

Giacomo Todeschini

***Proprietà ebraica, potere cristiano, storia economica: la “sicurezza nella
possessione dei propri beni” come forma della socialità***

[A stampa in “Parolechiave”, XXX (2003), pp. 99-120 © dell’autore - Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

Appropriazione

Esiste una nozione ebraica di “proprietà” economica? Per potere riflettere correttamente su questo problema, bisogna forse cominciare a parlare, più che di significato del concetto di “proprietà”, di significato del concetto di “proprietario”. In effetti, il filo rosso che collega le varie fasi del pensiero economico ebraico è probabilmente costituito dall’attenzione che i testi della Torà, della Mishnà, dei trattati talmudici e poi delle interpretazioni rabbiniche dedicano nel corso dei secoli più che alla “proprietà” come astrazione giuridica ed economica, al comportamento del proprietario inteso come persona individuabile e socialmente specifica, ossia inquadrabile in un sistema etico. La logica dell’appartenenza economica di un oggetto, mobile o immobile che sia, viene descritta e rappresentata in ambiente testuale ebraico, sin dal Deuteronomio e dal Levitico, non come rapporto fra oggetti e persone o gruppi che la legge sancisce e la società riconosce, ma piuttosto nei termini di una continua individuazione del *momento* nel quale un oggetto economico entra *di fatto* a fare parte dell’ambito di potere e responsabilità di una persona. Alla radice di questa concezione sta verosimilmente una nozione di “proprietà” identica a quella di un “possesso” o “appropriazione” transitori e reversibili sia per ragioni derivate dalla Legge e dunque etico-religiose, che per ragioni imposte dalle circostanze storiche e dunque politiche. Da un lato, dunque, il popolo ebraico appare nelle Scritture come un “possesso” (*segullah*) di Dio, mentre d’altro canto la terra come bene immobile e tutto quanto le inerisca comprese le case costruite fuori dalle città “non girate di mura” (e quindi pertinenti alla campagna) sono intesi ancora nelle Scritture come beni economici appartenenti a Dio, e dunque non appropriabili in perpetuo da parte degli uomini: “la terra non deve vendersi assolutamente (per sempre), poiché a me appartiene la terra, e voi siete appo me (qual) forestieri...” (Deuteronomio 25, 23 ss.)¹. Del tutto ovviamente l’inizio della diaspora ebraica, a partire dalla distruzione del Tempio in Gerusalemme nel 70 dopo Cristo, trasformerà questo dettato della Legge in una evidenza storica, stabilendo se non l’impossibilità, tuttavia un grave ostacolo alla legittimità della proprietà immobiliare ebraica vista la natura sempre revocabile della cittadinanza degli Ebrei, vista, cioè, almeno fino al XIX secolo, la labilità del loro rapporto con gli Stati come organismi giurisdizionali e dunque della loro identità giuridica, politica e fiscale. Questa - almeno in linea di principio - “incertezza” della appropriazione definitiva dei beni immobili, la terra in primo luogo, un’incertezza ribadita e anche simbolicamente sottolineata dall’obbligo, stabilito dalla Legge, di restituire al possessore originario nell’anno del Giubileo, ossia ogni cinquant’anni, i beni immobili ceduti o venduti (“In quest’anno del Giubileo ognuno di voi farà ritorno alla sua possessione”, Deuteronomio, 25, 13), concorre d’altronde a fare dell’impossessamento e dell’appropriazione economica comportamenti che rinviano, tanto eticamente quanto antropologicamente, all’ambito della reciprocità e della obbligazione interpersonale. Non a caso, inoltre, il capitolo venticinquesimo del Deuteronomio, accosta questi precetti a quello che vieta i soprusi economici (“non dovrete signoreggiarvi l’un l’altro con durezza”, 25, 46) e a quello che definisce la possibilità per colui che venda in seguito a impoverimento, il diritto di ricomprare (o di far ricomprare da un congiunto) il bene economico ceduto nel momento del bisogno (Deuteronomio, 25, 25-28) a un prezzo nel quale sia calcolato l’utile del compratore sino all’anno giubilare, quando in ogni caso avverrebbe la “ricuperazione”.

¹ *Il pentateuco colle Haftaròt volgarizzato ad uso degli Israeliti da Samuel Davide Luzzatto*, I, Trieste 1858; R. Bachi, *L’economia politica nella Bibbia*, “Rivista di Storia Economica” I (1936), pp. 36-61; R. I. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law*, London & New York 1967, I. Il problema fu trattato rapidamente, riguardo alla difficoltà di definire in diritto ebraico un “giusto prezzo” della terra, e dunque di stabilirne un apprezzamento falso (“ona’a”: cfr. I. Warhaftig, *Consumer Protection: Price Fraud*, “Jewish Law Articles. Examining Halacha, Jewish Issues and Secular Law”: http://www.jlaw.com/Articles/price_fraud.html), anche da P.S. Leicht, *Laesio enormis e justum pretium*, in *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, Milano 1940, I, pp. 35-57.

Considerando la cosa dal punto di vista di una dinamica sociale complessiva, si può dire che, poiché appunto la definizione della “proprietà” ebraica è impostata a partire dalla *legittimità* non dalla perpetuità della appropriazione del bene economico per eccellenza, la terra, da parte dei soggetti², il sistema delle appropriazioni che ne deriva costituisce automaticamente un reticolo di obbligazioni interpersonali largamente indipendente dalle logiche della famiglia intesa come clan o stirpe, o da un diritto di proprietà stabilito una volta per tutte. Le conseguenze più vistose di questa impostazione, come si vedrà fra poco, sono, più che una “filosofia” o un “diritto”, un progressivo assestamento di linguaggi della scelta, determinante, da un lato, l’assenza in ambito ebraico di una sacralità degli atti economici in grado di trascendere la specificità dei comportamenti, e dall’altro una immediata traducibilità della relazionalità economica in relazionalità sociale. Se, dunque, imperativi come quelli tipici del diritto canonico e civile cristiano a proposito della assoluta e astratta illegalità-immoralità di determinate prassi economiche e contrattuali (il prestito a interesse, per esempio) o viceversa della assoluta e astratta legittimità-eticità di altre modalità di acquisizione economica (la compravendita, per esempio) appaiono in questa formulazione privi di senso per la razionalità economica ebraica, d’altro canto ai poteri cattolici appariranno scandalosi il rifiuto o l’indifferenza ebraici di fronte all’affermazione della natura sacra e qualitativamente superiore dei beni economici di competenza delle chiese, dei regni e degli Stati.

Obbligazione

Un brano del *Midrash Qohelet*, un testo rabbinico del nono secolo, consentirà di addentrarsi nel problema, avvicinandosi a quanto, tra Medioevo ed Età Moderna, verrà rendendo la concezione e la prassi ebraica della proprietà inassimilabili alla sempre più codificata razionalità economica cristiana: “Rabbi Jehuda dice: anche le cose che in questo mondo ti sembrano più superflue sono parte della totalità del mondo; così per esempio la canapa con cui si fabbricano le funi, e l’erba amara con cui si insaporisce il vino, anch’esse appartengono come tutte le cose alle parti costitutive del mondo. Ed anche un re che signoreggi da un capo all’altro del mondo, è al servizio della terra. Domandagli: hai coltivato la terra o no?”³ Campeggiano, in questo testo, rappresentativo di uno stile discorsivo che stabilisce, scaturendo da una esegesi delle Scritture simbolica e narrativa, una ricaduta immediata del religioso e dell’etico sul politico, sia una nozione di totalità e realtà del mondo visibile e sperimentabile sensorialmente che include quello economico, sia un’idea così forte di responsabilità soggettiva nei confronti di questa realtà complessa ma unitaria da riguardare indistintamente ogni soggetto umano senza eccezioni, sovrani e potenti compresi. In un ambiente testuale diverso, quello costituito, fra secondo e quinto secolo, dalle sezioni talmudiche dedicate alla compravendita, al mutuo, al furto e al ritrovamento e impossessamento di oggetti smarriti, dunque in un ambiente testuale ancora rabbinico, ma mirante più specificamente ad orientare giuridicamente la società ebraica diasporica, si può ritrovare, analogamente, un’attenzione fortissima al concetto di scelta economica individuale come momento che determina tanto il diritto di acquisizione proprietaria quanto il sistema di obbligazioni che ne deriva. In effetti, un certo numero di studi ha ben dimostrato che il diritto di proprietà ebraico, nella sua formulazione talmudica e poi nelle specificazioni rabbiniche medievali, appare come derivazione logica di enunciati riguardanti il comportamento individuale in occasione di particolari relazioni intersoggettive catalogabili anche ma non solo come economiche: la compravendita e il mutuo, ma anche il furto, lo smarrimento di un oggetto da parte del suo proprietario e il ritrovamento casuale di esso da parte di un’altra persona. Si tratta di un punto cruciale. Infatti, se il diritto di proprietà è ricavabile essenzialmente dalle logiche di trasferimento o di perdita della proprietà intesa come realtà concreta e fisicamente determinata, ne risulta che “proprietà” indica in ogni caso un oggetto definito, e che è la *relazione di obbligo* che intercorre fra persone a stabilirne il significato

² Si può confrontare utilmente questa concezione con quella desumibile dalle pratiche possessorie altomedievali: P. Grossi, *Locatio ad longum tempus. Locazione e rapporti reali di godimento nella problematica del diritto comune*, Napoli 1963.

³ *Midrash Qohelet*, 5, 8, in A. Wünsche ed., *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung der Midraschim. I. Der Midrasch Qohelet*, Leipzig 1880 (Hildesheim 1967), p. 71. Cfr. J. Neusner, *The Midrash. An Introduction*, Northvale-London 1990.

economico e pertanto sociale⁴. Le domande che quindi i testi talmudici e posttalmudici si pongono per giungere a una definizione di proprietà legittima riguardano il modo di trasferimento di un bene economico da un proprietario all'altro: quando "passa" la proprietà? Oppure: qual è la responsabilità che un depositario ha nei confronti del depositante di un oggetto economico; questo oggetto-proprietà genera degli obblighi di custodia? Se sì, quali? Il depositario deve essere retribuito? Può o no ricavare un utile dall'oggetto-proprietà che custodisce? Oppure: quando un bene economico, denaro o merce, viene prestato, di chi diviene proprietà: che obblighi comporta questo trasferimento? Oppure: in base a quali criteri si deve ritenere che un oggetto smarrito possa divenire proprietà di chi lo ritrovi? Quali "segni" su di esso ne indicano l'appartenenza a un proprietario, o viceversa possono far presumere che esso sia abbandonato per sempre e dunque a disposizione di chi lo trovi?

Tutte queste domande, e le dialettiche che ne derivano, mostrano con una certa chiarezza che la nozione di proprietà, dal punto di vista talmudico e rabbinico non può essere scissa da quella di responsabilità individuale, ossia da quella di obbligazione nei confronti dei vari componenti della comunità a cui il proprietario appartiene. Un caso particolare, quello dei beni economici smarriti o rubati, appare particolarmente rivelatore della logica di cui si sta discutendo. Premesso⁵ che alcuni beni economici, la terra prima di tutto, ma anche i documenti, non possono essere smarriti né propriamente rubati dal momento che - in ultima analisi - come la terra non appartengono definitivamente a nessuno, oppure, come nel caso dei documenti, non hanno un valore economico in sé (possono cioè essere contrassegni di una relazione o di una condizione economica ma non equivalgono ad essa), premesso dunque che essere proprietari *dipende anche dalla natura dei beni posseduti*, nei testi talmudici e medievali si viene articolando una minuziosa casistica riguardante la riconoscibilità dei beni economici smarriti e ritrovati per caso, da qualcuno che non ne fosse già il proprietario. Si tratta di una vera e propria scienza dei segni rivelatori di una appartenenza, ma anche di una "disperazione" di recuperare il bene smarrito che pone tutta la questione nell'ambito della capacità soggettiva, da un lato di riconoscere lo smarrimento definitivo, dunque la non-appartenenza del bene trovato, e dall'altro nell'ambito dell'intenzionalità del proprietario ossia della sua volontà di abbandonare l'oggetto perduto al suo destino. Intorno alla "proprietà", cioè, si svolge un confronto o un conflitto fra intenzioni e volontà, in grado di farne l'occasione decisiva di una relazione di obbligo fra soggetti, in se stessa tuttavia alquanto mutevole di significato: la "proprietà" in altre parole può rivelare obblighi etico-sociali come quello di ricerca del proprietario di un bene smarrito⁶, economici e giuridici come quello di restituzione di un bene rubato, etico-giuridici come quello di custodia retribuita o meno di un bene depositato, o puramente sociali come quello di contribuire fiscalmente o di provvedere in altri modi al benessere della Comunità di cui si fa parte.

Per comprendere meglio questa dipendenza della proprietà dalla rete di obbligazioni che nella società ebraica tradizionale ossia medievale e moderna fanno delle persone una Comunità giuridica e religiosa, bisogna avere in mente il diverso ruolo giocato all'interno di tale società da soggetti che, come le donne o i figli, sono nel Diritto romano per definizione "minori" e pertanto se pure in grado di detenere un possesso, tuttavia privi di reali diritti di proprietà. Spetta a Boaz Cohen il merito di aver chiarito con grande lucidità la condizione giuridica di donne e minori in ambito ebraico riguardo alla proprietà e a quello che il diritto romano chiamava *peculium*⁷. Tale condizione si differenzia da quella contenuta nel Codice Giustiniano e poi nel diritto canonico e civile prodotto dalla Cristianità occidentale, in ragione del rapporto stabilito dal diritto ebraico tra la figura del marito o padre e quella della moglie o figlia e figlio in materia di proprietà. Se pure anche in questo caso la tradizione giuridica e sociale assegnava al padre di famiglia un potere

⁴ A. Weingort, *Intéret et crédit dans le droit talmudique*, Paris 1979, p. 148 ss.

⁵ B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, Cambridge 1972; A. Weingort, *Responsabilité et sanction en droit talmudique et comparé*, Paris 1998.

⁶ M. J. Broyde, M. Hecht, *The Return of Lost Property According to Jewish and Common Law: a Comparison*, "Jewish Law Articles. Examining Halacha, Jewish Issues and Secular Law" (<http://www.jlaw.com/Articles/avedah1.html>).

⁷ B. Cohen, *Peculium in Jewish and Roman Law*, in Idem, *Jewish and Roman Law* New York 1966, pp. 179-278, particolarmente, pp. 207 ss., 214 ss.; Idem, *Possession in Jewish Law*, ivi, pp. 457-461.

preminente, e l'autorità di costituire, insieme con gli altri padri, il sistema direttivo della Comunità e delle cellule familiari che la costituivano, tuttavia, molto diversamente da quanto accadeva nel diritto romano-cristiano, per quanto concerneva la proprietà e il possesso dei beni economici, in questo caso la sfera del dominio paterno veniva delimitata dal diritto di proprietà delle donne e dei figli maggiorenni. "Per eliminare ogni confusione sarà necessario chiarire che il *filius familias* romano non è comparabile con il minore secondo la Legge ebraica. Come abbiamo già osservato, per la Legge ebraica una persona raggiungeva la maggiore età all'epoca della pubertà, fissata a 12 e 13 anni per la femmina e il maschio rispettivamente, ed a quel punto era liberata completamente dal controllo paterno". Al contrario, per il Diritto romano, chi nascesse da un *justum matrimonium* "diveniva un *filius familias* ed era soggetto alla *potestas* di suo padre per tutta la vita di quest'ultimo e indipendentemente dalla propria età o dal fatto di diventare padre o nonno a sua volta. Il *filius familias* era liberato dalla *potestas* del padre soltanto in seguito alla sua morte o in conseguenza di un atto formale di emancipazione⁸". Tanto il *filius familias* quanto la donna, intesa come minore per definizione, se anche potevano possedere un *peculium* ossia un possesso, non avevano però, dal punto di vista romano-cristiano, in conseguenza di una loro diminuita condizione civile, un diritto incondizionato su di esso. La situazione proprietaria di questi soggetti appare invece connotata, nel sistema giuridico ebraico, da un'articolata normativa che riconosce loro non tanto un astratto diritto di proprietà, se non altro perché, come si è visto, è assente in questo discorso giuridico l'abitudine alla formalizzazione astratta della relazione economica, quanto piuttosto un protagonismo proprietario in determinati momenti della loro vita sociale. Il controllo femminile⁹ sulla dote, la possibilità femminile di trasmettere in eredità a figlie o figli la proprietà dotale, l'autonomia patrimoniale del figlio maggiorenne rispetto al padre, la recuperabilità dei beni dotali da parte femminile in caso di divorzio, la possibilità per donne e figli di fare offerte e sacrifici al Tempio ricorrendo alle proprietà individualmente spettanti a ciascuno: tutti questi casi dichiarano, secondo percorsi testuali più o meno espliciti, il diritto di proprietà riconosciuto dalla Legge ebraica ai membri della Comunità intesa come organismo sociale complesso perché composto comunque da soggetti differenziati per collocazione, autorità, poteri. Proprio perché la Legge talmudica e rabbinica di cui si parla ha come proprio oggetto, pur radicandosi in una Rivelazione fatta ad Israele, il mondo della diaspora ossia un mondo storico di Comunità dislocate all'interno di realtà statali non ebraiche, la "proprietà" di cui questa Legge viene parlando spetta a una moltitudine di individualità attivamente costitutive della Comunità stessa. La possibilità stessa che il mondo delle Comunità ebraiche della diaspora fosse governato a partire da principi inerenti a una Tradizione giuridica ebraica veniva rappresentata nelle Scritture rabbiniche (fossero esse *responsa*¹⁰ a questioni specifiche o interpretazioni della Legge) come attribuzione a una pluralità di soggetti diversi di diritti che, pur non essendo fra loro equivalenti o paritari, consentivano tuttavia sia la partecipazione della maggior parte dei componenti della Comunità alla vita sociale, sia un costante e fitto dialogo fra persone¹¹ a sua volta rinvianti agli obblighi che esse costantemente contraevano (per via di compravendita, di matrimonio, di eredità, di donazione e così via) in una prospettiva di costante reciprocità. Senza dubbio, questa dipendenza da fattori concretamente storici dell'evoluzione caratteristica del Diritto ebraico in

⁸ B. Cohen, *Peculium*, cit., p. 215.

⁹ S. Morrell, *An Equal or a Ward: how independent is a Married Woman according to Rabbinic Law?*, "Jewish Social Studies" 44 (1982), pp. 189-210; Z. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, Oxford 1966.

¹⁰ D.M. Shohet, *The Jewish Court in the Middle Ages. Studies in Jewish Jurisprudence according to the Talmud, Gaonic and Medieval German Responsa*, New York 1931; S. Freehof, *The Responsa Literature*, Philadelphia 1955; I. A. Agus, *Urban Civilization in the Pre-Crusade Europe. A Study of Organized Townlife in Northwestern Europe during the 10th and 11th Centuries based on the Responsa Literature*, Leyden 1965; A. Graboï s, *Les sources hebraï ques médiévales. I. Chroniques, lettres et responsai*, (Typologie des sources du Moyen Age occidental 50), Turnhout 1987. Cfr. *Bar Ilan Responsa 11* (database su cd-rom).

¹¹ R. I. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law*, London & New York 1967, II, pp. 107 ss. ("Mind and Will in Conveyance and Contract"); I. A. Agus, *Democracy in the Communities of the Early Middle Ages* "Jewish Quarterly Review" 43 (1952), pp. 153-176; oltre al classico L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924. Cfr. Petrus Cunaeus, *De Republica Hebraeorum (The Commonwealth of the Hebrews)*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze 1996; "Il pensiero politico" 35/3 (2002): *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quagliani.

materia di proprietà e di pluralità dei soggetti in grado di detenerla, determina l'impossibilità di studiarla al di fuori del quadro costituito, simultaneamente, dalla crescita medievale e moderna di una riflessione economica occidentale cristiana e dalla relazione politico-economica ebraico-cristiana europea nello stesso periodo¹².

Proprietà

“L'esistenza di posizioni deboli in un mercato, lo allontana dal tipo economico del 'mercato perfetto'; non vi è più la formazione di un solo prezzo e, con la pluralità dei prezzi, si formano plusvalori e soprapprofitti per certi operatori economici. (...) L'inferiorità legale e sociale in cui furono tenuti gli Ebrei della Diaspora durante lunghi secoli non causò soltanto il loro avvilito psicologico, ma determinò pure una condizione di antagonismo e di inferiorità nei rapporti economici con i Gentili, inferiorità che si manifesta in una minore possibilità di scelta nelle attività produttive ed economiche in generale e in una minore capacità contrattuale¹³”. Si può, partendo da queste considerazioni di Riccardo Bachi, confermarne l'esattezza rilevando che la “inferiorità” economico-politica che caratterizzò le Comunità ebraiche in età medievale e moderna fu in gran parte connessa alla sempre più marcata sfasatura manifestatasi, dal XII al XVI secolo, fra dinamiche della appropriazione ebraica e significato che alla proprietà veniva assegnato nell'ambito del mondo cristiano dai poteri che lo regolavano. Come è stato ancora di recente rilevato¹⁴, la cosiddetta “Età dei ghetti”, iniziata con la prima metà del Cinquecento, coincise con un impedimento sempre più netto stabilito dalle autorità religiose e civili cristiane alla possibilità degli Ebrei di detenere in proprietà beni immobili. Riassuntivo di questa situazione fu il cosiddetto diritto di “chazaka” (חזקה) o di stato presunto, che - derivato da un principio giuridico ebraico¹⁵ - e, in conseguenza del divieto di proprietà immobiliare imposto agli Ebrei, applicato agli immobili dei ghetti, ne stabiliva non la proprietà per gli Ebrei che vi alloggiassero, ma piuttosto un permanente e commerciabile o trasmissibile diritto d'uso in qualche modo sostitutivo del vietato diritto di proprietà¹⁶. Tuttavia per giungere a questo, e dunque, allo stato di “minorità” economica ebraica e insomma al paradigma di un mercato apparentemente libero ma in realtà disuguale poi caratteristico dello sviluppo economico europeo, era stato decisivo l'affioramento progressivo di una consapevolezza economico-politica ed etico-economica nella società dei Cristiani ossia di una saldatura fra la consapevolezza dei poteri religiosi e civili cristiani di riassumere in sé tutto il carisma della Cristianità e la loro volontà politica di fare del mercato e del mondo degli scambi un riflesso del loro dominio consacrato. Nell'ambito di questo secolare processo che avrebbe fra Quattro e Cinquecento finito per identificare il sistema delle transazioni economiche cristiane con il “bene comune” ossia con la felicità del mondo¹⁷, il modo ebraico di intendere la proprietà, e la logica stessa con cui le Comunità ebraiche guardavano ai poteri cristiani e partecipavano all'economia dei territori da essi controllati, costituiva un problema. Una macroscopica differenza nel modo di rappresentarsi il potere concretizzato nella storia e nella quotidianità da sovrani, papi, vescovi e signori territoriali intercorreva infatti tradizionalmente fra mondo ebraico e mondo

¹² R. Bachi, *Rapporti economici fra gli ebrei e i gentili nella diaspora*, in Idem, *Israele disperso e ricostruito. Pagine di storia e di economia*, Roma 1952, pp. 29-79; Idem, *La legislazione talmudica economica sull'usura e il prestito feneratizio ebraico*, ivi, pp. 83-94; A. Weingort, *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, Paris 1979; J. Shatzmiller, *Shylock Reconsidered. Jews, Moneylending and Medieval Society*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990; R. A. Ohrenstein & B. Gordon, *Economic Analysis in Talmudic Literature. Rabbinic Thought in the Light of Modern Economics*, Leiden 1992. Si è proposta una bibliografia della questione in G. Todeschini, *Familles juives et chrétiennes en Italie à la fin du Moyen Age: deux modèles de développement économique*, “Annales E.S.C.” 45/4 (1990), pp. 787-817.

¹³ R. Bachi, *Rapporti economici fra ebrei e gentili*, cit., p. 34.

¹⁴ V. Lavenia, *Gli ebrei e il fisco dell'inquisizione. Tributi espropri e multe tra '500 e '600*, in *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei*, Roma (“Atti dei Convegni Lincei” 191) 2003, pp. 325-356.

¹⁵ L. Jacobs, *The Talmudic Argument*, Cambridge 1984, p. 110 ss.

¹⁶ R. Bachi, *Rapporti economici fra ebrei e gentili*, cit., p. 49; cfr. S. Siegmund, *La vita nei ghetti*, in *Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, Torino (“Annali della Storia d'Italia” 11) 1996, I, pp. 845-892.

¹⁷ P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000; G. Todeschini, *I mercanti e il Tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002.

cristiano, o almeno fra cultura ebraica e cultura cristiana. Ma certamente soprattutto a partire dall'edificazione compiuta di una realtà e di una ideologia del potere ecclesiastico come modello di riferimento per quello regio, imperiale e signorile, a partire dunque dal dodicesimo-tredicesimo secolo, la percezione ebraica del potere pontificio o regio o imperiale come di poteri da riconoscersi perché effettivi, perché concretamente cogenti, perché *di fatto* esistenti¹⁸, e non perché credibilmente sacri e tanto meno direttamente rappresentativi del Potere divino o di una maggioranza consenziente, poté apparire se non eversiva almeno inquietante e mostruosamente "diversa"¹⁹. Lo scandalo determinato nel mondo cristiano dalla resistenza degli Ebrei, o, meglio, delle Comunità ebraiche della diaspora, alla conversione, venne acquistando, allo sguardo di intellettuali e poteri cristiani, una coloritura sempre più specificamente perturbante, connotando con sempre maggior precisione la presenza ebraica nei territori cristiani come presenza inaffidabile sia politicamente che economicamente. A partire dal secolo XIII le polemiche antiebraiche e le condanne di sovrani e inquisitori si concentreranno in effetti nell'indicare il Talmud²⁰ come manifestazione insolente dell'indisciplina religiosa e politica ebraica, mentre d'altro canto si scatenerà a partire da questo momento una plurisecolare aggressività del mondo economico cristiano, inteso sia come mondo di pubblici amministratori che come mondo di operatori economici, nei confronti dell'attività economica ebraica, identificata ossessivamente a partire da questo momento in avanti con lo stereotipo della dolosità usuraria, ossia con quanto la riflessione economica cristiana aveva isolato come estraneo, esterno e pericoloso per l'economia produttiva della società dei "fedeli". È importante capire che il modo di definire e di vivere la "proprietà" da parte ebraica, ma nello stesso tempo, soprattutto a partire dalla fine del Medioevo, il modo cristiano di pensare e di realizzare politicamente l'organizzazione economica di una società che si vedeva e che era dominante, si vennero combinando nel produrre e lo stereotipo negativo di una sterile improduttività ebraica e lo stereotipo positivo di una ricchezza cristiana in ogni caso produttiva e virtuosa. Alla radice della questione, come si è brevemente accennato, vi era innanzi tutto un differente criterio di rappresentazione del rapporto fra potere e proprietà (o per dirlo con terminologia precontemporanea, del *dominium*). Se la tradizione intellettuale ebraica dall'epoca talmudica alla fine del Medioevo e oltre, dunque nella lunghissima fase di produzione dei codici legali che fondano l'identità diasporica delle Comunità ebraiche occidentali (composta come essa fu di scritture molto diverse: dai trattati talmudici ai commentari dei medesimi ai pareri rabbinici su specifiche questioni alle legislazioni comunitarie), aveva inteso il potere politico ebraico ma anche cristiano nei termini di un potere che formalizzava, delimitava e insomma regolava le relazioni economiche senza tuttavia considerarle un'immagine speculare del potere stesso e tanto meno di una sua impensabile santità, assai diversamente la tradizione intellettuale cristiana aveva progressivamente definito il proprio codice di rappresentazione delle relazioni economiche e proprietarie in particolare. Mentre, infatti, la grammatica stessa del sistema sociale ebraico poggiava sulla nozione di non rappresentabilità istituzionale e terrena del Potere divino, e faceva di conseguenza della proprietà di beni mobili e immobili la base di una sussistenza familiare e comunitaria²¹, regolamentata certamente dalle autorità rabbiniche (considerate tuttavia come adunanza di sapienti non infallibili), ma dipendente in ultima analisi dal sistema di relazioni (di

¹⁸ V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945; L. Landman, *Jewish Law in the Diaspora. Confrontation and Accommodation*, Philadelphia 1968; R. Chazan, *Church, State and Jews in the Middle Ages*, New York 1980; A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Los Angeles 1993, pp. 155 ss.; J. Shatzmiller, *The Papal Monarchy as Viewed by Medieval Jews*, in *Italia Judaica VI. Gli ebrei nello Stato pontificio fino al Ghetto (1555)*, Roma 1998, pp. 30-41.

¹⁹ L. Dasberg, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Den Haag 1965; F. Ruffini, *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna 1977; G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990; K. Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California 1993; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Bari 1999; cfr. i temi discussi in *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di S. Simonetta, Bologna 2003.

²⁰ *Le brûlement du Talmud à Paris. 1242-1244*, a cura di G. Dahan, Paris 1999.

²¹ Cfr. ora, su questi problemi, il numero monografico della rivista "Jewish History" 16/1 (2002), a cura di K. Stow e J. Kirshner, dedicato allo studio di casi di storia economica familiare ebraica.

obbligazioni) intercorrente tra famiglie e Comunità²², dunque dall'interpretazione che dell'equilibrio economico davano i rappresentanti dei nuclei familiari, in ambiente cristiano il *vocabolario* stesso dell'economia e dunque il senso dell'insieme di proprietà che la costituivano dipendevano, soprattutto nell'Europa dell'ultimo Medioevo e della prima Età Moderna, dalla loro legittimazione ad opera di autorità indiscutibili, sacerdotali e sovrane, in una prima fase, fiscali, amministrative e statali successivamente²³. Nel cuore di questa sacralità dell'organizzazione economica cristiana era collocata la nozione - a partire dal XII e XIII secolo corrispondente a una pratica quotidiana e ad una politica fondante i rapporti fra Chiesa e poteri laici - della eccezionalità e intangibilità ovvero inalienabilità dei possessi ecclesiastici: la legalità e legittimità dei poteri dei signori di condizione laica sulle terre della Cristianità, ma anche semplicemente della detenzione di una proprietà economica, derivava, nell'ottica degli intellettuali di condizione ecclesiastica (giurisperiti o teologi che fossero) dalla chiarezza con cui i laici cristiani comprendevano e praticavano una differenza fra la gestione dei propri averi e quella degli averi delle chiese. Il riconoscimento di questa doppia natura del mercato, fondato evidentemente sull'adesione politica a un sistema di credenze solo in parte verificabili personalmente, fondato dunque sulla "fede" in un ordinamento²⁴ universale, determinava dalla fine del Medioevo, a partire da uno stratificato e complesso linguaggio teologico, da un lato la fondazione di una società economica cattolica solo in parte motivata da criteri razionali di utilità astratta, e dall'altro la definizione della illegalità presumibile dell'economia e quindi della proprietà che fosse gestita da "infedeli" ossia da soggetti economici che non si riconoscevano nell'universo di gerarchie del potere e di relazioni politico-economiche costituito, già prima della Riforma e del Concilio di Trento, dalla società cristiana occidentale spiritualmente orientata dal Pontefice romano e dal diritto canonico e civile riferibile alla logica del suo Potere. In questo clima acquista significato la trasformazione subita dal diritto di proprietà ebraico fra Medioevo ed Età Moderna sino all'Emancipazione ottocentesca, ma si chiarisce anche il senso che la rappresentazione ebraica dell'avere e del possedere ebbe per il potere e l'economia dei Cristiani.

Diversamente da quanto in passato ritenne la storiografia, è ora noto che in Età medievale, durante dunque il consolidamento ideologico di un linguaggio economico cristiano come quello accennato, le Comunità ebraiche europee ovvero le famiglie che le componevano possedettero beni immobili, e sono in effetti numerose le testimonianze di lasciti e di transazioni concernenti la proprietà indiscussa di beni mobili e immobili riconosciute dalla legislazione locale cristiana come pure dalla giurisprudenza canonica e civile maggioritaria²⁵. È tuttavia in atto, nei testi giuridici, teologici e legislativi prodotti dalla Cristianità medievale, almeno a partire dal secolo XI-XII, un lento processo di dissimilazione delle proprietà ebraiche da quelle cristiane. Ciò avviene sia nella forma della delegittimazione usuraria di queste proprietà, sia dissociando il significato del possesso ebraico da quello dell'uso che i poteri cristiani potevano farne. Dal primo di questi due punti di vista comincia dunque, nel XII secolo, un percorso di identificazione totalmente usuraria della ricchezza degli Ebrei: la lingua stessa dell'ufficialità cristiana comincia quindi a costruire una rappresentazione del modo di possedere ebraico, culminante in Età moderna, in grado di stabilire

²² L. Finkelstein, *Jewish Self-Government*, cit.; M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris 1979; H. Soloveitchik, *Pawnbrokers. A Study in the Inter-Relationship between Halakhah, Economic Activity and Communal Self-Image*, Jerusalem 1985; *L'Argent. Données et débats. Actes du XXVIIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, a cura di J. Halperin e G. Levitte, Paris 1989; *Les Juifs et l'économie, miroirs et mirages* a cura di C. Benayoun, A. Medam, P.-J. Rojzman, Toulouse 1992; A. Weingort, *Responsabilité et sanction*, cit.

²³ H. Kantorowicz, *Christus-Fiscus* (1948), in Idem, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris 1984, pp. 59-73; Idem, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Torino 1989, pp. 141 ss.; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1989; G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994; Idem, *I mercanti e il Tempio*, cit.; P. Schiera, *specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999; G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna 2003.

²⁴ P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari 1995.

²⁵ M. Kriegel, *Les Juifs*, cit.; A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989; J. Shatzmiller, *Shylock Reconsidered*, cit.; S. Herman, *Medieval Usury and the Commercialization of Feudal Bonds*, Berlin 1993.

che *tutta* la proprietà ebraica è di origine usuraria. Contemporaneamente, dal secondo punto di vista, si afferma con sempre maggior risolutezza in ambiti testuali giurisprudenziali come polemici o teologico-politici, che la proprietà ebraica non appartiene realmente agli Ebrei, ma piuttosto ai sovrani o ai signori territoriali che sono padroni degli Ebrei e delle loro Comunità, ossia che controllano le terre su cui essi sono insediati; che, anzi, questa appartenenza al potere cristiano dei beni economici ebraici, se fatta fruttare a beneficio dell'Europa cristiana (mediante il prelievo fiscale o esazioni eccezionali) riscatterà il "peccato originale" di una tale ricchezza. A ben guardare, il modo stesso della percezione ebraica della proprietà, dunque una reale differenza nella cultura proprietaria ebraica rispetto a quella cristiana, facilitava questa delegittimante lettura cristiana dell'aver degli Ebrei, nel momento stesso in cui proponeva a una società gerarchizzata ed economicamente organizzata e controllata da poteri sacri una logica della appropriazione tutta interna al principio di sussistenza comunitaria e di prosperità familiare. La società costituita dalla Comunità ebraica, e dall'insieme delle Comunità, infatti, mentre da un lato - come accennato - possedeva un complesso e articolato oltre che ben vivente sistema giuridico di riferimento che in forza della propria dinamica culturale negava l'universo sacrale cristiano nella sua pervasività politica (ciò che non sfuggiva ai polemisti cristiani, che anche per questo avevano forgiato contro la società ebraica l'accusa di *carnalitas* ossia di incomprendimento della spiritualità del mondo dopo l'Incarnazione²⁶), d'altro canto organizzava la propria vita economica secondo percorsi complessivamente miranti al rafforzamento territoriale delle unità familiari e delle Comunità che esse componevano: puntando in definitiva alla certezza e alla durata di insediamenti che, già a partire dalla fine dell'undicesimo secolo, erano sempre più spesso minacciati dalle aggressioni o dalle espulsioni, erano cioè respinti verso l'insicurezza diasporica. La dialettica di obbligazioni interpersonali e dunque l'intersoggettività che fondavano sin dal diritto talmudico l'etica ebraica della proprietà, si venivano allora trasformando fra Medioevo e prima Età Moderna in una automatica strategia che, rafforzando per vie diverse (a cominciare da quella costituita dal diritto di proprietà riconosciuto ai vari componenti della famiglia) la presa di possesso delle famiglie su di un territorio, conduceva a una speranza di continuità proprietaria derivabile da una molteplicità di rapporti contrattuali e di relazioni negoziabili, ma non certo dalla appartenenza a un universo carismatico. La compravendita, il prestito su pegno (specialmente immobiliare) al pari della produzione artigianale o dell'intermediazione d'affari, appaiono in questa luce altrettanti itinerari in grado di consentire un possesso auspicabilmente immobile. La concezione del denaro (della moneta coniata) come *oggetto utile* e socialmente costruttivo (poiché simbolicamente rappresentativo delle merci), che le Comunità ebraiche e i loro componenti potevano, poi, ricavare tanto dalla propria cultura giuridica quanto dalla propria esperienza economica, appariva vistosamente lontana da quella cristiana, che si rappresentava piuttosto il denaro come oggetto non naturale e pertanto, proprio nella sua storica concretezza, sospetto e ambiguo per la sua astratta attitudine a rendere numerabili e dunque equivalenti ogni sorta di realtà economiche indipendentemente dalla loro qualità politica o sacramentale. Anche in questa prospettiva, a legislatori e teorici o politici cristiani, avvicinandosi l'Età moderna, l'acquisizione di beni immobili che gli uomini d'affari ebrei ricavavano dal prestito su pegno, e cioè dalla non riscossione di pegni costituiti da ricchezze immobiliari, secondo una modalità obbligazionaria culturalmente specifica (*shibud nekhasim*)²⁷, poteva apparire una perversa strategia economica per mezzo della quale gli "infedeli", grazie alla potenza del denaro e del credito, si impadronivano delle terre o delle case dei Cristiani²⁸. Si iniziava così l'avvicinamento, paradossale in certo modo, delle Comunità ebraiche alla specializzazione creditizia che avrebbe generalizzato per tutta l'Età Moderna, in presenza di un diffuso divieto per le Comunità ebraiche di possedere beni immobili (ove fosse tollerata la loro presenza), lo stereotipo di una "vocazione" ebraica al commercio del denaro, spesso del resto

²⁶ R. Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley 1997

²⁷ A. Weingort, *Intéret et crédit dans le droit talmudique*, pp. 172 ss.; cfr. J. J. Rabinowitz, *Jewish Law: Its Influence on the Development of Legal Institutions*, New York 1956, pp. 250 ss. ("The Jewish Gage, the General Release, the Recognizance and Representation by Attorney in English Law").

²⁸ G. Todeschini, *La ricchezza degli Ebrei. Merci e denaro nella riflessione economica ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto 1989.

introiettato dalla cultura e dalla storiografia ebraiche²⁹. Un avvicinamento paradossale, si è detto, perché derivato tanto da una consuetudine e da una normativa ebraiche che finalizzavano l'uso del denaro al possesso individuale e familiare di proprietà stabili, a perseguire dunque, come scriverà Simone Luzzatto nel 1638, "la libertà del vivere e la sicurezza della possessione dei propri beni"³⁰, quanto dalla lettura cristiana di questa modalità economica tipica dell'auto consapevolezza giuridica di una diaspora, nei termini colpevolizzanti propri di un linguaggio economico in grado, come quello degli Stati cristiani, di legittimare moralmente la proprietà soltanto se fondata all'interno di un sistema di relazioni politiche a sua volta rinviate a modelli di parentela spirituale³¹ e di consacrazione della ricchezza.

Socialità

Si è osservato, precedentemente, che il diritto di proprietà secondo il diritto ebraico deriva da una obbligazione che si stabilisce fra contraenti a proposito di un oggetto fisicamente reale e presente ossia concretamente esperibile. Ciò elementarmente significava sia nel testo mishnaico che nelle interpretazioni che ne vennero date dalle generazioni di dotti che lo commentarono, dagli *amoraim* fra III e VI secolo, agli esegeti di epoca post-talmudica come, per esempio, in tempi e luoghi lontanissimi, Mosè Maimonide nel XII secolo, Yoseph Caro nel XVI secolo o il Maharal di Praga agli inizi del XVII, che tanto l'acquisto di un bene economico (per via di compravendita o di baratto o di acquisizione di un pegno compensativo di un debito), quanto il ritrovamento di un bene economico smarrito (e di cui si potesse presumere l'abbandono definitivo da parte del proprietario originale³²) creavano una duplice obbligazione: in primo luogo fra coloro che volontariamente contraevano l'accordo economico da cui scaturiva il passaggio di proprietà (anche la perdita della speranza di ritrovare un oggetto smarrito era leggibile come una scelta) a sua volta reso effettivo dall'impossessamento concreto dell'oggetto scambiato; in secondo luogo fra proprietari legittimi e comunità sociale di appartenenza, un'obbligazione anche in questo caso riscontrabile nel concreto impossessamento del bene economico da parte dell'acquirente. Entrare in possesso di un oggetto valutabile in quanto proprietari di esso, in altre parole, significava da un lato stabilire una relazione tra la propria volontà di acquisirlo e la volontà di un altro di cederlo, impegnarsi cioè in un patto che l'effettiva transizione da una mano all'altra dell'oggetto avrebbe perfezionato, mentre d'altro canto questa acquisizione creava per il proprietario l'obbligo di risponderne alla collettività di cui era componente secondo le modalità legali che essa aveva stabilito. In entrambi i casi la base stessa dell'impegno o dell'obbligo era costituita dalla realtà fisica del bene economico oggetto di transazione e dalla concretezza del trasferimento di proprietà, ossia dal fatto che il valore in questione passasse visibilmente dal controllo di un soggetto a quello di un altro, da una mano all'altra. La veridicità dell'obbligazione, ossia della intenzione profonda dei contraenti di stipulare l'accordo economico, e dunque di impegnarsi a riconoscere il passaggio di proprietà, era, insomma, dal punto di vista giuridico ebraico, provata dall'atto formale di acquisizione (*kinyan*). "La vendita non si conclude a parole. Allorché qualcuno dichiara a un suo

²⁹ *Écriture de l'histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze XIXe-XXe siècle*, a cura di D. Bechtel, E. Patlagean, J.-C. Szurek, P. Zawadzki, Paris 2003. Si veda, solo come esempio della vasta letteratura sul problema dell'accettazione di stereotipi anti giudaici e antisemiti da parte della cultura hegeliana di ambiente ebraico, L. David, *The Hegelian antisemitism of Bruno Bauer*, "History of European Ideas" 25/ 4 (1999), pp. 179-206. Rimangono contributi classici alla questione J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London 1978; F. Raphael, *Judaïsme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris 1982. Premessa sempre importante quella di T. Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin 1930 (traduzione francese: *La haine de soi. Le refus d'être juif*, Paris 1990).

³⁰ R. Bachi, *Saggio sul Discorso di Simone Luzzatto sulle condizioni degli Ebrei nella diaspora*, in Idem, *Israele disperso e ricostruito*, cit., pp. 97-139, p. 129.

³¹ *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, a cura di J.-Ph. Genêt e B. Vincent, Madrid, 1986; A. Toaff, "Banchieri" cristiani e "prestatori" ebrei?, in *Gli Ebrei in Italia*, cit., pp. 267-287; *La parenté spirituelle*, a cura di F. Héritier-Augé e E. Copet-Rougier, Paris 1995; M. T. Sneider, *Charity and property. The wealth of opere pie in early modern Bologna*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo ad oggi*, a cura di V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 131-151; *The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, a cura di N. Teerpstra, Cambridge 2000; cfr. P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, ("Per la storia del pensiero giuridico moderno", 41) Milano 1992.

³² Cioè la perdita della "speranza" di ritrovarlo (*yusch*): A. Weingort, *Responsabilité et sanction*, cit., p. 46.

amico: 'a che prezzo mi vendi questa cosa?' e l'amico risponde: 'a tanto', per quanto si siano messi d'accordo e abbiano fissato il prezzo, entrambi hanno il diritto di ritrattare; anche se tutto ciò si sia svolto di fronte a testimoni ... quanto è avvenuto non ha rilevanza giuridica sino alla conclusione formale del contratto realizzata dall'atto (di impossessamento) relativo ad ogni oggetto": questa norma contenuta nel codice *Schulchan Aruch*, di Yoseph Caro³³, riecheggia del resto la definizione più antica e più sintetica della *Ghemara (Kiddushin, 28b-29a)*: "In ambito non sacro le cose non sono acquisite sino a che l'acquirente non le abbia 'tirate' a sé o ne abbia preso possesso"³⁴. Un classico commentatore del testo talmudico, Rashi, nel secolo XI, esemplifica il primo caso con l'acquisto di un capo di bestiame (che è concluso solo quando l'animale è appunto "tirato" accanto al compratore) e il secondo con quello di una casa (concluso al momento della sua occupazione da parte dell'acquirente). Una grande conseguenza di questa impostazione per la concezione e la prassi economica ebraica vissute dalle Comunità della diaspora fu la sottolineatura ripetuta dell'impossibilità di commerciare o di impegnarsi ad acquisire beni economici che non avessero "sostanza fisica", cioè di cui non si potesse ipotizzare il concreto impossessamento né dunque un preciso, determinabile rapporto con l'intenzione individuale di usarne o di risponderne alla Comunità. Questa nozione di obbligazione contrattuale fra individui e fra individui e collettività, d'altronde, insistendo sulla appartenenza delle cose come funzione di relazioni intersoggettive verificabili quali obbligazioni dal concreto uso dei beni economici, andò determinando un altro momento di incontro e tuttavia di contraddizione col mondo cristiano che conteneva la diaspora ebraica. Se, infatti, la concezione obbligazionaria della proprietà e delle logiche che ne determinavano l'acquisizione faceva delle Comunità ebraiche dei soggetti particolarmente responsabili e attendibili dal punto di vista fiscale allo sguardo del potere territoriale cristiano, nello stesso momento, questa visione dei rapporti economico-sociali divergeva da quella sviluppatasi in ambito giurisprudenziale e mercantile maggioritario fra Medioevo ed Età Moderna, fondata com'era sempre più quest'ultima su di una rete relazionale a base finanziaria all'interno della quale oggetto di contrattazione erano ancor più dei beni valutabili in termini d'uso, le promesse di pagamento e il valore presumibile delle ricchezze scambiate. Mentre cioè il mondo frammentato delle Comunità ebraiche della diaspora produceva e riproduceva un paradigma commerciale e proprietario fondato sull'obbligazione sociale e interpersonale, e dunque identificava il valore economico dei beni contrattati con il loro concreto valore d'uso, e di conseguenza con il valore politico che assumevano per la Comunità, facendo del concreto possesso e dei modi d'uso di un oggetto la prova dell'inserimento del proprietario in una sfera di relazioni etiche, la logica spazialmente dilatata e, in definitiva, universalistica che contraddistingueva lo sviluppo del mercato europeo in fase di modernizzazione, produceva piuttosto un'economia del credito e della reciprocità per la quale non era il reale scambio di beni a coincidere con il "bene comune", ma piuttosto lo scambio di garanzie, ossia di valori probabili e quotabili fra persone o gruppi affidabili in grado di agire, oltre che in contesti locali, in ambienti politico-economici di grande prestigio e carisma come erano già fra tardo Quattrocento e primo Seicento le "borse" ove si contrattava il prezzo di valute e di merci ampiamente virtuali, e le Corti dei sovrani, cattolici o protestanti che fossero, ove questa contrattazione di valori acquisiva tutto il senso di un dialogo fra poteri³⁵. Le Comunità degli Ebrei si inserivano in questo disegno sia come specifici soggetti economici dalla cui proprietà i Signori laici o ecclesiastici potevano trarre e traevano risorse per via fiscale, sia come soggetto collettivo fantasticato e stereotipato ovvero simbolico inteso dal mondo cristiano, nella persona dei suoi intellettuali, come rappresentativo di una modalità proprietaria "avara" e "infedele" perché mirante a reificare interamente la ricchezza di un territorio ossia a leggerla unicamente nella prospettiva dell'uso individuale e sociale. Dal punto di vista ebraico, il prelievo fiscale operato o operabile da parte di sovrani o città era considerato non solo compatibile

³³ *The Traditional Jewish Law of Sale. Shulchan Arukh Hoshen Mishpat. Chapters 189-240*, a cura di S. M. Passamaneck, Cincinnati 1983, n° 189; cfr. A. Weingort, *Responsabilité et sanction*, cit., pp.225 ss., p. 237.

³⁴ A. Weingort, op. cit., p. 226.

³⁵ *La repubblica internazionale del denaro*, a cura di A. De Maddalena e H. Kellenbenz, Bologna 1986; M. T. Boyer, G. Deleplace, L. Gillard, *Monnaie privée et pouvoir des princes. L'économie des relations monétaires à la Renaissance* Paris 1986; M. L. Pesante, *Il commercio nella repubblica*, "Quaderni Storici" 105/3 (2000), pp. 655-695.

con la Legge e da accettarsi per ovvie ragioni di fatto³⁶, ma anche eticamente e politicamente positivo in quanto leggibile come momento chiave della relazione etica e obbligazionaria intercorrente fra ricchezza privata e benessere pubblico, di cui poteva e doveva fruire l'insieme delle famiglie che componevano la Comunità³⁷. Anche per questa ragione, e non soltanto per la minaccia imminente di espulsione, le Comunità ebraiche dell'Europa medievale e moderna costituirono ottime fonti di gettito fiscale³⁸: concorrevano a ciò sia la struttura politico-economica delle Comunità normalmente strutturata in termini istituzionali tali da rendere organizzativamente semplice l'individuazione e la tassazione dei nuclei familiari, sia una normativa interna che, a partire da una abitudine fiscale riguardante l'autogoverno delle Comunità, predisponesse per l'utilità degli Stati cristiani un sistema di prelievo già attivo e fondato su una rappresentazione del fenomeno fiscale di tipo etico-politico, ciò che implicava, per esempio, la proibizione, reiterata di Comunità in Comunità e di lunga durata, fatta dalle autorità rabbiniche ai singoli componenti della società ebraica di stabilire accordi fiscali speciali (ossia miranti ad ottenere privilegi particolari) con il Potere cristiano esterno³⁹. Dal punto di vista storico, dunque, la tipologia comunitaria ebraica e la struttura normativa su cui essa poggiava nell'Europa medievale e moderna, una struttura costituita tanto da leggi civili e penali, quanto da forme di autorappresentazione in grado di rafforzarne la compattezza e la solidarietà, stabiliva per i poteri cristiani la presenza di un interlocutore economico che, pur esprimendosi da una condizione minoritaria, si rivelava costantemente non soltanto utile in caso di bisogni ordinari o eccezionali dello Stato o della città ospitanti, ma anche funzionale alla costruzione di organismi fiscali teorico-pratici, alla individuazione, cioè, e alla razionalizzazione di logiche della proprietà capaci di contribuire all'efficienza della macchina statale. La nozione medievale e cristiana, del "servizio" dovuto dalle comunità di Ebrei "infedeli" alla società dei Cristiani "fedeli", dunque della obbligata sottomissione e minorità servile dei primi⁴⁰ e del diritto al dominio e alla prevalenza economica e politica dei secondi, si veniva quindi traducendo in Età Moderna in un clima di politiche fiscali che, coniugandosi con la dialettica fiscale interna alle Comunità ebraiche⁴¹, ne faceva dei supporti paradigmatici per l'economia degli Stati che costituivano la Cristianità europea. Si trattava, però, come si vede, di una relazione ambigua e contraddittoria, fondata appunto sulla nozione divulgata di una contemporanea funzionalità e discordanza del sistema proprietario e fiscale delle Comunità ebraiche rispetto all'economia cristiana dominante. In effetti, tanto la logica di un rapporto di forza, quanto il sospetto che, particolarmente nell'epoca dei ghetti gravava sulla ricchezza ebraica, intesa come inaffidabile ("infedele") dal punto di vista politico-religioso, determinarono l'allontanamento del mondo economico ebraico da quelle attività che, come appunto la finanza internazionale o la proprietà di terra avevano ovvie connessioni con la sfera dei poteri che gli Stati in formazione ritenevano in modo crescente prerogative proprie. Ciò si tradusse non soltanto in una diffusa stereotipizzazione della ricchezza ebraica come ricchezza antisociale, ma anche in una moltiplicazione dei tipi di tassazione riguardante le Comunità ebraiche. Come, per esempio, a Perugia nel 1648, l'ammissione di un gruppo di banchieri ebrei romani in città insieme con le loro famiglie, determina l'applicazione alla loro sostanza di sei tipi diversi di tasse (una irripetibile sul loro ingresso in città, una sulle loro case romane, una annuale per ogni famiglia, una per l'apertura di ciascun banco di prestito, una per finanziare ogni anno, come anche a Roma, il carnevale, e una da imporsi eccezionalmente in caso di bisogni pubblici)⁴², così anche altrove la fiscalità

³⁶ Cfr. V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, cit.; L. Landman, *Jewish Law in the Diaspora*, cit.

³⁷ A. Levine, *Economics and Jewish Law* New York 1987; M. Tamari, *The Challenge of Wealth: A Jewish Perspective on Earning and Spending Money*, New York 1995; Idem, *With All Your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life*, New York 1998; di utile consultazione il sito del "Center for Business Ethics" di Gerusalemme (www.besr.org).

³⁸ K. Stow, *Taxation, Community and State. The Jews and Fiscal Foundations of the Early Papal State*, Stuttgart 1982.

³⁹ R. Bachi, *Rapporti economici fra gli ebrei e i gentili nella diaspora*, cit., pp. 43 ss., e i saggi citati nelle tre note precedenti.

⁴⁰ Cfr., per esempio, G. I. Langmuir, 'Judei nostri' and the Beginning of Capetian Legislation, "Traditio" 16 (1960), pp. 203-239; G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, cit.

⁴¹ R. Bachi, *Rapporti economici fra gli ebrei e i gentili nella diaspora*, cit., pp. 50 ss.

⁴² A. Toaff ed., *The Jews in Umbria. 3: 1484-1736*, Leiden (*Diaspora Research Institute: A documentary History of the Jews in Italy*, 10), nn. 2789 ss., pp. 1394 ss.; cfr. Idem, *Gli Ebrei a Perugia*, Perugia 1975, pp. 169-173.

riguardante gli Ebrei sintetizzava evidentemente ragioni di pubblica utilità, punitiva, esemplaristiche ed etico-religiose. La proprietà ebraica fungeva insomma da forziere al quale il governo cristiano poteva facilmente attingere, ma anche in certo modo da modello organizzativo della fiscalità, senza per questo cessare di apparire come modello di appropriazione indebita di ricchezza cristiana da parte di “infedeli” amministrativamente e ontologicamente intesi come incapaci di prevedere il “bene” della collettività cristiana.

Questo fitto intreccio di realtà economiche ebraiche e cristiane, rappresentazioni culturali abbondantemente stereotipate dell'economia ebraica e normative ebraiche o cristiane riguardanti la proprietà detenuta dagli Ebrei e dalle Comunità che li racchiudevano, produsse fra Età moderna e contemporanea, una molteplicità di conseguenze. Tra le più rilevanti si dovrà ricordare la scarsa partecipazione ebraica alla crescita della grande finanza internazionale e al processo di industrializzazione ottocentesco, se con questi fenomeni si intendano dimensioni della grande trasformazione economica occidentale insolubilmente connesse alla sfera politico-governativa⁴³; ma - ad un livello del tutto diverso - questa complessa e controversa partecipazione della società ebraica al costruirsi dell'Occidente economico, determinò anche, all'interno della cultura politica e della filosofia sociale ebraica, notevoli ripercussioni. Ciò si manifestò primariamente, nell'ambito delle discussioni e delle controversie che animarono l'emancipazione ebraica fra Otto e Novecento in diversi contesti europei, soprattutto nella forma di dibattiti, solo apparentemente non economici, interni al mondo ebraico, riguardanti l'appartenenza o meno della cultura o delle culture della diaspora agli Stati nazionali che le implicavano, le presupponevano oppure semplicemente le contenevano⁴⁴. Questi conflitti sull'identità politico-economica ebraica, che, per esempio, videro opporsi, in Germania, le posizioni di Hermann Cohen e Martin Buber⁴⁵, potranno essere letti anche come un ultimo riflesso, ormai immerso e sommerso nelle correnti dei linguaggi politici e libellistici contemporanei, di una più antica abitudine intellettuale ebraica a porsi, con il problema del modo diasporico di possedere e amministrare la ricchezza, il problema dei rapporti che questa modalità economica minoritaria andava impostando con i poteri governativi locali prima, con gli Stati poi. Da questo punto di vista, le polemiche che hanno accompagnato l'emancipazione, la modernizzazione e l'identificazione politica delle Comunità ebraiche e dello Stato ebraico hanno continuato e continuano a contenere la questione vitale del come l'etica della scelta e della responsabilità economica di un gruppo fortemente consapevole possa diventare fondante di un'identità nazionale, del come un'economia minoritaria possa introdurre fattori di complessità culturale in una società di mercato determinata da logiche maggioritarie e pertanto tendenzialmente sovranazionale.

Opere citate

A. Wünsche ed., *Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung der Midraschim. I. Der Midrasch Qohelet*, Leipzig 1880 (Hildesheim 1967)

L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924

T. Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin 1930 (traduzione francese: *La haine de soi. Le refus d'être juif*, Paris 1990)

⁴³ P. Birnbaum, *Le rôle limité des juifs dans l'industrialisation de la société française*, in *Les Juifs et l'économie* cit., pp. 163-177; G. Maifreda, *Gli ebrei e l'economia milanese. L'Ottocento*, Milano 2000, pp. 116 ss. Cfr. L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford 1999.

⁴⁴ Cfr. *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, a cura di M. Toscano e F. Sofia, Roma 1992; *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'Illuminismo al fascismo*, a cura di M. Toscano, Milano 1998; G. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia 1781-1848*, Milano 1998; *Jewish Emancipation Reconsidered: The French and German Models*, a cura di M. Brenner, V. Caron, R. U. Kaufmann, Tübingen 2003.

⁴⁵ H. Cohen, *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Florato, Firenze 2000, pp. 251 ss.

- D. M. Shohet, *The Jewish Court in the Middle Ages. Studies in Jewish Jurisprudence according to the Talmud, Gaonic and Medieval German Responsa* New York 1931
- R. Bachi, *L'economia politica nella Bibbia*, "Rivista di Storia Economica" 1 (1936), pp. 36-61
- P.S. Leicht, *Laesio enormis e justum pretium*, in *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, Milano 1940, I, pp. 35-57
- V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945
- I. A. Agus, *Democracy in the Communities of the Early Middle Ages* "Jewish Quarterly Review" 43 (1952), pp. 153-176
- R. Bachi, *Israele disperso e ricostruito. Pagine di storia e di economia*, Roma 1952
- S. Freehof, *The Responsa Literature*, Philadelphia 1955
- J. J. Rabinowitz, *Jewish Law: Its Influence on the Development of Legal Institutions*, New York 1956
- P. Grossi, *Locatio ad longum tempus. Locazione e rapporti reali di godimento nella problematica del diritto comune*, Napoli 1963
- H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Torino 1989
- G. I. Langmuir, 'Judei nostri' and the Beginning of Capetian Legislation, "Traditio" 16 (1960), pp. 203-239
- I. A. Agus, *Urban Civilization in the Pre-Crusade Europe. A Study of Organized Townlife in Northwestern Europe during the 10th and 11th Centuries based on the Responsa Literature*, Leyden 1965
- L. Dasberg, *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert*, Den Haag 1965
- B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York 1966
- Z. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, Oxford 1966.
- R. I. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law*, London & New York 1967
- L. Landman, *Jewish Law in the Diaspora. Confrontation and Accomodation*, Philadelphia 1968
- B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, Cambridge 1972
- A. Toaff, *Gli Ebrei a Perugia*, Perugia 1975
- F. Ruffini, *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio maggioritario*, Bologna 1977
- J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London 1978
- M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, Paris 1979
- A. Weingort, *Interêt et crédit dans le droit talmudique*, Paris 1979
- R. Chazan, *Church, State and Jews in the Middle Ages*, New York 1980
- S. Morrell, *An Equal or a Ward: how independent is a Married Woman according to Rabbinic Law?*, "Jewish Social Studies" 44 (1982), pp. 189-210
- F. Raphael, *Judaisme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris 1982
- K. Stow, *Taxation, Community and State. The Jews and Fiscal Foundations of the Early Papal State*, Stuttgart 1982
- The Traditional Jewish Law of Sale. Shulchan Arukh Hoshen Mishpat. Chapters 189-240*, a cura di S. M. Passamaneck, Cincinnati 1983
- L. Jacobs, *The Talmudic Argument*, Cambridge 1984
- H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris 1984
- H. Soloveitchik, *Pawnbrokers. A Study in the Inter-Relationship between Halakhah, Economic Activity and Communal Self-Image*, Jerusalem 1985
- La repubblica internazionale del denaro*, a cura di A. De Maddalena e H. Kellenbenz, Bologna 1986
- M. T. Boyer, G. Deleplace, L. Gillard, *Monnaie privée et pouvoir des princes. L'économie des relations monétaires à la Renaissance* Paris 1986
- Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, a cura di J.-Ph. Genêt e B. Vincent, Madrid, 1986
- A. Graboïs, *Les sources hebraïques médiévales. I. Chroniques, lettres et responsa*, (Typologie des sources du Moyen Age occidental 50), Turnhout 1987

- A. Levine, *Economics and Jewish Law* New York 1987
- L'Argent. Données et débats. Actes du XXVIIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, a cura di J. Halperin e G. Levitte, Paris 1989
- P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1989
- A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989
- G. Todeschini, *La ricchezza degli Ebrei. Merci e denaro nella riflessione economica ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Spoleto 1989
- G. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris 1990
- J. Neusner, *The Midrash. An Introduction*, Northvale-London 1990
- J. Shatzmiller, *Shylock Reconsidered. Jews, Moneylending and Medieval Society*, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990
- G. Todeschini, *Familles juives et chrétiennes en Italie à la fin du Moyen Age : deux modèles de développement économique*, « *Annales E.S.C.* » 45/4 (1990), pp. 787-817
- P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano ("Quaderni Fiorentini") 1992
- Les Juifs et l'économie, miroirs et mirages*, a cura di C. Benayoun, A. Medam, P.-J. Rojzman, Toulouse 1992
- R. A. Ohrenstein & B. Gordon, *Economic Analysis in Talmudic Literature. Rabbinic Thought in the Light of Modern Economics*, Leiden 1992
- Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, a cura di M. Toscano e F. Sofia, Roma 1992
- A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Los Angeles 1993
- S. Herman, *Medieval Usury and the Commercialization of Feudal Bonds*, Berlin 1993
- K. Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California 1993
- A. Toaff, *The Jews in Umbria*, Leiden (*Diaspora Research Institute: A Documentary History of the Jews in Italy*, 8-10) 1993-94
- G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994
- P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari 1995
- La parenté spirituelle*, a cura di F. Héritier-Augé e E. Copet-Rougier, Paris 1995
- M. Tamari, *The Challenge of Wealth: A Jewish Perspective on Earning and Spending Money*, New York 1995
- Gli Ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, Torino ("Annali della Storia d'Italia" 11) 1996
- Petrus Cunaeus, *De Republica Hebraeorum (The Commonwealth of the Hebrews)*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze 1996.
- R. Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley 1997
- Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'Illuminismo al fascismo*, a cura di M. Toscano, Milano 1998
- G. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia 1781-1848*, Milano 1998
- A. Weingort, *Responsabilité et sanction en droit talmudique et comparé*, Paris 1998
- J. Shatzmiller, *The Papal Monarchy as Viewed by Medieval Jews*, in *Italia Judaica VI. Gli ebrei nello Stato pontificio fino al Ghetto (1555)*, Roma 1998, pp. 30-41
- M. Tamari, *With All Your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life*, New York 1998
- Le brûlement du Talmud à Paris. 1242-1244*, a cura di G. Dahan, Paris 1999
- P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Bari 1999
- L. David, *The Hegelian Anti-Semitism of Bruno Bauer*, "History of European Ideas" 25/ 4 (1999), pp. 179-206
- L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford 1999
- P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999

- G. Maifreda, *Gli ebrei e l'economia milanese. L'Ottocento*, Milano 2000
- M. L. Pesante, *Il commercio nella repubblica*, "Quaderni Storici" 105/3 (2000), pp. 655-695.
- The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, a cura di N. Teerpstra, Cambridge 2000
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000
- M. T. Sneider, *Charity and property. The wealth of opere pie in early modern Bologna*, in *Povert  e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo ad oggi*, a cura di V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 131-151
- "Il pensiero politico" 35/3 (2002): *Politeia biblica*, a cura di L. Campos Boralevi e D. Quaglioni
- "Jewish History" 16/1 (2002), a cura di K. Stow e J. Kirshner
- G. Todeschini, *I mercanti e il Tempio. La societ  cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Et  Moderna*, Bologna 2002.
- G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologna 2003
-  criture de l'histoire et identit  juive. L'Europe ashk naze XIXe-Xxe siècle*, a cura di D. Bechtel, E. Patlagean, J.-C. Szurek, P. Zawadzki, Paris 2003
- Jewish Emancipation Reconsidered: The French and German Models*, a cura di M. Brenner, V. Caron, R. U. Kaufmann, Tübingen 2003
- V. Lavenia, *Gli ebrei e il fisco dell'inquisizione. Tributi espropri e multe tra '500 e '600*, in *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei*, Roma ("Atti dei Convegni Lincei" 191) 2003, pp. 325-356.
- Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di S. Simonetta, Bologna 2003
- M. J. Broyde & M. Hecht, *The Return of Lost Property According to Jewish and Common Law: a Comparison*, "Jewish Law Articles. Examining Halacha, Jewish Issues and Secular Law" (<http://www.jlaw.com/Articles/avedah1.html>)
- I. Warhaftig, *Consumer Protection: Price Fraud*, "Jewish Law Articles. Examining Halacha, Jewish Issues and Secular Law" (http://www.jlaw.com/Articles/price_fraud.html)