionalità culturale diversa vivono nello stesso paese.

La cittadinanza moderna, come oggi generalmente intesa, è dunque strettamente correlata al concetto di Stato: essa designa il modo in cui un individuo dovrebbe comportarsi rispetto agli altri membri della sua stessa comunità statale.

Il concetto è comprensivo di due significati, che si integrano e si completano tra loro:

- Secondo una concezione giuridico-normativa, si tratta dello *status* legale dell'individuo, in quanto membro della comunità politica; *status* generalmente tutelato a livello costituzionale da una Legge fondamentale che fissa i principi sui quali si fonda lo Stato.

- Secondo un significato più strettamente politico-culturale, designa lo *status* sociale del cittadino, cioè tutte le condizioni politiche, economiche e culturali garantite agli appartenenti di un gruppo sociale che condividono una comunanza di interessi e di valori.

2. Lo Stato: origini ed evoluzione

Il concetto di cittadinanza ha subito uno sviluppo storico e concettuale parallelo a quello dello Stato, che trae origine dalla cultura greco-romana e dalla definizione di cittadino di Aristotele.

Secondo il filosofo greco, la cittadinanza doveva essere concessa soltanto ai maschi adulti e liberi, liberi anche nel senso che le necessità di lavoro non dovevano rappresentare un impedimento rispetto all'attività di governo della *polis*. Si tratta evidentemente di una concezione elitaria e aristocratica, perché solo una minoranza ne può godere: il cittadino si contrappone non solo allo straniero, ma soprattutto al servo e, più in generale, alla maggioranza dei membri della *polis*, che non hanno diritto a mettere piede nell'*agorà*.

Questa concezione classica venne scardinata con la formazione dello Stato moderno: la cittadinanza, dal suo carattere originariamente elitario, si estende a tutti i sudditi dello Stato, che acquisiscono pari diritti. Con il passaggio da Stato assoluto a Stato di diritto democratico, a fine Settecento, si realizza il trasferimento della sovranità dal principe al popolo: il cittadino è colui nel quale risiede la sovranità che egli delega a un soggetto superiore per la pacifica convivenza sociale.

La visione naturalistica della Nazione ha poi innescato un processo (contraddittorio) di graduale perdita di quei principi universalistici che sono alla base stessa del concetto di cittadinanza democratica: la cittadinanza, di fatto, è diventata una diretta conseguenza dell'appartenenza, non più a una determinata comunità politica, volontariamente e liberamente costituita, ma a una Nazione storicamente determinata.

L'idea di ogni uomo libero e uguale – fondamento stesso della rivoluzione democratica – è negata dalla logica di esclusione dello Stato-Nazione, che divide gli uomini in «noi» e gli «altri», privando questi ultimi dei diritti che sono invece garantiti ai primi. Lo Stato-Nazione stabilisce dunque un legame tra diritti e nazionalità, limitando geograficamente, storicamente e linguisticamente un concetto prima esteso a tutta l'umanità.

Questo genere di contraddizioni emerge chiaramente nella nostra epoca, alla luce di quel processo di cosiddetta «globalizzazione», che ha, di fatto, generato un'interdipendenza tra gli uomini su una scala sempre più estesa rispetto ai confini dello Stato-Nazione.

3. Società globalizzata, crisi delle politiche nazionali, nascita di soggetti mediani

Lo Stato nazionale oggi ha in gran parte esaurito le sue potenzialità per soddisfare i bisogni dei suoi cittadini, per quanto riguarda la politica sia interna che estera, in quanto entrambe condizionate e governate nei fatti sempre più da fattori che travalicano i confini nazionali, raggiungendo una dimensione mondiale.

I cittadini di ogni Stato democratico occidentale sono tendenzialmente consapevoli del declino del loro *status*: si rendono cioè conto che i governi non sono più capaci di garantire loro un futuro di serenità, benessere, prosperità e pace.

Altiero Spinelli – politico e scrittore italiano, spesso indicato come padre fondatore dell'Unione Europea per la sua influenza sull'integrazione europea nel dopoguerra – metteva in evidenza la necessità per il cittadino di rispettare le leggi, pagare le imposte, prestare il servizio militare, a condizione che lo Stato fosse però in grado di rendergli adeguati servizi essenziali in campo economico, militare e diplomatico. Spinelli, già all'epoca, aveva elaborato una critica allo Stato moderno, mettendo in evidenza come non fosse all'altezza di prestare idonei servizi pubblici e pro-

muovere quindi il benessere economico e ambientale, la giustizia e la sicurezza sociale.

Oggi quest'analisi acquista certamente ancora maggiore validità alla luce del processo di crescente interdipendenza globale. Lo Stato nazionale non è più il primo referente per i cittadini, in quanto non più o comunque meno in grado di risolvere i problemi della vita quotidiana. A fronte di una società cosiddetta globale, caratterizzata da individui interconnessi, ancorché residenti in parti opposte del pianeta, si registra viceversa una realtà politica sempre più ghettizzata, segnata da intolleranza e fanatismo: l'odierna società cosmopolita viene perciò definita anche «società del rischio» o «società dell'insicurezza senza confini».

In mancanza di adeguate risposte da parte dello Stato, e in assenza di idonei servizi ai cittadini, ecco nuovi attori affacciarsi sulla scena del panorama mondiale: privati (quali associazioni per consumatori, multinazionali e Ong) o pubblici (come le organizzazioni internazionali). I propositi e le azioni di questi nuovi soggetti hanno sempre più conseguenze dirette sulla vita del singolo, sebbene lo Stato nazionale resti l'unico interlocutore democraticamente legittimato e formalmente riconosciuto.

4. Multietnicità e multiculturalità, diritti umani

A seguito della globalizzazione e della diffusa mobilità di tanti individui e gruppi, comunità che un tempo potevano definirsi omogenee, tanto culturalmente quanto linguisticamente, si ritrovano oggi composte da gruppi di diversa origine, cultura, tradizioni, lingua, religione: assistiamo così alla nascita e alla diffusione delle società multietniche e multiculturali.

Così facendo, la vecchia Nazione, all'interno dei confini dello Stato, entra in crisi d'identità. Viene messo in discussione il concetto stesso di solidarietà sociale: nuclei originari di cittadini di uno Stato, anche se essi stessi un tempo migranti, nel caso sentano minacciata la propria posizione individuale e collettiva, possono decidere di porre

ostacoli ai flussi migratori e limiti alla libera circolazione delle persone. In questo modo viene messa in crisi la stessa idea di patria, in quanto posta in contrasto con i principi di solidarietà e condivisione.

Il momento storico che stiamo vivendo ci costringe dunque a qualche nuova riflessione e a un ripensamento del concetto stesso di cittadinanza: in una società globalizzata come quella attuale, la difesa dei diritti umani non può essere esercitata entro confini di uno Stato ormai entrato in crisi identitaria.

Per creare un nuovo concetto di cittadinanza, veramente universale, occorre dunque volgere lo sguardo verso una politica transnazionale, dotata di una visione orizzontale (e non più verticale, legata ai confini statali) e capace di sviluppare reti globali.

Dopo il passaggio dalle coscienze locali alle coscienze nazionali, oggi assistiamo a un nuovo processo evolutivo, caratterizzato da un'estensione della democrazia a un livello sovranazionale, in grado auspicabilmente di distribuire, con nuova equità, diritti tra diversi cittadini, per una nuova forma di solidarietà civica.

5. Prospettiva Europa

L'Europa ha sicuramente in questo senso enormi potenzialità. Sta ai cittadini europei la possibilità di sfruttarle. Nel corso degli ultimi decenni, si è purtroppo perso lo spirito originario dei suoi fondatori, con un obiettivo troppo sbilanciato sul profilo economico dell'Unione Europea che finisce per trascurare i profili sociali e culturali dei suoi cittadini.

Occorre quindi urgentemente riprendere gli ideali d'un tempo e puntare su un'effettiva unificazione culturale e, contestualmente, su un'effettiva politica comune di dimensione europea.

Soltanto imboccando questa strada si potrà superare lo Stato nazionale, oggi in crisi, senza tuttavia negare il concetto in sé di Stato. Tale nozione sarebbe anzi valorizzata nella sua espressione più evoluta: quella cioè di uno Stato

unitario europeo o di una reale Federazione europea, in grado di sopperire alle crisi nazionali.

In un'Europa davvero multiculturale e multi-etnica – non solo come dato di fatto, ma anche come valore –, sarà possibile riaffermare la ferma difesa dei diritti individuali dei cittadini e di ogni minoranza etnica, culturale, linguistica, religiosa, in un quadro di maggior coesione e di solidarietà sociale, in grado di garantire la pace, in un mondo sempre più globalizzato e interconnesso.

6. *L'attualità del Manifesto di Ventotene*

L'isola di Ventotene può essere considerata un elemento paradigmatico dello Stato italiano e dell'intera Europa: da luogo di confino scelto dall'Italia fascista per esiliare coloro che venivano ritenuti nemici e pericolosi per la patria, essa – grazie alla presenza di alcuni formidabili protagonisti dell'antifascismo – è divenuta, nel dopoguerra, simbolo del rilancio e della speranza, non solo italiana ma anche europea.

Tra alcuni dei confinati antifascisti, infatti, dato il momento di grave angoscia e di profonda tragedia causato dal regime fascista, sorse l'esigenza di elaborare un progetto proiettato a un futuro federalista ed europeo, che in quella fase poteva essere considerato utopistico ma che, a guerra finita, in realtà, pose i principi base per la costituzione dell'Europa del domani.

Era il 1941, la Seconda guerra mondiale imperversava e sembrava evidente che a vincerla sarebbero state le potenze dell'Asse; sull'isola di Ventotene tre uomini in confino politico redassero un documento lungimirante che avrebbe tracciato le linee della *Carta dei Diritti fondamentali dell'Unione Europea*: si trattava di Altiero Spinelli (politico e scrittore comunista), Ernesto Rossi (giornalista antifascista) ed Eugenio Colorni (filosofo antifascista) i quali, pur partendo da percorsi individuali molto diversi, in circa sei mesi, diedero vita al cosiddetto *Manifesto di Ventotene*, poi abilmente diffuso fuori dall'isola grazie al prezioso supporto di Ursula Hirshmann, moglie di Eugenio Colorni e militante del partito socialdemocratico tedesco.

Superare la divisione dell'Europa in Stati nazionali, «non più considerati come lo storico prodotto della convivenza degli uomini», era un'urgenza. L'esperienza traumatica della guerra aveva posto davanti agli occhi di tutti il potenziale distruttivo di tale divisione.

L'Europa sognata a Ventotene era un'Europa federale, in cui tutti gli Stati membri si sarebbero dovuti impegnare in una lotta costante alla disuguaglianza e ai privilegi sociali; condizione per aderire era il rispetto e la difesa dei diritti fondamentali dell'uomo. Le basi imprescindibili di questo nuovo sistema avrebbero dovuto essere: un'adeguata istruzione che potesse raggiungere gli strati più poveri della popolazione, la formazione di una vita economica comune «liberata dagli incubi del militarismo e del burocratismo nazionali», il supporto a una classe operaia finalmente liberata dall'oppressione da parte di politiche economiche sempre più spietate.

Il cosiddetto Manifesto di Ventotene, *Per un'Europa libera e unita*, elaborato nel 1941, è considerato il primo progetto per l'unificazione del continente europeo in un unico Stato federale ed è ancora oggi un testo di straordinaria, pulsante attualità. Esso rappresenta una formidabile testimonianza, una lucida analisi di temi quali dittatura, confino, resistenza, libertà, pace, che purtroppo oggi, a nemmeno ottant'anni dalla fine del secondo conflitto mondiale, sono tendenzialmente poco conosciuti dalle giovani generazioni.

Così scrive Ernesto Rossi:

Perché siamo stati capaci di guardare così lontano?

Vicino a noi non c'era niente: dovevamo per forza avere una visuale in grado di superare la linea dell'orizzonte delimitata da sassi e mare.²

² Mirella Serri, «Ernesto Rossi: onestà e rigore le virtù perdute della politica (a cinquant'anni dalla morte, Stefano Rodotà ricorda il suo maestro)», *La Stampa*, 31.01.2017.

FONTI

1. La Costituzione italiana

Il testo qui riprodotto in estratto (che comprende i principi fondamentali e la prima parte degli artt. 1-54 e le disposizioni transitorie e finali XII e XIII) è quello della Costituzione approvata dall'Assemblea Costituente ed entrato in vigore il 1° gennaio 1948.

L'asterisco riportato a fianco del numero dell'articolo indica che quell'articolo è stato modificato o abrogato da una successiva legge costituzionale.

COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA ITALIANA PRINCIPI FONDAMENTALI

Art. 1.

L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro.

La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione.

Art. 2.

La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale.

Art. 3.

Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali.

È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti

i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

Art. 4.

La Repubblica riconosce a tutti i cittadini il diritto al lavoro e promuove le condizioni che rendano effettivo questo diritto.

Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società.

Art. 5.

La Repubblica, una e indivisibile, riconosce e promuove le autonomie locali; attua nei servizi che dipendono dallo Stato il più ampio decentramento amministrativo; adegua i principî ed i metodi della sua legislazione alle esigenze dell'autonomia e del decentramento.

Art. 6.

La Repubblica tutela con apposite norme le minoranze linguistiche.

Art. 7.

Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani.

I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale.

Art. 8.

Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge.

Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano.

I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze.

Art. 9.

La Repubblica promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica.

Tutela il paesaggio e il patrimonio storico e artistico della Nazione.

Art. 10.

L'ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute.

La condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali.

Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge.

Non è ammessa l'extradizione dello straniero per reati politici.

Art. 11.

L'Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali; consente, in condizioni di parità con gli altri Stati, alle limitazioni di sovranità necessarie ad un ordinamento che assicuri la pace e la giustizia fra le Nazioni; promuove e favorisce le organizzazioni internazionali rivolte a tale scopo.

Art. 12.

La bandiera della Repubblica è il tricolore italiano: verde, bianco e rosso, a tre bande verticali di eguali dimensioni.

PARTE I
DIRITTI E DOVERI DEI CITTADINI
TITOLO I
RAPPORTI CIVILI

Art. 13.

La libertà personale è inviolabile.

Non è ammessa forma alcuna di detenzione, di ispezione o perquisizione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dell'autorità giudiziaria e nei soli casi e modi previsti dalla legge.

In casi eccezionali di necessità ed urgenza, indicati tassativamente dalla legge, l'autorità di Pubblica sicurezza può adottare provvedimenti provvisori, che devono essere comunicati entro quarantotto ore all'autorità giudiziaria e, se questa non li convalida nelle successive quarantotto ore, si intendono revocati e restano privi di ogni effetto.

È punita ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà.

La legge stabilisce i limiti massimi della carcerazione preventiva.

Art. 14.

Il domicilio è inviolabile.

Non vi si possono eseguire ispezioni o perquisizioni o sequestri se non nei casi e modi stabiliti dalla legge secondo le garanzie prescritte per la tutela della libertà personale.

Gli accertamenti e le ispezioni per motivi di sanità e di incolumità pubblica o a fini economici e fiscali sono regolati da leggi speciali.

Art. 15.

La libertà e la segretezza della corrispondenza e di ogni altra forma di comunicazione sono inviolabili.

La loro limitazione può avvenire soltanto per atto motivato dell'autorità giudiziaria con le garanzie stabilite dalla legge.

Art. 16.

Ogni cittadino può circolare e soggiornare liberamente in qualsiasi parte del territorio nazionale, salvo le limitazioni che la legge stabilisce in via generale per motivi di sanità o di sicurezza. Nessuna restrizione può essere determinata da ragioni politiche.

Ogni cittadino è libero di uscire dal territorio della Repubblica e di rientrarvi, salvo gli obblighi di legge.

Art. 17.

I cittadini hanno diritto di riunirsi pacificamente e senz'armi.

Per le riunioni, anche in luogo aperto al pubblico, non è richiesto preavviso.

Delle riunioni in luogo pubblico deve essere dato preavviso alle autorità, che possono vietarle soltanto per comprovati motivi di sicurezza o di incolumità pubblica.

Art. 18.

I cittadini hanno diritto di associarsi liberamente, senza autorizzazione, per fini che non sono vietati ai singoli dalla legge penale.

Sono proibite le associazioni segrete e quelle che perseguono, anche indirettamente, scopi politici mediante organizzazioni di carattere militare.

Art. 19.

Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume.

Art. 20.

Il carattere ecclesiastico e il fine di religione o di culto d'una associazione od istituzione non possono essere causa di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività.

Art. 21.

Tutti hanno diritto di manifestare liberamente il proprio pensiero con la parola, lo scritto e ogni altro mezzo di diffusione.

La stampa non può essere soggetta ad autorizzazioni o censure.

Si può procedere a sequestro soltanto per atto motivato dell'autorità giudiziaria nel caso di delitti, per i quali la legge sulla stampa espressamente lo autorizzi, o nel caso

di violazione delle norme che la legge stessa prescriva per l'indicazione dei responsabili.

In tali casi, quando vi sia assoluta urgenza e non sia possibile il tempestivo intervento dell'autorità giudiziaria, il sequestro della stampa periodica può essere eseguito da ufficiali di polizia giudiziaria, che devono immediatamente, e non mai oltre ventiquattro ore, fare denuncia all'autorità giudiziaria. Se questa non lo convalida nelle ventiquattro ore successive, il sequestro s'intende revocato e privo d'ogni effetto.

La legge può stabilire, con norme di carattere generale, che siano resi noti i mezzi di finanziamento della stampa periodica.

Sono vietate le pubblicazioni a stampa, gli spettacoli e tutte le altre manifestazioni contrarie al buon costume. La legge stabilisce provvedimenti adeguati a prevenire e a reprimere le violazioni.

Art. 22.

Nessuno può essere privato, per motivi politici, della capacità giuridica, della cittadinanza, del nome.

Art. 23.

Nessuna prestazione personale o patrimoniale può essere imposta se non in base alla legge.

Art. 24.

Tutti possono agire in giudizio per la tutela dei propri diritti e interessi legittimi.

La difesa è diritto inviolabile in ogni stato e grado del procedimento.

Sono assicurati ai non abbienti, con appositi istituti, i mezzi per agire e difendersi davanti ad ogni giurisdizione.

La legge determina le condizioni e i modi per la riparazione degli errori giudiziari.

Art. 25.

Nessuno può essere distolto dal giudice naturale pre-costituito per legge.

Nessuno può essere punito se non in forza di una legge che sia entrata in vigore prima del fatto commesso.

Nessuno può essere sottoposto a misure di sicurezza se non nei casi previsti dalla legge.

Art. 26.

L'estradizione del cittadino può essere consentita soltanto ove sia espressamente prevista dalle convenzioni internazionali.

Non può in alcun caso essere ammessa per reati politici.

Art. 27. (*)

La responsabilità penale è personale.

L'imputato non è considerato colpevole sino alla condanna definitiva.

Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato.

Non è ammessa la pena di morte, se non nei casi previsti dalle leggi militari di guerra.

(*) Il 25 ottobre 2007 è entrata in vigore la legge costituzionale 2 ottobre 2007 n. 1 che ha definitivamente abolito ogni riferimento alla possibilità di condannare a morte, anche con riferimento alla legge militare in tempo di guerra.

Art. 28.

I funzionari e i dipendenti dello Stato e degli enti pubblici sono direttamente responsabili, secondo le leggi penali, civili e amministrative, degli atti compiuti in violazione di diritti. In tali casi la responsabilità civile si estende allo Stato e agli enti pubblici.

TITOLO II RAPPORTI ETICO-SOCIALI

Art. 29.

La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio.

Il matrimonio è ordinato sull'eguaglianza morale e giuridica dei coniugi, con i limiti stabiliti dalla legge a garanzia dell'unità familiare.

Art. 30.

È dovere e diritto dei genitori mantenere, istruire ed educare i figli, anche se nati fuori del matrimonio.

Nei casi di incapacità dei genitori, la legge provvede a che siano assolti i loro compiti.

La legge assicura ai figli nati fuori del matrimonio ogni tutela giuridica e sociale, compatibile con i diritti dei membri della famiglia legittima.

La legge detta le norme e i limiti per la ricerca della paternità.

Art. 31.

La Repubblica agevola con misure economiche e altre provvidenze la formazione della famiglia e l'adempimento dei compiti relativi, con particolare riguardo alle famiglie numerose.

Protegge la maternità, l'infanzia e la gioventù, favorendo gli istituti necessari a tale scopo.

Art. 32.

La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività, e garantisce cure gratuite agli indigenti.

Nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana.

Art. 33.

L'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento.

La Repubblica detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce scuole statali per tutti gli ordini e gradi.

Enti e privati hanno il diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato.

La legge, nel fissare i diritti e gli obblighi delle scuole non statali che chiedono la parità, deve assicurare ad esse

piena libertà e ai loro alunni un trattamento scolastico equipollente a quello degli alunni di scuole statali.

È prescritto un esame di Stato per l'ammissione ai vari ordini e gradi di scuole o per la conclusione di essi e per l'abilitazione all'esercizio professionale.

Le istituzioni di alta cultura, università ed accademie, hanno il diritto di darsi ordinamenti autonomi nei limiti stabiliti dalle leggi dello Stato.

Art. 34.

La scuola è aperta a tutti.

L'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita.

I capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi.

La Repubblica rende effettivo questo diritto con borse di studio, assegni alle famiglie ed altre provvidenze, che devono essere attribuite per concorso.

TITOLO III RAPPORTI ECONOMICI

Art. 35.

La Repubblica tutela il lavoro in tutte le sue forme ed applicazioni.

Cura la formazione e l'elevazione professionale dei lavoratori.

Promuove e favorisce gli accordi e le organizzazioni internazionali intesi ad affermare e regolare i diritti del lavoro.

Riconosce la libertà di emigrazione, salvo gli obblighi stabiliti dalla legge nell'interesse generale, e tutela il lavoro italiano all'estero.

Art. 36.

Il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa.

La durata massima della giornata lavorativa è stabilita dalla legge.

Il lavoratore ha diritto al riposo settimanale e a ferie annuali retribuite, e non può rinunziarvi.

Art. 37.

La donna lavoratrice ha gli stessi diritti e, a parità di lavoro, le stesse retribuzioni che spettano al lavoratore. Le condizioni di lavoro devono consentire l'adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale adeguata protezione.

La legge stabilisce il limite minimo di età per il lavoro salariato.

La Repubblica tutela il lavoro dei minori con speciali norme e garantisce ad essi, a parità di lavoro, il diritto alla parità di retribuzione.

Art. 38.

Ogni cittadino inabile al lavoro e sprovvisto dei mezzi necessari per vivere ha diritto al mantenimento e all'assistenza sociale.

I lavoratori hanno diritto che siano preveduti ed assicurati mezzi adeguati alle loro esigenze di vita in caso di infortunio, malattia, invalidità e vecchiaia, disoccupazione involontaria.

Gli inabili ed i minorati hanno diritto all'educazione e all'avviamento professionale.

Ai compiti previsti in questo articolo provvedono organi ed istituti predisposti o integrati dallo Stato.

L'assistenza privata è libera.

Art. 39.

L'organizzazione sindacale è libera.

Ai sindacati non può essere imposto altro obbligo se non la loro registrazione presso uffici locali o centrali, secondo le norme di legge.

È condizione per la registrazione che gli statuti dei sindacati sanciscano un ordinamento interno a base democratica.

I sindacati registrati hanno personalità giuridica. Possono, rappresentati unitariamente in proporzione dei loro iscritti, stipulare contratti collettivi di lavoro con efficacia obbligatoria per tutti gli appartenenti alle categorie alle quali il contratto si riferisce.

Art. 40.

Il diritto di sciopero si esercita nell'ambito delle leggi che lo regolano.

Art. 41.

L'iniziativa economica privata è libera.

Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana.

La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali.

Art. 42.

La proprietà è pubblica o privata. I beni economici appartengono allo Stato, ad enti o a privati.

La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge, che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti.

La proprietà privata può essere, nei casi preveduti dalla legge, e salvo indennizzo, espropriata per motivi d'interesse generale.

La legge stabilisce le norme ed i limiti della successione legittima e testamentaria e i diritti dello Stato sulle eredità.

Art. 43.

A fini di utilità generale la legge può riservare originariamente o trasferire, mediante espropriazione e salvo indennizzo, allo Stato, ad enti pubblici o a comunità di lavoratori o di utenti determinate imprese o categorie di imprese, che si riferiscano a servizi pubblici essenziali o a fonti

di energia o a situazioni di monopolio ed abbiano carattere di preminente interesse generale.

Art. 44.

Al fine di conseguire il razionale sfruttamento del suolo e di stabilire equi rapporti sociali, la legge impone obblighi e vincoli alla proprietà terriera privata, fissa limiti alla sua estensione secondo le regioni e le zone agrarie, promuove ed impone la bonifica delle terre, la trasformazione del latifondo e la ricostituzione delle unità produttive; aiuta la piccola e la media proprietà.

La legge dispone provvedimenti a favore delle zone montane.

Art. 45.

La Repubblica riconosce la funzione sociale della cooperazione a carattere di mutualità e senza fini di speculazione privata. La legge ne promuove e favorisce l'incremento con i mezzi più idonei e ne assicura, con gli opportuni controlli, il carattere e le finalità.

La legge provvede alla tutela e allo sviluppo dell'artigianato.

Art. 46.

Ai fini della elevazione economica e sociale del lavoro e in armonia con le esigenze della produzione, la Repubblica riconosce il diritto dei lavoratori a collaborare, nei modi e nei limiti stabiliti dalle leggi, alla gestione delle aziende.

Art. 47.

La Repubblica incoraggia e tutela il risparmio in tutte le sue forme; disciplina, coordina e controlla l'esercizio del credito.

Favorisce l'accesso del risparmio popolare alla proprietà dell'abitazione, alla proprietà diretta coltivatrice e al diretto e indiretto investimento azionario nei grandi complessi produttivi del Paese.

TITOLO IV RAPPORTI POLITICI

Art. 48. (*)

Sono elettori tutti i cittadini, uomini e donne, che hanno raggiunto la maggiore età.

Il voto è personale ed eguale, libero e segreto. Il suo esercizio è dovere civico.

Il diritto di voto non può essere limitato se non per incapacità civile o per effetto di sentenza penale irrevocabile o nei casi di indegnità morale indicati dalla legge.

(*) L'art. 1 della legge costituzionale 17 gennaio 2000, n. 1 ha introdotto il voto degli italiani all'estero in un nuovo terzo comma di questo articolo:

«La legge stabilisce requisiti e modalità per l'esercizio del diritto di voto dei cittadini residenti all'estero e ne assicura l'effettività. A tale fine è istituita una circoscrizione Estero per l'elezione delle Camere, alla quale sono assegnati seggi nel numero stabilito da norma costituzionale e secondo criteri determinati dalla legge».

Art. 49.

Tutti i cittadini hanno diritto di associarsi liberamente in partiti per concorrere con metodo democratico a determinare la politica nazionale.

Art. 50.

Tutti i cittadini possono rivolgere petizioni alle Camere per chiedere provvedimenti legislativi o esporre comuni necessità.

Art. 51. (*)

Tutti i cittadini dell'uno o dell'altro sesso possono accedere agli uffici pubblici e alle cariche elettive in condizioni di eguaglianza, secondo i requisiti stabiliti dalla legge.

La legge può, per l'ammissione ai pubblici uffici e alle cariche elettive, parificare ai cittadini gli italiani non appartenenti alla Repubblica.

Chi è chiamato a funzioni pubbliche elettive ha diritto di disporre del tempo necessario al loro adempimento e di conservare il suo posto di lavoro.

(*) Al termine del primo comma la legge costituzionale 30 maggio 2003, n. 1 ha inserito un nuovo periodo: «*A tale fine la Repubblica promuove con appositi provvedimenti le pari opportunità tra donne e uomini*».

Art. 52.

La difesa della patria è sacro dovere del cittadino.

Il servizio militare è obbligatorio nei limiti e modi stabiliti dalla legge. Il suo adempimento non pregiudica la posizione di lavoro del cittadino, né l'esercizio dei diritti politici.

L'ordinamento delle Forze armate si informa allo spirito democratico della Repubblica.

Art. 53.

Tutti sono tenuti a concorrere alle spese pubbliche in ragione della loro capacità contributiva.

Il sistema tributario è informato a criteri di progressività.

Art. 54.

Tutti i cittadini hanno il dovere di essere fedeli alla Repubblica e di osservarne la Costituzione e le leggi.

I cittadini cui sono affidate funzioni pubbliche hanno il dovere di adempierle con disciplina ed onore, prestando giuramento nei casi stabiliti dalla legge.

DISPOSIZIONI TRANSITORIE E FINALI

XII.

È vietata la riorganizzazione, sotto qualsiasi forma, del disciolto partito fascista.

In deroga all'articolo 48, sono stabilite con legge, per non oltre un quinquennio dalla entrata in vigore della Co-

stituzione, limitazioni temporanee al diritto di voto e alla eleggibilità per i capi responsabili del regime fascista.

XIII. (*)

I membri e i discendenti di Casa Savoia non sono elettori e non possono ricoprire uffici pubblici né cariche elettive.

Agli ex re di Casa Savoia, alle loro consorti e ai loro discendenti maschi sono vietati l'ingresso e il soggiorno nel territorio nazionale.

I beni, esistenti nel territorio nazionale, degli ex re di Casa Savoia, delle loro consorti e dei loro discendenti maschi, sono avocati allo Stato. I trasferimenti e le costituzioni di diritti reali sui beni stessi, che siano avvenuti dopo il 2 giugno 1946, sono nulli.

(*) L'articolo 1 della legge costituzionale 23 ottobre 2002, n. 1 stabilisce: *«I commi primo e secondo della XIII disposizione transitoria e finale della Costituzione esauriscono i loro effetti a decorrere dalla data di entrata in vigore della presente legge costituzionale»*: con la sua pubblicazione sulla Gazzetta Ufficiale n. 252 del 26 ottobre 2002 la XIII disposizione è stata quindi abrogata.

2. *Manifesto di Ventotene*

«*Per un'Europa libera e unita*»
(agosto 1941)

I. LA CRISI DELLA CIVILTÀ MODERNA

La civiltà moderna ha posto come proprio fondamento il principio della libertà, secondo il quale l'uomo non deve essere un mero strumento altrui, ma un autonomo centro di vita. Con questo codice alla mano si è venuto imbastendo un grandioso processo storico a tutti gli aspetti della vita sociale che non lo rispettino:

1. Si è affermato l'eguale diritto a tutte le nazioni di organizzarsi in stati indipendenti. Ogni popolo, individuato nelle sue caratteristiche etniche geografiche linguistiche e storiche, doveva trovare nell'organismo statale, creato per proprio conto secondo la sua particolare concezione della vita politica, lo strumento per soddisfare nel modo migliore ai suoi bisogni, indipendentemente da ogni intervento estraneo.

L'ideologia dell'indipendenza nazionale è stata un potente lievito di progresso; ha fatto superare i meschini campanilismi in un senso di più vasta solidarietà contro l'oppressione degli stranieri dominatori; ha eliminato molti degli inciampi che ostacolavano la circolazione degli uomini e delle merci; ha fatto estendere, dentro il territorio di ciascun nuovo stato, alle popolazioni più arretrate, le istituzioni e gli ordinamenti delle popolazioni più civili. Essa portava però in sé i germi del nazionalismo imperialista, che la nostra generazione ha visto ingigantire fino alla formazione degli Stati totalitari ed allo scatenarsi delle guerre mondiali.

La nazione non è più ora considerata come lo storico prodotto della convivenza degli uomini, che, pervenuti, grazie ad un lungo processo, ad una maggiore uniformità di costumi e di aspirazioni, trovano nel loro stato la forma

più efficace per organizzare la vita collettiva entro il quadro di tutta la società umana. È invece divenuta un'entità divina, un organismo che deve pensare solo alla propria esistenza ed al proprio sviluppo, senza in alcun modo curarsi del danno che gli altri possono risentirne. La sovranità assoluta degli stati nazionali ha portato alla volontà di dominio sugli altri e considera suo «spazio vitale» territori sempre più vasti che gli permettano di muoversi liberamente e di assicurarsi i mezzi di esistenza senza dipendere da alcuno. Questa volontà di dominio non potrebbe quietarsi che nell'egemonia dello stato più forte su tutti gli altri asserviti.

In conseguenza lo stato, da tutelatore della libertà dei cittadini, si è trasformato in padrone di sudditi, tenuti a servirlo con tutte le facoltà per rendere massima l'efficienza bellica. Anche nei periodi di pace, considerati come soste per la preparazione alle inevitabili guerre successive, la volontà dei ceti militari predomina ormai, in molti paesi, su quella dei ceti civili, rendendo sempre più difficile il funzionamento di ordinamenti politici liberi; la scuola, la scienza, la produzione, l'organismo amministrativo sono principalmente diretti ad aumentare il potenziale bellico; le madri vengono considerate come fattrici di soldati, ed in conseguenza premiate con gli stessi criteri con i quali alle mostre si premiano le bestie prolifiche; i bambini vengono educati fin dalla più tenera età al mestiere delle armi e dell'odio per gli stranieri; le libertà individuali si riducono a nulla dal momento che tutti sono militarizzati e continuamente chiamati a prestar servizio militare; le guerre a ripetizione costringono ad abbandonare la famiglia, l'impiego, gli averi ed a sacrificare la vita stessa per obiettivi di cui nessuno capisce veramente il valore, ed in poche giornate distruggono i risultati di decenni di sforzi compiuti per aumentare il benessere collettivo.

Gli stati totalitari sono quelli che hanno realizzato nel modo più coerente la unificazione di tutte le forze, attuando il massimo di accentramento e di autarchia, e si sono perciò dimostrati gli organismi più adatti all'odierno ambiente internazionale. Basta che una nazione faccia un pas-

so più avanti verso un più accentuato totalitarismo, perché sia seguita dalle altre nazioni, trascinate nello stesso solco dalla volontà di sopravvivere.

2. Si è affermato l'uguale diritto per i cittadini alla formazione della volontà dello stato. Questa doveva così risultare la sintesi delle mutevoli esigenze economiche e ideologiche di tutte le categorie sociali liberamente espresse. Tale organizzazione politica ha permesso di correggere, o almeno di attenuare, molte delle più stridenti ingiustizie ereditarie dai regimi passati. Ma la libertà di stampa e di associazione e la progressiva estensione del suffragio rendevano sempre più difficile la difesa dei vecchi privilegi mantenendo il sistema rappresentativo. I nullatenenti a poco a poco imparavano a servirsi di questi strumenti per dare l'assalto ai diritti acquisiti dalle classi abbienti; le imposte speciali sui redditi non guadagnati e sulle successioni, le aliquote progressive sulle maggiori fortune, le esenzioni dei redditi minimi, e dei beni di prima necessità, la gratuità della scuola pubblica, l'aumento delle spese di assistenza e di previdenza sociale, le riforme agrarie, il controllo delle fabbriche, minacciavano i ceti privilegiati nelle loro più fortificate cittadelle.

Anche i ceti privilegiati che avevano consentito all'uguaglianza dei diritti politici non potevano ammettere che le classi diseredate se ne valessero per cercare di realizzare quell'uguaglianza di fatto che avrebbe dato a tali diritti un contenuto concreto di effettiva libertà. Quando, dopo la fine della Prima guerra mondiale, la minaccia divenne troppo forte, fu naturale che tali ceti applaudissero calorosamente ed appoggiassero le instaurazioni delle dittature che toglievano le armi legali di mano ai loro avversari.

D'altra parte la formazione di giganteschi complessi industriali e bancari e di sindacati riuniti sotto un'unica direzione interi eserciti di lavoratori, sindacati e complessi che premevano sul governo per ottenere la politica più rispondente ai loro particolari interessi, minacciava di dissolvere lo stato stesso in tante baronie economiche in acerba lotta tra loro. Gli ordinamenti democratico libera-

li, divenendo lo strumento di cui questi gruppi si valevano per meglio sfruttare l'intera collettività, perdevano sempre più il loro prestigio, e così si diffondeva la convinzione che solamente lo stato totalitario, abolendo la libertà popolare, potesse in qualche modo risolvere i conflitti di interessi che le istituzioni politiche esistenti non riuscivano più a contenere.

Di fatto poi i regimi totalitari hanno consolidato in complesso la posizione delle varie categorie sociali nei punti volta a volta raggiunti, ed hanno precluso, col controllo poliziesco di tutta la vita dei cittadini e con la violenta eliminazione dei dissenzienti, ogni possibilità legale di correzione dello stato di cose vigente. Si è così assicurata l'esistenza del ceto assolutamente parassitario dei proprietari terrieri assenteisti, e dei redditieri che contribuiscono alla produzione sociale solo col tagliare le cedole dei loro titoli, dei ceti monopolistici e delle società a catena che sfruttano i consumatori e fanno volatilizzare i denari dei piccoli risparmiatori, dei plutocrati, che, nascosti dietro le quinte, tirano i fili degli uomini politici, per dirigere tutta la macchina dello stato a proprio esclusivo vantaggio, sotto l'apparenza del perseguimento dei superiori interessi nazionali. Sono conservate le colossali fortune di pochi e la miseria delle grandi masse, escluse dalle possibilità di godere i frutti della moderna cultura. E' salvato, nelle sue linee sostanziali, un regime economico in cui le risorse materiali e le forze di lavoro, che dovrebbero essere rivolte a soddisfare i bisogni fondamentali per lo sviluppo delle energie vitali umane, vengono invece indirizzate alla soddisfazione dei desideri più futili di coloro che sono in grado di pagare i prezzi più alti; un regime economico in cui, col diritto di successione, la potenza del denaro si perpetua nello stesso ceto, trasformandosi in un privilegio senza alcuna corrispondenza al valore sociale dei servizi effettivamente prestati, e il campo delle alternative ai proletari resta così ridotto che per vivere sono costretti a lasciarsi sfruttare da chi offra loro una qualsiasi possibilità d'impiego.

Per tenere immobilizzate e sottomesse le classi operaie, i sindacati sono stati trasformati, da liberi organismi di lotta, diretti da individui che godevano la fiducia degli

associati, in organi di sorveglianza poliziesca, sotto la direzione di impiegati scelti dal gruppo governante e ad esso solo responsabili. Se qualche correzione viene fatta a un tale regime economico, è sempre solo dettata dalle esigenze del militarismo, che hanno confluìto con le reazionarie aspirazioni dei ceti privilegiati nel far sorgere e consolidare gli stati totalitari.

3. Contro il dogmatismo autoritario si è affermato il valore permanente dello spirito critico. Tutto quello che veniva asserito doveva dare ragione di sì o scomparire. Alla metodicità di questo spregiudicato atteggiamento sono dovute le maggiori conquiste della nostra società in ogni campo.

Ma questa libertà spirituale non ha resistito alla crisi che ha fatto sorgere gli stati totalitari. Nuovi dogmi da accettare per fede o da accettare ipocritamente, si stanno accampano in tutte le scienze. Quantunque nessuno sappia che cosa sia una razza e le più elementari nozioni storiche ne facciano risultare l'assurdità, si esige dai fisiologi di credere di mostrare e convincere che si appartiene ad una razza eletta, solo perché l'imperialismo ha bisogno di questo mito per esaltare nelle masse l'odio e l'orgoglio. I più evidenti concetti della scienza economica debbono essere considerati anatema per presentare la politica autarchica, gli scambi bilanciati e gli altri ferravecchi del mercantilismo, come straordinarie scoperte dei nostri tempi. A causa della interdipendenza economica di tutte le parti del mondo, spazio vitale per ogni popolo che voglia conservare il livello di vita corrispondente alla civiltà moderna, è tutto il globo; ma si è creata la pseudo scienza della geopolitica che vuol dimostrare la consistenza della teoria degli spazi vitali, per dare veste teorica alla volontà di sopraffazione dell'imperialismo. La storia viene falsificata nei suoi dati essenziali, nell'interesse della classe governante. Le biblioteche e le librerie vengono purificate di tutte le opere non considerate ortodosse. Le tenebre dell'oscurantismo di nuovo minacciano di soffocare lo spirito umano.

La stessa etica sociale della libertà e dell'uguaglianza è scalzata. Gli uomini non sono più considerati cittadini

liberi, che si valgono dello stato per meglio raggiungere i loro fini collettivi. Sono servitori dello stato che stabilisce quali debbono essere i loro fini, e come volontà dello stato viene senz'altro assunta la volontà di coloro che detengono il potere. Gli uomini non sono più soggetti di diritto, ma gerarchicamente disposti, sono tenuti ad ubbidire senza discutere alle gerarchie superiori che culminano in un capo debitamente divinizzato. Il regime delle caste rinasce prepotente dalle sue stesse ceneri.

Questa reazionaria civiltà totalitaria, dopo aver trionfato in una serie di paesi, ha infine trovato nella Germania nazista la potenza che si è ritenuta capace di trarne le ultime conseguenze. Dopo una meticolosa preparazione, approfittando con audacia e senza scrupoli delle rivalità, degli egoismi, della stupidità altrui, trascinando al suo seguito altri stati vassalli europei – primo fra i quali l'Italia – alleandosi col Giappone che persegue fini identici in Asia essa si è lanciata nell'opera di sopraffazione.

La sua vittoria significherebbe il definitivo consolidamento del totalitarismo nel mondo. Tutte le sue caratteristiche sarebbero esasperate al massimo, e le forze progressive sarebbero condannate per lungo tempo ad una semplice opposizione negativa. La tradizionale arroganza e intransigenza dei ceti militari tedeschi può già darci un'idea di quel che sarebbe il carattere del loro dominio dopo una guerra vittoriosa. I tedeschi vittoriosi potrebbero anche permettersi una lustra di generosità verso gli altri popoli europei, rispettare formalmente i loro territori e le loro istituzioni politiche, per governare così soddisfacendo lo stupido sentimento patriottico che guarda ai colori dei pali di confine ed alla nazionalità degli uomini politici che si presentano alla ribalta, invece che al rapporto delle forze ed al contenuto effettivo degli organismi dello stato. Comunque camuffata, la realtà sarebbe sempre la stessa: una rinnovata divisione dell'umanità in Spartiati ed Iloti.

Anche una soluzione di compromesso tra le parti ora in lotta significherebbe un ulteriore passo innanzi del totalitarismo, poiché tutti i paesi che fossero sfuggiti alla stretta della Germania sarebbero costretti ad accettare le sue stes-

se forme di organizzazione politica, per prepararsi adeguatamente alla ripresa della guerra.

Ma la Germania hitleriana, se ha potuto abbattere ad uno ad uno gli stati minori, con la sua azione ha costretto forze sempre più potenti a scendere in lizza. La coraggiosa combattività della Gran Bretagna, anche nel momento più critico in cui era rimasta sola a tener testa al nemico, ha fatto sì che i Tedeschi siano andati a cozzare contro la strenua resistenza dell'esercito sovietico, ed ha dato tempo all'America di avviare la mobilitazione delle sue sterminate forze produttive. E questa lotta contro l'imperialismo tedesco si è strettamente connessa con quella che il popolo cinese va conducendo contro l'imperialismo giapponese.

Immensa masse di uomini e di ricchezze sono già schierate contro le potenze totalitarie. Le forze di queste potenze hanno raggiunto il loro culmine e non possono oramai che consumarsi progressivamente. Quelle avverse hanno invece già superato il momento della massima depressione e sono in ascesa. La guerra delle Nazioni Unite risveglia ogni giorno di più la volontà di liberazione anche nei paesi che avevano soggiaciuto alla violenza ed erano come smarriti per il colpo ricevuto, E persino risveglia tale volontà nei popoli delle potenze dell'Asse, i quali si accorgono di essere trascinati in una situazione disperata solo per soddisfare la brama di dominio dei loro padroni.

Il lento processo, grazie al quale enormi masse di uomini si lasciavano modellare passivamente dal nuovo regime, vi si adeguavano e contribuivano così a consolidarlo, è arrestato; si è invece iniziato il processo contrario. In questa immensa ondata, che lentamente si solleva, si ritrovano tutte le forze progressiste; e, le parti più illuminate delle classi lavoratrici che si erano lasciate distogliere, dal terrore e dalle lusinghe, nella loro aspirazione ad una superiore forma di vita; gli elementi più consapevoli dei ceti intellettuali, offesi dalla degradazione cui è sottoposta l'intelligenza; imprenditori, che sentendosi capaci di nuove iniziative, vorrebbero liberarsi dalle bardature burocratiche, e dalle autarchie nazionali, che impacciano ogni loro movimento; tutti coloro, infine, che, per un senso innato di dignità,

non sanno piegare la spina dorsale nella umiliazione della servitù.

A tutte queste forze è oggi affidata la salvezza della nostra civiltà.

II - I COMPITI DEL DOPO GUERRA - L'UNITÀ EUROPEA

La sconfitta della Germania non porterebbe automaticamente al riordinamento dell'Europa secondo il nostro ideale di civiltà.

Nel breve intenso periodo di crisi generale, in cui gli stati nazionali giaceranno fracassati al suolo, in cui le masse popolari attenderanno ansiose la parola nuova e saranno materia fusa, ardente, suscettibile di essere colata in forme nuove, capace di accogliere la guida di uomini seriamente internazionalisti, i ceti che più erano privilegiati nei vecchi sistemi nazionali cercheranno subdolamente o con la violenza di smorzare l'ondata dei sentimenti e delle passioni internazionalistiche, e si daranno ostinatamente a ricostruire i vecchi organismi statali. Ed è probabile che i dirigenti inglesi, magari d'accordo con quelli americani, tentino di spingere le cose in questo senso, per riprendere la politica dell'equilibrio delle potenze nell'apparente immediato interesse del loro impero.

Le forze conservatrici, cioè i dirigenti delle istituzioni fondamentali degli stati nazionali: i quadri superiori delle forze armate, culminanti là, dove ancora esistono, nelle monarchie; quei gruppi del capitalismo monopolista che hanno legato le sorti dei loro profitti a quelle degli stati; i grandi proprietari fondiari e le alte gerarchie ecclesiastiche, che solo da una stabile società conservatrice possono vedere assicurate le loro entrate parassitarie; ed al loro seguito tutto l'innomerevole stuolo di coloro che da essi dipendono o che sono anche solo abbagliati dalla loro tradizionale potenza; tutte queste forze reazionarie, già fin da oggi, sentono che l'edificio scricchiola e cercano di salvarsi. Il crollo le priverebbe di colpo di tutte le garanzie che

hanno avuto fin'ora e le esporrebbe all'assalto delle forze progressiste.

Ma essi hanno uomini e quadri abili ed adusati al comando, che si batteranno accanitamente per conservare la loro supremazia. Nel grave momento sapranno presentarsi ben camuffati. Si proclameranno amanti della pace, della libertà, del benessere generale delle classi più povere. Già nel passato abbiamo visto come si siano insinuati dentro i movimenti popolari, e li abbiano paralizzati, deviati convertiti nel preciso contrario. Senza dubbio saranno la forza più pericolosa con cui si dovrà fare i conti.

Il punto sul quale essi cercheranno di far leva sarà la restaurazione dello stato nazionale. Potranno così far presa sul sentimento popolare più diffuso, più offeso dai recenti movimenti, più facilmente adoperabile a scopi reazionari: il sentimento patriottico. In tal modo possono anche sperare di più facilmente confondere le idee degli avversari, dato che per le masse popolari l'unica esperienza politica finora acquisita è quella svolgutesi entro l'ambito nazionale, ed è perciò abbastanza facile convogliare, sia esse che i loro capi più miopi, sul terreno della ricostruzione degli stati abbattuti dalla bufera.

Se raggiungessero questo scopo avrebbero vinto. Fossero pure questi stati in apparenza largamente democratici o socialisti, il ritorno del potere nelle mani dei reazionari sarebbe solo questione di tempo. Risorgerebbero le gelosie nazionali e ciascuno stato di nuovo riporrebbe la soddisfazione delle proprie esigenze solo nella forza delle armi. Loro compito precipuo tornerebbe ad essere, a più o meno breve scadenza, quello di convertire i loro popoli in eserciti. I generali tornerebbero a comandare, i monopolisti ad approfittare delle autarchie, i corpi burocratici a gonfiarsi, i preti a tener docili le masse. Tutte le conquiste del primo momento si raggrinzerebbero in un nulla di fronte alla necessità di prepararsi nuovamente alla guerra.

Il problema che in primo luogo va risolto, e fallendo il quale qualsiasi altro progresso non è che apparenza, è la definitiva abolizione della divisione dell'Europa in stati nazionali sovrani. Il crollo della maggior parte degli stati

del continente sotto il rullo compressore tedesco ha già accomunato la sorte dei popoli europei, che o tutti insieme soggiaceranno al dominio hitleriano, o tutti insieme entreranno, con la caduta di questo in una crisi rivoluzionaria in cui non si troveranno irrigiditi e distinti in solide strutture statali.

Gli spiriti sono giù ora molto meglio disposti che in passato ad una riorganizzazione federale dell'Europa. La dura esperienza ha aperto gli occhi anche a chi non voleva vedere ed ha fatto maturare molte circostanze favorevoli al nostro ideale.

Tutti gli uomini ragionevoli riconoscono ormai che non si può mantenere un equilibrio di stati europei indipendenti con la convivenza della Germania militarista a parità di condizioni con gli altri paesi, né si può spezzettare la Germania e tenerle il piede sul collo una volta che sia vinta. Alla prova, è apparso evidente che nessun paese d'Europa può restarsene da parte mentre gli altri si battono, a nulla valendo le dichiarazioni di neutralità e di patti di non aggressione. È ormai dimostrata la inutilità, anzi la dannosità di organismi, tipo della Società delle Nazioni, che pretendano di garantire un diritto internazionale senza una forza militare capace di imporre le sue decisioni e rispettando la sovranità assoluta degli stati partecipanti. Assurdo è risultato il principio del non intervento, secondo il quale ogni popolo dovrebbe essere lasciato libero di darsi il governo dispotico che meglio crede, quasi che la costituzione interna di ogni singolo stato non costituisse un interesse vitale per tutti gli altri paesi europei.

Insolubili sono diventati i molteplici problemi che avvelenano la vita internazionale del continente: tracciati dei confini a popolazione mista, difesa delle minoranze allogene, sbocco al mare dei paesi situati nell'interno, questione balcanica, questione irlandese, ecc., che troverebbero nella Federazione Europea la più semplice soluzione, come l'hanno trovata in passato i corrispondenti problemi degli staterelli entrati a far parte delle più vaste unità nazionali, quando hanno perso la loro acredine, trasformandosi in problemi di rapporti fra le diverse provincie.

D'altra parte la fine del senso di sicurezza nella inattaccabilità della Gran Bretagna, che consigliava agli inglesi la «splendid isolation», la dissoluzione dell'esercito e della stessa repubblica francese, al primo serio urto delle forze tedesche – risultato che è da sperare abbia di molto smorzata la presunzione sciovinista della superiorità gallica – e specialmente la coscienza della gravità del pericolo corso di generale asservimento, sono tutte circostanze che favoriranno la costituzione di un regime federale che ponga fine all'attuale anarchia. Ed il fatto che l'Inghilterra abbia accettato il principio dell'indipendenza indiana, e la Francia abbia potenzialmente perduto col riconoscimento della sconfitta, tutto il suo impero, rendono più agevole trovare anche una base di accordo per una sistemazione europea dei problemi coloniali.

A tutto ciò va infine aggiunta la scomparsa di alcune delle principali dinastie e la fragilità delle basi di quelle che sostengono le dinastie superstiti. Va tenuto conto, infatti, che le dinastie, considerando i diversi paesi come tradizionale appannaggio proprio, rappresentavano, con i poderosi interessi di cui erano l'appoggio, un serio ostacolo alla organizzazione razionale degli Stati Uniti d'Europa, il quale non possono poggiare che sulle costituzioni repubblicane di tutti i paesi federati.

E quando, superando l'orizzonte del vecchio continente, si abbracci in una visione di insieme tutti i popoli che costituiscono l'umanità, bisogna pur riconoscere che la federazione europea è l'unica garanzia concepibile che i rapporti con i popoli asiatici e americani possano svolgersi su una base di pacifica cooperazione, in attesa di un più lontano avvenire, in cui diventi possibile l'unità politica dell'intero globo.

La linea di divisione fra i partiti progressisti e partiti reazionari cade perciò ormai, non lungo la linea formale della maggiore o minore democrazia, del maggiore o minore socialismo da istituire, ma lungo la sostanziale nuovissima linea che separa coloro che concepiscono, come campo centrale della lotta quello antico, cioè la conquista e le forme del potere politico nazionale, e che faranno, sia

pure involontariamente il gioco delle forze reazionarie, lasciando che la lava incandescente delle passioni popolari torni a solidificarsi nel vecchio stampo e che risorgano le vecchie assurdit , e quelli che vedranno come compito centrale la creazione di un solido stato internazionale, che indirizzeranno verso questo scopo le forze popolari e, anche conquistato il potere nazionale, lo adopereranno in primissima linea come strumento per realizzare l'unit  internazionale.

Con la propaganda e con l'azione, cercando di stabilire in tutti i modi accordi e legami tra i movimenti simili che nei vari paesi si vanno certamente formando, occorre fin d'ora gettare le fondamenta di un movimento che sappia mobilitare tutte le forze per far sorgere il nuovo organismo, che sar  la creazione pi  grandiosa e pi  innovatrice sorta da secoli in Europa; per costituire un largo stato federale, il quale disponga di una forza armata europea al posto degli eserciti nazionali, spazzi decisamente le autarchie economiche, spina dorsale dei regimi totalitari, abbia gli organi e i mezzi sufficienti per fare eseguire nei singoli stati federali le sue deliberazioni, dirette a mantenere un ordine comune, pur lasciando agli Stati stessi l'autonomia che consente una plastica articolazione e lo sviluppo della vita politica secondo le peculiari caratteristiche dei vari popoli.

Se ci sar  nei principali paesi europei un numero sufficiente di uomini che comprenderanno ci , la vittoria sar  in breve nelle loro mani, perch  la situazione e gli animi saranno favorevoli alla loro opera e di fronte avranno partiti e tendenze gi  tutti squalificati dalla disastrosa esperienza dell'ultimo ventennio. Poich  sar  l'ora di opere nuove, sar  anche l'ora di uomini nuovi, del movimento per l'Europa libera e unita!

III - I COMPITI DEL DOPO GUERRA - LA RIFORMA DELLA SOCIET 

Un'Europa libera e unita   premessa necessaria del potenziamento della civilt  moderna, di cui l'era tota-

litaria rappresenta un arresto. La fine di questa era sarà riprendere immediatamente in pieno il processo storico contro la disuguaglianza ed i privilegi sociali. Tutte le vecchie istituzioni conservatrici che ne impedivano l'attuazione, saranno crollanti o crollate, e questa loro crisi dovrà essere sfruttata con coraggio e decisione. La rivoluzione europea, per rispondere alle nostre esigenze, dovrà essere socialista, cioè dovrà proporsi l'emancipazione delle classi lavoratrici e la creazione per esse di condizioni più umane di vita.

La bussola di orientamento per i provvedimenti da prendere in tale direzione non può essere però il principio puramente dottrinario secondo il quale la proprietà privata dei mezzi materiali di produzione deve essere in linea di principio abolita, e tollerata solo in linea provvisoria, quando non se ne possa proprio fare a meno. La statizzazione generale dell'economia è stata la prima forma utopistica in cui le classi operaie si sono rappresentate la loro liberazione del giogo capitalista, ma, una volta realizzata a pieno, non porta allo scopo sognato, bensì alla costituzione di un regime in cui tutta la popolazione è asservita alla ristretta classe dei burocrati gestori dell'economia, come è avvenuto in Russia.

Il principio veramente fondamentale del socialismo, e di cui quello della collettivizzazione generale non è stato che una affrettata ed erronea deduzione, è quello secondo il quale le forze economiche non debbono dominare gli uomini, ma – come avviene per forze naturali – essere da loro sottomesse, guidate, controllate nel modo più razionale, affinché le grandi masse non ne siano vittime. Le gigantesche forze di progresso, che scaturiscono dall'interesse individuale, non vanno spente nella morta gora della pratica «routinière» per trovarsi poi di fronte all'insolubile problema di resuscitare lo spirito d'iniziativa con le differenziazioni dei salari, e con gli altri provvedimenti del genere dello stacanovismo dell'U.R.S.S., col solo risultato di uno sgobbamento più diligente. Quelle forze vanno invece esaltate ed estese offrendo loro una maggiore possibilità di sviluppo ed impiego, e contemporaneamente vanno perfe-

zionati e consolidati gli argini che le convogliano verso gli obiettivi di maggiore utilità per tutta la collettività.

La proprietà privata deve essere abolita, limitata, corretta, estesa, caso per caso, non dogmaticamente in linea di principio.

Questa direttiva si inserisce naturalmente nel processo di formazione di una vita economica europea liberata dagli incubi del militarismo e del burocraticismo nazionali. In essa possono trovare la loro liberazione tanto i lavoratori dei paesi capitalistici oppressi dal dominio dei ceti padronali, quanto i lavoratori dei paesi comunisti oppressi dalla tirannide burocratica. La soluzione razionale deve prendere il posto di quella irrazionale anche nella coscienza dei lavoratori. Volendo indicare in modo più particolareggiato il contenuto di questa direttiva, ed avvertendo che la convenienza e le modalità di ogni punto programmatico dovranno essere sempre giudicate in rapporto al presupposto oramai indispensabile dell'unità europea, mettiamo in rilievo i seguenti punti:

a) non si possono più lasciare ai privati le imprese che, svolgendo un'attività necessariamente monopolistica, sono in condizioni di sfruttare la massa dei consumatori (ad esempio le industrie elettriche); le imprese che si vogliono mantenere in vita per ragioni di interesse collettivo, ma che per reggersi hanno bisogno di dazi protettivi, sussidi, ordinazioni di favore, ecc. (l'esempio più notevole di questo tipo di industrie sono in Italia ora le industrie siderurgiche); e le imprese che per la grandezza dei capitali investiti e il numero degli operai occupati, o per l'importanza del settore che dominano, possono ricattare gli organi dello stato imponendo la politica per loro più vantaggiosa (es. industrie minerarie, grandi istituti bancari, industrie degli armamenti). È questo il campo in cui si dovrà procedere senz'altro a nazionalizzazioni su scala vastissima, senza alcun riguardo per i diritti acquisiti;

b) le caratteristiche che hanno avuto in passato il diritto di proprietà e il diritto di successione hanno permesso di accumulare nelle mani di pochi privilegiati ricchezze che converrà distribuire, durante una crisi rivoluzionaria in senso egualitario, per eliminare i ceti parassitari e per

dare ai lavoratori gl'istrumenti di produzione di cui abbisognano, onde migliorare le condizioni economiche e far loro raggiungere una maggiore indipendenza di vita. Pensiamo cioè ad una riforma agraria che, passando la terra a chi coltiva, aumenti enormemente il numero dei proprietari, e ad una riforma industriale che estenda la proprietà dei lavoratori, nei settori non statizzati, con le gestioni cooperative, l'azionariato operaio, ecc.;

c) i giovani vanno assistiti con le provvidenze necessarie per ridurre al minimo le distanze fra le posizioni di partenza nella lotta per la vita. In particolare la scuola pubblica dovrà dare la possibilità effettiva di perseguire gli studi fino ai gradi superiori ai più idonei, invece che ai più ricchi; e dovrà preparare, in ogni branca di studi per l'avviamento ai diversi mestieri e alla diverse attività liberali e scientifiche, un numero di individui corrispondente alla domanda del mercato, in modo che le remunerazioni medie risultino poi pressappoco eguali, per tutte le categorie professionali, qualunque possano essere le divergenze tra le remunerazioni nell'interno di ciascuna categoria, a seconda delle diverse capacità individuali;

d) la potenzialità quasi senza limiti della produzione in massa dei generi di prima necessità con la tecnica moderna, permette ormai di assicurare a tutti, con un costo sociale relativamente piccolo, il vitto, l'alloggio e il vestiario col minimo di conforto necessario per conservare la dignità umana. La solidarietà sociale verso coloro che riescono soccombenti nella lotta economica dovrà perciò manifestarsi non con le forme caritative, sempre avviliti, e produttrici degli stessi mali alle cui conseguenze cercano di riparare, ma con una serie di provvidenze che garantiscano incondizionatamente a tutti, possano o non possano lavorare, un tenore di vita decente, senza ridurre lo stimolo al lavoro e al risparmio. Così nessuno sarà più costretto dalla miseria ad accettare contratti di lavoro iugulatori;

e) la liberazione delle classi lavoratrici può aver luogo solo realizzando le condizioni accennate nei punti precedenti: non lasciandole ricadere nella politica economica dei sindacati monopolistici, che trasportano semplicemen-

te nel campo operaio i metodi sopraffattori caratteristici specialmente del grande capitale. I lavoratori debbono tornare a essere liberi di scegliere i fiduciari per trattare collettivamente le condizioni a cui intendono prestare la loro opera, e lo stato dovrà dare i mezzi giuridici per garantire l'osservanza dei patti conclusivi; ma tutte le tendenze monopolistiche potranno essere efficacemente combattute, una volta che saranno realizzate quelle trasformazioni sociali.

Questi sono i cambiamenti necessari per creare, intorno al nuovo ordine, un larghissimo strato di cittadini interessati al suo mantenimento e per dare alla vita politica una consolidata impronta di libertà, impregnata di un forte senso di solidarietà sociale. Su queste basi le libertà politiche potranno veramente avere un contenuto concreto e non solo formale per tutti, in quanto la massa dei cittadini avrà una indipendenza ed una conoscenza sufficiente per esercitare un efficace e continuo controllo sulla classe governante.

Sugli istituti costituzionali sarebbe superfluo soffermarsi, poiché, non potendosi prevedere le condizioni in cui dovranno sorgere ed operare, non faremmo che ripetere quello che tutti già sanno sulla necessità di organi rappresentativi per la formazione delle leggi, dell'indipendenza della magistratura – che prenderà il posto dell'attuale – per l'applicazione imparziale delle leggi emanate, della libertà di stampa e di associazione, per illuminare l'opinione pubblica e dare a tutti i cittadini la possibilità di partecipare effettivamente alla vita dello stato. Su due sole questioni è necessario precisare meglio le idee, per la loro particolare importanza in questo momento nel nostro paese, sui rapporti dello stato con la chiesa e sul carattere della rappresentanza politica:

a) la Chiesa cattolica continua inflessibilmente a considerarsi unica società perfetta, a cui lo stato dovrebbe sottomettersi, fornendole le armi temporali per imporre il rispetto della sua ortodossia. Si presenta come naturale alleata di tutti i regimi reazionari, di cui cerca approfittare per ottenere esenzioni e privilegi, per ricostruire il suo

patrimonio, per stendere di nuovo i suoi tentacoli sulla scuola e sull'ordinamento della famiglia. Il concordato con cui in Italia il Vaticano ha concluso l'alleanza col fascismo andrà senz'altro abolito, per affermare il carattere puramente laico dello stato, e per fissare in modo inequivocabile la supremazia dello stato sulla vita civile. Tutte le credenze religiose dovranno essere ugualmente rispettate, ma lo stato non dovrà più avere un bilancio dei culti, e dovrà riprendere la sua opera educatrice per lo sviluppo dello spirito critico;

b) la baracca di cartapesta che il fascismo ha costruito con l'ordinamento corporativo cadrà in frantumi, insieme alle altre parti dello stato totalitario. C'è chi ritiene che da questi rottami si potrà domani trarre il materiale per il nuovo ordine costituzionale. Noi non lo crediamo. Nello stato totalitario le Camere corporative sono la beffa, che corona il controllo poliziesco sui lavoratori. Se anche però le Camere corporative fossero la sincera espressione delle diverse categorie dei produttori, gli organi di rappresentanza delle diverse categorie professionali non potrebbero mai essere qualificati per trattare questioni di politica generale, e nelle questioni più propriamente economiche diverrebbero organi di sopraffazione delle categorie sindacalmente più potenti.

Ai sindacati spetteranno ampie funzioni di collaborazione con gli organi statali, incaricati di risolvere i problemi che più direttamente li riguardano, ma è senz'altro da escludere che ad essi vada affidata alcuna funzione legislativa, poiché risulterebbe un'anarchia feudale nella vita economica, concludentesi in un rinnovato dispotismo politico. Molti che si sono lasciati prendere ingenuamente dal mito del corporativismo potranno e dovranno essere attratti all'opera di rinnovamento, ma occorrerà che si rendano conto di quanto assurda sia la soluzione da loro confusamente sognata. Il corporativismo non può avere vita concreta che nella forma assunta degli stati totalitari, per irreggimentare i lavoratori sotto funzionari che ne controllano ogni mossa nell'interesse della classe governante.

IV - LA SITUAZIONE RIVOLUZIONARIA: VECCHIE E NUOVE CORRENTI

La caduta dei regimi totalitari significherà per interi popoli l'avvento della «libertà» sarà scomparso ogni freno ed automaticamente regneranno amplissime libertà di parola e di associazione.

Sarà il trionfo delle tendenze democratiche. Esse hanno innumerevoli sfumature che vanno da un liberalismo molto conservatore, fino al socialismo e all'anarchia. Credono nella «generazione spontanea» degli avvenimenti e delle istituzioni, nella bontà assoluta degli impulsi che vengono dal basso. Non vogliono forzare la mano alla «storia» al «popolo» al «proletariato» o come altro chiamano il loro dio. Auspicano la fine delle dittature immaginandola come la restituzione al popolo degli imprescrittibili diritti di autodeterminazione. Il coronamento dei loro sogni è un'assemblea costituente eletta col più esteso suffragio e col più scrupoloso rispetto degli elettori, la quale decida che costituzione il popolo debba darsi. Se il popolo è immaturo se ne darà una cattiva, ma correggerla si potrà solo mediante una costante opera di convinzione.

I democratici non rifuggono per principio dalla violenza, ma la vogliono adoperare solo quando la maggioranza sia convinta della sua indispensabilità, cioè propriamente quando non è più altro che un pressoché superfluo puntino da mettere sulla i. Sono perciò dirigenti adatti solo nelle epoche di ordinaria amministrazione, in cui un popolo è nel suo complesso convinto della bontà delle istituzioni fondamentali, che debbono essere ritoccate solo in aspetti relativamente secondari. Nelle epoche rivoluzionarie, in cui le istituzioni non debbono già essere amministrate, ma create, la prassi democratica fallisce clamorosamente. La pietosa impotenza dei democratici nelle rivoluzioni russa, tedesca, spagnola, sono tre dei più recenti esempi.

In tali situazioni, caduto il vecchio apparato statale, con le sue leggi e la sua amministrazione, pullulano immediatamente, con sembianza di vecchia legalità o sprezzandola, una quantità di assemblee e rappresentanze popolari in cui

convergono e si agitano tutte le forze sociali progressiste. Il popolo ha sì alcuni bisogni fondamentali da soddisfare, ma non sa con precisione cosa volere e cosa fare. Mille campane suonano alle sue orecchie, con i suoi milioni di teste non riesce a raccapezzarsi, e si disgrega in una quantità di tendenze in lotta tra loro.

Nel momento in cui occorre la massima decisione e audacia, i democratici si sentono smarrirti non avendo dietro uno spontaneo consenso popolare, ma solo un torbido tumultuare di passioni; pensano che loro dovere sia di formare quel consenso, e si presentano come predicatori esortanti, laddove occorrono capi che guidino sapendo dove arrivare; perdono le occasioni favorevoli al consolidamento del nuovo regime, cercando di far funzionare subito organi che presuppongono una lunga preparazione e sono adatti ai periodi di relativa tranquillità; danno ai loro avversari armi di cui quelli poi si valgono per rovesciarli; rappresentano insomma, nelle loro mille tendenze, non già la volontà di rinnovamento, ma le confuse volontà regnanti in tutte le menti, che, paralizzandosi a vicenda, preparano il terreno propizio allo sviluppo della reazione. La metodologia politica democratica sarà un peso morto nella crisi rivoluzionaria.

Man mano che i democratici logorassero nelle loro logomachie la loro prima popolarità di assertori della libertà, mancando ogni seria rivoluzione politica e sociale, si andrebbero immancabilmente ricostituendo le istituzioni politiche pretotalitarie, e la lotta tornerebbe a svilupparsi secondo i vecchi schemi della contrapposizione delle classi.

Il principio secondo il quale la lotta di classe è il termine cui van ridotti tutti i problemi politici, ha costituito la direttiva fondamentale, specialmente degli operai delle fabbriche, ed ha giovato a dare consistenza alla loro politica, finché non erano in questione le istituzioni fondamentali della società. Ma si converte in uno strumento di isolamento del proletariato, quando si imponga la necessità di trasformare l'intera organizzazione della società. Gli operai educati classicamente non sanno allora vedere che le loro particolari rivendicazioni di classe, o di categoria, senza

curarsi di come conmetterle con gli interessi degli altri ceti, oppure aspirano alla unilaterale dittatura della loro classe, per realizzare l'utopistica collettivizzazione di tutti gli strumenti materiali di produzione, indicata da una propaganda secolare come il rimedio sovrano di tutti i loro mali. Questa politica non riesce a far presa su nessun altro strato fuorché sugli operai, i quali così privano le altre forze progressive del loro sostegno, e le lasciano cadere in balia della reazione, che abilmente le organizza per spezzare le reni allo stesso movimento proletario.

Delle varie tendenze proletarie, seguaci della politica classista e dell'ideale collettivista, i comunisti hanno riconosciuto la difficoltà di ottenere un seguito di forze sufficienti per vincere, e per ciò si sono – a differenza degli altri partiti popolari – trasformati in un movimento rigidamente disciplinato, che sfrutta quel che residua del mito russo per organizzare gli operai, ma non prende leggi da essi, e li utilizza nelle più disparate manovre.

Questo atteggiamento rende i comunisti, nelle crisi rivoluzionarie, più efficienti dei democratici; ma tenendo essi distinte quanto più possono le classi operaie dalle altre forze rivoluzionarie – col predicare che la loro «vera» rivoluzione è ancora da venire – costituiscono nei momenti decisivi un elemento settario che indebolisce il tutto. Inoltre la loro assidua dipendenza allo stato russo, che li ha ripetutamente adoperati senza scrupoli per il perseguimento della sua politica nazionale, impedisce loro di perseguire una politica con un minimo di continuità. Hanno sempre bisogno di nascondersi dietro un Karoly, un Blum, un Negrin, per andare poi fatalmente in rovina dietro i fantocci democratici adoperati, poiché il potere si consegue e si mantiene non semplicemente con la furberia, ma con la capacità di rispondere in modo organico e vitale alle necessità della società moderna. La loro scarsa consistenza si palesa invece senza possibilità di equivoci quando, venendo a mancare il camuffamento, fanno regolarmente mostra di un puro verbalismo estremista.

Se la lotta restasse domani ristretta nel tradizionale campo nazionale, sarebbe molto difficile sfuggire alle

vecchie aporie. Gli stati nazionali hanno infatti già così profondamente pianificato le proprie rispettive economie che la questione centrale diverrebbe ben presto quella di sapere quale gruppo di interessi economici, cioè quale classe, dovrebbe detenere le leve di comando del piano. Il fronte delle forze progressiste sarebbe facilmente frantumato nella rissa tra classi e categorie economiche. Con le maggiori probabilità i reazionari sarebbero coloro che ne trarrebbero profitto. Ma anche i comunisti, nonostante le loro deficienze, potrebbero avere il loro quarto d'ora, convogliare le masse stanche, deluse, assumere il potere ed adoperarlo per realizzare, come in Russia, il dispotismo burocratico su tutta la vita economica, politica e spirituale del paese.

Una situazione dove i comunisti contassero come forza politica dominante significherebbe non uno sviluppo non in senso rivoluzionario, ma già il fallimento del rinnovamento europeo.

Larghissime masse restano ancora influenzate o influenzabili dalle vecchie tendenze democratiche e comuniste, perché non scorgono nessuna prospettiva di metodi e di obiettivi nuovi. Tali tendenze sono però formazioni politiche del passato; da tutti gli sviluppi storici recenti nulla hanno appreso, nulla dimenticato; incanalano le forze progressiste lungo strade che non possono serbare che delusioni e sconfitte; di fronte alle esigenze più profonde del domani costituiscono un ostacolo e debbono o radicalmente modificarsi o sparire.

Un vero movimento rivoluzionario dovrà sorgere da coloro che hanno saputo criticare le vecchie impostazioni politiche; dovrà sapere collaborare con le forze democratiche, con quelle comuniste, ed in genere con quanti cooperano alla disgregazione del totalitarismo, ma senza lasciarsi irretire dalla loro prassi politica.

Il partito rivoluzionario non può essere dilettantesca-mente improvvisato nel momento decisivo, ma deve sin da ora cominciare a formarsi almeno nel suo atteggiamento politico centrale, nei suoi quadri generali e nelle prime direttive d'azione. Esso non deve rappresentare una coalizione

eterogenea di tendenze, riunite solo transitoriamente e negativamente, cioè per il loro passato antifascista e nella semplice del disgregamento del totalitarismo, pronte a disperdersi ciascuna per la sua strada una volta raggiunta quella caduta. Il partito rivoluzionario deve sapere invece che solo allora comincerà veramente la sua opera e deve perciò essere costituito di uomini che si trovino d'accordo sui principali problemi del futuro. Deve penetrare con la sua propaganda metodica ovunque ci siano degli oppressi dell'attuale regime, e, prendendo come punto di partenza quella volta sentito come il più doloroso dalle singole persone e classi, mostrare come esso si connetta con altri problemi e quale possa esserne la vera soluzione. Ma dalla schiera sempre crescente dei suoi simpatizzanti deve attingere e reclutare nell'organizzazione del partito solo coloro che abbiano fatto della rivoluzione europea lo scopo principale della loro vita, che disciplinatamente realizzino giorno per giorno il lavoro necessario, provvedano oculatamente alla sicurezza, continua ed efficacia di esso, anche nella situazione di più dura illegalità, e costituiscano così la solida rete che dia consistenza alla più labile sfera dei simpatizzanti.

Pur non trascurando nessuna occasione e nessun campo per seminare la sua parola, esso deve rivolgere la sua operosità in primissimo luogo a quegli ambienti che sono i più importanti come centri di diffusione di idee e come centri di reclutamento di uomini combattivi; anzitutto verso i due gruppi sociali più sensibili nella situazione odierna, e decisivi in quella di domani, vale a dire la classe operaia e i ceti intellettuali. La prima è quella che meno si è sottomessa alla ferula totalitaria, che sarà la più pronta a riorganizzare le proprie file. Gli intellettuali, particolarmente i più giovani, sono quelli che si sentono spiritualmente soffocare e disgustare dal regnante dispotismo. Man mano altri ceti saranno inevitabilmente attratti nel movimento generale.

Qualsiasi movimento che fallisca nel compito di alleanza di queste forze è condannato alla sterilità, poiché, se ha movimento di soli intellettuali, sarà privo di quella forza di massa necessaria per travolgere le resistenze reazionarie, sarà diffidente e diffidato rispetto alla classe operaia; ed

anche se animato da sentimenti democratici, sarà proclive a scivolare, di fronte alle difficoltà, sul terreno della reazione di tutte le altre classi contro gli operai, cioè verso una restaurazione.

Se poggerà solo sulla classe operaia sarà privo di quella chiarezza di pensiero che non può venire che dagli intellettuali, e che è necessaria per ben distinguere i nuovi compiti e le nuove vie: rimarrà prigioniero del vecchio classismo, vedrà nemici dappertutto, e sdrucchiolerà sulla dottrina di soluzione comunista.

Durante la crisi rivoluzionaria spetta a questo partito organizzare e dirigere le forze progressiste, utilizzando tutti quegli organi popolari che si formano spontaneamente come crogioli ardenti in cui vanno a mischiarsi le forze rivoluzionarie, non per emettere plebisciti, ma in attesa di essere guidate.

Esso attinge la visione e la sicurezza di quel che va fatto, non da una preventiva consacrazione da parte della ancora inesistente volontà popolare, ma nella sua coscienza di rappresentare le esigenze profonde della società moderna. Da in tal modo le prime direttive del nuovo ordine, la prima disciplina sociale alle nuove masse. Attraverso questa dittatura del partito rivoluzionario si forma il nuovo stato e attorno ad esso la nuova democrazia.

Non è da temere che un tale regime rivoluzionario debba necessariamente sbocciare in un nuovo dispotismo. Vi sbocca se è venuto modellando un tipo di società servile. Ma se il partito rivoluzionario andrà creando con polso fermo fin dai primissimi passi le condizioni per una vita libera, in cui tutti i cittadini possano veramente partecipare alla vita dello stato, la sua evoluzione sarà, anche se attraverso eventuali secondarie crisi politiche, nel senso di una progressiva comprensione ed accettazione da parte di tutti del nuovo ordine, e perciò nel senso di una crescente possibilità di funzionamento di istituzioni politiche libere.

Oggi è il momento in cui bisogna saper gettare via vecchi fardelli divenuti ingombranti, tenersi pronti al nuovo che sopraggiunge così diverso da tutto quello che si era immaginato, scartare gli inetti fra i vecchi e suscitare nuove

energie tra i giovani. Oggi si cercano e si incontrano, cominciando a tessere la trama del futuro, coloro che hanno scorto i motivi dell'attuale crisi della civiltà europea, e che perciò raccolgono l'eredità di tutti i movimenti di elevazione dell'umanità, naufragati per incomprensione del fine da raggiungere o dei mezzi come raggiungerlo.

La via da percorrere non è facile né sicura, ma deve essere percorsa e lo sarà.

Altiero Spinelli, Ernesto Rossi, Eugenio Colorni

BIBLIOGRAFIA

- Mario Albertini, *Una rivoluzione pacifica: dalle nazioni all'Europa*, il Mulino, Bologna 1999.
- Gianluca Bascherini, «Europa, cittadinanza, immigrazione», *Diritto Pubblico*, n. 3, 2000, pp. 767-792.
- Sergio Bartole, «La cittadinanza e l'identità europea», *Quaderni Costituzionali*, vol. 20, 1, 2000, pp. 39-58.
- Pietro Basso, Fabio Perocco, *Immigrazione e trasformazione della società*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Richard Bellamy, *Tre modelli di cittadinanza*, in Danilo Zolo (a cura di), *Cittadinanza: appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Giorgio Berti, «Cittadinanza, cittadinanze e diritti fondamentali», *Rivista di diritto costituzionale*, Giappichelli, Torino 1997, pp. 3-18.
- Marta Maria Carla Cartabia, «Cittadinanza europea», *Enciclopedia Giuridica*, Treccani, Roma 1995.
- Emilio Castorina, *Introduzione allo studio della cittadinanza*, Giuffrè, Milano 1997.
- Francesco Cerrone, «La cittadinanza europea: integrazione economica e identità», *Politica del diritto*, il Mulino, Bologna, n. 4, 2000, pp. 581-594.
- Luigi Ferrajoli, «Dai diritti del cittadino ai diritti della persona», in Danilo Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

- Enrico Grosso, *La titolarità del diritto di voto. Partecipazione e appartenenza alla comunità politica nel diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2001.
- Juergen Habermas, Charles Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Will Kymlycka, *Cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999.
- Riccardo Marena, Alberto Butteri, Vito Console, *Bibliografia del federalismo europeo 1776–1984*, Franco Angeli, Milano 1986.
- Bruno Nascimbene, «Il Trattato di Nizza e l'allargamento della UE», *Corriere Giuridico*, 2001, p. 5
- Antonio Papisca, Marco Mascia, *Le relazioni internazionali nell'era dell'interdipendenza e dei diritti umani*, Cedam, Padova 1997.
- Giuseppe Ugo Rescigno, «Note sulla cittadinanza», *Diritto pubblico*, 2000, p. 751.
- Stefano Rodotà, «Cittadinanza: una postfazione», in Danilo Zolo (a cura di), *La cittadinanza: appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma – Bari 1994.
- Catherine Withol de Wenden, *Parzialmente cittadini. La prospettiva di una cittadinanza senza appartenenza nazionale*, il Mulino, n. 1/92, p. 129.
- Gustavo Zagrebelsky (a cura di), *Il federalismo e la democrazia europea*, NIS, Roma 1994.
- Giovanna Zincone, «Cittadinanza: trasformazioni in corso», *Filosofia Politica* n. 1/2000, p. 71.

SITOGRAFIA

<http://www.un.org/en/sections/general/documents>: sito delle Nazioni Unite, da cui si può accedere alle pagine delle varie agenzie ed alle banche dati di documenti e trattati.

<http://www.ohchr.org/en/pages/home.aspx>: sito dell'Alto Commissariato per i Diritti Umani delle Nazioni Unite.

http://www.europa.eu/european-union/index_it: sito dell'Unione europea, portale da cui si può accedere alle pagine delle diverse istituzioni.

<https://eur-lex.europa.eu/homepage.html>: sito della banca dati Eur Lex. <https://www.coe.int/it/>: sito del Consiglio d'Europa.

<http://www.echr.coe.int>: sito della Corte europea dei diritti dell'uomo.

<https://www.coe.int/en/web/european-commission-against-racism-and-intolerance/home>: sito della Commissione europea contro il razzismo e l'intolleranza, organismo del Consiglio d'Europa.

<http://www.jeanmonnetprogram.org> sito del Programma Jean Monnet della New York Law University

<http://odysseus-network.eu/>: sito di Odysseus, network europeo di studi giuridici sull'immigrazione con sede all'Università Libera di Bruxelles.

Note biografiche degli Autori

DAVID BIDUSSA è storico, consulente editoriale di Fondazione Giangiacomo Feltrinelli. Si occupa di storia europea del Ventesimo secolo. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Dopo l'ultimo testimone* (Einaudi, 2009); *I purissimi. I nuovi vecchi italiani di Beppe Grillo* (Feltrinelli, 2014); *The time is now* (Chiarelettere, 2018); *La misura del potere. Pio XII e i totalitarismi tra il 1932 e il 1948* (Solferino, 2020); *Siamo stati fascisti*, (con Giulia Albanese e Jacopo Perazzoli, Fondazione Feltrinelli, 2020). Ha curato: Yosef Hayim Yerushalmi, *Verso una storia della speranza ebraica* (Giuntina, 2016); Benito Mussolini, *Me ne frego* (Chiarelettere, 2019); Isaac Deutscher, *Stalin* (Ogni uomo è tutti gli uomini, 2020); Claudio Pavone, *Gli uomini e la storia* (Bollati Boringhieri, 2020).

ROBERTO DELLA ROCCA è Rabbino e Direttore dell'Area Cultura e Formazione dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. Dal 2001 insegna Esegese biblica e Pensiero ebraico presso il Collegio Rabbinico Italiano. È stato Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Venezia (1992-2001), Direttore scientifico del Festival Internazionale milanese «Jewish in the City», Professore a contratto di Filosofia ebraica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano e altre università italiane. È autore di vari saggi, tra i quali: *Ebraismo* (con Sonia Brunetti, Mondadori Electa, 2007), *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico* (Giuntina, 2015).

RAFFAELLA DI CASTRO coordina progetti culturali e formativi per l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, dal 2016.

Filosofa e Analista biografica a orientamento filosofico in formazione (Philo – Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche di Milano, 2014-2018), ha insegnato come docente a contratto presso l'Università di Roma «La Sapienza» e l'Università della Calabria. È autrice di diversi saggi, tra cui: *Il divieto di idolatria tra monoteismo e iconoclastia. Una lettura attraverso Emmanuel Levinas* (Guerini, 2012) e *Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah nella «terza» generazione* (Carocci, 2008).

RICCARDO SHEMUEL DI SEGNI è Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Roma dal 2001, Direttore del Collegio Rabbinico Italiano dal 1999, e presiede il Progetto di Traduzione italiana del Talmud babilonese. È stato Direttore di Dipartimento di Diagnostica per Immagini dell'Azienda Ospedaliera S. Giovanni di Roma, fino al 2013, ed è vicepresidente del Comitato Nazionale per la Bioetica. Autore della *Guida alle regole alimentari ebraiche*, in tre edizioni successive (1976, 1986, 1996), progressivamente ampliate. Ha pubblicato anche *Le unghie di Adamo* (Guida, 1981), *Il Vangelo del Ghetto* (Newton Compton, 1985), *Catalogue of the Manuscripts of the Library of the Collegio Rabbinico Italiano* (Bar Ilan University, 1990), *Noten Taam Leshevach* (Lamed, 1998).

FIONA DIWAN è giornalista, in passato inviata speciale e alla guida di svariati periodici per Mondadori e Rizzoli-De Agostini, ha diretto i mensili Gulliver e Geo e ha collaborato con Il Corriere della Sera, Il Foglio, il Sole 24 ore. Ha studiato Estetica all'Università degli Studi di Milano. Ha vissuto in Israele dove ha frequentato la Hebrew University of Jerusalem. Tiene conferenze su temi di attualità, narrativa e su tematiche culturali relative al mondo ebraico. Attualmente dirige i media della Comunità ebraica di Milano (il mensile Bet Magazine-Bollettino e il sito Mosaico).

DANIELE GARRONE, pastore valdese, è dal 1988 professore di Antico Testamento alla Facoltà valdese di teologia di Roma, di cui è stato decano. È membro del Consiglio della

Federazione delle chiese evangeliche in Italia. Impegnato da decenni nel dialogo tra cristiani ed ebrei, ha di recente tradotto e curato l'edizione italiana di *Ebraismo. Guida per non ebrei* (Claudiana, 2019).

DAVIDE JONA FALCO è avvocato abilitato al patrocinio presso le Magistrature superiori, specializzato in diritto civile e commerciale, locatizio, assicurativo, condominiale, della famiglia, custode giudiziario, delegato alle vendite immobiliari e amministratore di sostegno.

GADI LUZZATTO VOGHERA è direttore della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea. Storico dell'ebraismo, contemporaneista, ha tenuto corsi all'Università Ca' Foscari di Venezia, all'Università di Padova e alla Sapienza a Roma, oltre che al Boston University Study Abroad program. Ha pubblicato numerosi volumi e decine di saggi dedicati alla storia degli ebrei e all'antisemitismo, tra i quali: *Il prezzo dell'eguaglianza* (Franco Angeli, 1998), *Antisemitismo a sinistra* (Einaudi, 2007), *Rabbini* (Laterza, 2011), *Antisemitismo* (Editrice Bibliografica, 2018).

SAUL MEGHNAGI, pedagogo, ha presieduto l'Istituto superiore per la formazione (ISF) e l'Istituto di ricerche economiche e sociali (IRES). Ha fatto parte dei Consigli di amministrazione dell'UIE (Istituto per l'Educazione dell'Unesco) e del CEDEFOP (Centro Europeo per lo Sviluppo della Formazione Professionale). Consigliere dell'UCEI (Unione delle Comunità Ebraiche Italiane), coordina la Commissione educazione e giovani. Fa parte del Comitato scientifico del MEIS (Museo nazionale dell'Ebraismo Italiano e della Shoah) di Ferrara.

LIVIA OTTOLENGHI è professore ordinario di Odontoiatria, presso la Sapienza Università di Roma. Assessore Ucei, con delega all'Educazione e giovani (2016-2020).

CLAUDIO VERCELLI è storico contemporaneista, docente a contratto dell'Università cattolica di Milano, ricercatore

presso il Centro studi Piero Gobetti e l'Istituto di studi storici Salvemini di Torino. Ha pubblicato, tra gli altri, i volumi: *Israele. Storia dello Stato. Dal sogno alla realtà 1881-2007* (Giuntina, 2007), *Il negazionismo. Storia di una menzogna* (Laterza, 2013), *Storia del conflitto israelo-palestinese* (Laterza, 2010-2020), «*Francamente razzisti*». 1938: *storia e memorie delle leggi razziali* (il Capricorno, 2018), *Neofascismo in grigio. La destra radicale tra l'Italia e l'Europa* (Einaudi, 2021).



*Finito di stampare nel dicembre 2020
da Grafica Veneta S.p.A., Trebaseleghe (PD)*











