

Estratto

ARCHIVIO GIURIDICO

Filippo Serafini

dal 1868

Direttori

GIUSEPPE DALLA TORRE
Prof. Em. "Lumsa" di Roma

GERALDINA BONI
Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

MARIO CARVALE
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

FRANCESCO P. CASAVOLA
Pres. Em.
Corte Costituzionale

FRANCESCO D'AGOSTINO
Prof. Em. Università
di Roma "TorVergata"

GIUSEPPE DE VERGOTTINI
Prof. Em. Università
di Bologna

JAVIER FRANCISCO
FERRER ORTIZ
Cat. Universidad de Zaragoza

VITTORIO GASPARINI CASARI
Ord. Università di
Modena e Reggio Emilia

LUIGI LABRUNA
Prof. Em. Università
di Napoli "Federico II"

PASQUALE LILLO
Ord. Università della
"Tuscia" di Viterbo

GIOVANNI LUCHETTI
Ord. Università
di Bologna

FERRANDO MANTOVANI
Prof. Em. Università
di Firenze

PAOLO MENGOLZI
Prof. Em. Università
di Bologna

CARLOS PETIT CALVO
Cat. Universidad
de Huelva

ALBERTO ROMANO
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"



STEM Mucchi Editore

ARCHIVIO GIURIDICO

Filippo Serafini

dal 1868

Direttori

GIUSEPPE DALLA TORRE
Prof. Em. "La Sapienza" di Roma

GERALDINA BONI
Ord. Università di Bologna

Comitato Direttivo

MARIO CARAVALE
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

FRANCESCO P. CASAVOLA
Pres. Em.
Corte Costituzionale

FRANCESCO D'AGOSTINO
Prof. Em. Università
di Roma "Tor Vergata"

GIUSEPPE DE VERGOTTINI
Prof. Em. Università
di Bologna

JAVIER FRANCISCO
FERRER ORTIZ
Cat. Universidad de Zaragoza

VITTORIO GASPARINI CASARI
Ord. Università di
Modena e Reggio Emilia

LUIGI LABRUNA
Prof. Em. Università
di Napoli "Federico II"

PASQUALE LILLO
Ord. Università della
"Tuscia" di Viterbo

GIOVANNI LUCHETTI
Ord. Università
di Bologna

FERRANDO MANTOVANI
Prof. Em. Università
di Firenze

PAOLO MENGOZZI
Prof. Em. Università
di Bologna

CARLOS PETIT CALVO
Cat. Universidad
de Huelva

ALBERTO ROMANO
Prof. Em. Università
di Roma "La Sapienza"

Anno CLII - Fascicolo 3 2020



STEM Mucchi Editore

Amministrazione: STEM Mucchi Editore S.r.l.
Direzione, Redazione: Via della Traspontina, 21 - 00193 Roma
Autorizzazione: del Tribunale di Modena, n. 328 dell'11-05-1957
Direttore responsabile: Marco Mucchi

Periodico trimestrale, prezzi abbonamento

Formato cartaceo Italia.....	€ 114,00
Formato cartaceo estero	164,00
Formato digitale (con login).....	98,00
Formato digitale (con ip)	107,00
Formato cartaceo Italia + digitale (con login).....	136,00
Formato cartaceo estero + digitale (con login)	185,00
Formato cartaceo Italia + digitale (con ip)	145,00
Formato cartaceo estero + digitale (con ip).....	194,00
Fascicolo singolo cartaceo'	30,00
Fascicolo singolo digitale	25,00

Tutti i prezzi si intendono iva e costi di spedizione inclusi. *Escluse spese di spedizione.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno e dà diritto a tutti i numeri dell'annata, compresi quelli già pubblicati. Al fine di assicurare la continuità nell'invio dei fascicoli gli abbonamenti si intendono rinnovati per l'annata successiva se non annullati (tramite comunicazione scritta a info@mucchieditore.it) entro il 31 dicembre del corrente anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono, se disponibili, contro rimessa dell'importo (più spese di spedizione). Per ogni effetto l'abbonato elegge domicilio presso l'amministrazione della Rivista. Le annate arretrate sono in vendita al prezzo della quota di abbonamento dell'anno in corso. Si accordano speciali agevolazioni per l'acquisto di più annate arretrate, anche non consecutive, della Rivista.

Il cliente ha la facoltà di revocare gli ordini unicamente mediante l'invio di una lettera raccomandata con ricevuta di ritorno alla sede della Casa editrice, o scrivendo a info@pec.mucchieditore.it entro le successive 48 ore (identificazione del cliente e dell'ordine revocato). Nel caso in cui la merce sia già stata spedita il reso è a carico del cliente e il rimborso avverrà solo a merce ricevuta. Per gli abbonamenti eventuale revoca deve essere comunicata entro e non oltre il 7° giorno successivo alla data di sottoscrizione.

© Stem Mucchi Editore - Società Tipografica Editrice Modenese S.r.l.

La legge 22 aprile 1941 sulla protezione del diritto d'Autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali, e per uso didattico, con qualsiasi mezzo, del contenuto di quest'opera nella forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Fotocopie, per uso personale del lettore, possono essere effettuate, nel limite del 15% di ciascun fascicolo del periodico, dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore o dagli aventi diritto.

Stem Mucchi Editore - Via Emilia est, 1741 - 41122 Modena - Tel. 059.37.40.94
info@mucchieditore.it info@pec.mucchieditore.it
www.mucchieditore.it
facebook.com/mucchieditore
twitter.com/mucchieditore
instagram.com/mucchi_editore

Tipografia e impaginazione Mucchi Editore (MO), stampa Geca (MI).
Finito di stampare nel mese di ottobre del 2020.

Daniele Edigati

LA TOLLERANZA PER PRIVILEGIO NELL'ITALIA DI ANTICO REGIME. IL CASO DEGLI EBREI E DEI CRISTIANI ORIENTALI*

SOMMARIO: 1. Un regime giuridico solo apparentemente chiaro e univoco. – 2. Dalla dottrina alla prassi: la concessione di privilegi. – 3. Il modello più fortunato: le Livornine (1591-1593). – 4. I principali tentativi di riproposizione del modello labronico. – 5. I molteplici prismi del regime giuridico relativo agli ebrei. – 6. Il peculiare caso veneziano. – 7. Casi di sviluppo graduale delle comunità ebraiche (con diversi esiti): Mantova, Trieste e Piemonte. – 8. I cristiani orientali: analogie e differenze con la condizione delle comunità ebraiche. – 9. Verso la moderna tolleranza.

1. *Un regime giuridico solo apparentemente chiaro e univoco*

La condizione giuridica di ciò che oggi definiamo minoranze religiose nella penisola italiana durante i tre secoli dell'età moderna è tema talora trattato con semplificazioni, che non rivelano affatto la tortuosità e la scomposizione dei percorsi storici in mille rivoli, tipica di un contesto – come quello di *Ancien Régime* – nel quale non esistevano soluzioni uniformi.

Certamente, restando in superficie, è fin troppo banale ricordare quanto le politiche ecclesiastiche dei principi italiani siano state condizionate dai canoni del Concilio di Trento, accolti e attuati, più o meno pedissequamente, un po' ovunque sulla penisola. L'impegno, contratto da monarchie e repubbliche a sostenere il credo cattolico, non poteva non condurre a ostacolare qualsiasi penetrazione del dissenso religioso. A ciò si

* Contributo sottoposto a valutazione.

Oltre ai revisori anonimi, ringrazio per la lettura, le suggestioni e i preziosi suggerimenti Orazio Condorelli, Lucia Frattarelli Fischer e Luca Andreoni.

dedicò l'attività dell'Inquisizione romana, in alcuni stati affiancata¹ o persino sostituita da specifiche magistrature secolari².

Tali normative imponevano la repressione e l'espulsione di eretici, scismatici e infedeli da una comunità nella quale lo *status* personale e la capacità di agire coincidevano non solo con la cittadinanza, quanto anche con l'appartenenza alla fede cattolica³. La professione di fede acattolica determinava così la privazione della capacità di agire: solo per fare un esempio, basti considerare alcune affermazioni consuete della dottrina, ossia che l'eretico, addirittura anche solo occulto, non era capace di stipulare contratti⁴, di testare o di succedere *mortis causa*⁵, di acquisire né alienare il *dominium*, neppure *vigore sententiae*.

Per ciò che riguarda i non cristiani, prescindendo dalla esigua presenza musulmana, si è riscontrato l'irrigidimento del regime giuridico per gli ebrei, di pari passo all'evoluzione appena rammentata, a partire dalla metà del '500⁶, anche in questo caso su impulso del papato, con la ripresa delle disposizioni medievali in materia di segregazione (e dunque con la creazione dei ghetti), di obbligo di portare il segno distintivo e più in generale con la massima restrizione dei contatti con la popolazione cristiana.

L'immagine dell'affermazione di uno stato confessionale in cui si realizzava una forte unione (interessata o genuina che fosse) fra autorità civili e religiose è poi proiettata lungo circa due secoli, ossia sino alle prime breccie create, dopo la metà

¹ È il caso del sistema 'misto' veneziano: per tutti, A. DEL COL, *L'Inquisizione romana e il potere politico nella Repubblica di Venezia (1540-1560)*, in *Critica storica*, 1991, 28, pp. 189-250.

² Così per es. a Lucca: cfr. S. ADORNI BRACCESI, *La città infetta. La Repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Firenze, 1994.

³ A. CAMPITELLI, voce *Persona (diritto intermedio)*, in *Enciclopedia del diritto* (d'ora in poi *EdD*), 33, 1983, pp. 186-187.

⁴ P. FARINACCI, *Tractatus de haeresi*, Duaci, 1616, q. 190, nn. 70, 75, p. 253.

⁵ M.A. SAVELLI, *Summa diversorum tractatum*, Venetiis, 1697, vol. II, v. *Haeresis*, n. 13, p. 267.

⁶ Da ultimo L. LUZI, «*Tamquam capsari nostri*». *Il ruolo del giurista di diritto comune nei confronti degli ebrei*, in *Mediterranea. Ricerche storiche*, 2012, 24, pp. 111-142.

del Settecento, dal pensiero riformatore in alcuni governi. In effetti, se ci si limita a certa tipologia di fonti, l'impressione è che poco o nulla sia cambiato in questo arco temporale. Alludo in special modo alla dottrina giuridica di diritto comune, che si esprime in *quaestiones*, repertori e trattati, nelle cui voci ricorrono citazioni della scienza giuridica e di canoni conciliari medievali, nonché di bolle pontificie del '500. Non poteva esser diversamente, del resto, in una *scientia iuris* pervasa dalla necessità di conservare una staticità sul piano dei principi e dalla concezione dell'illiceità morale e giuridica di un loro superamento, anche da parte dell'autorità del sovrano⁷.

È assunto indiscutibile che i vari stati della penisola abbiano conservato una sostanziale omogeneità a livello sociale e religioso nell'età moderna e che in ben poche città – e fra di esse soprattutto alcune portuali – vi sia stata una proiezione più cosmopolita. Le eccezioni di maggior spessore sul piano numerico furono, nel campo dei riformati, quella dei valdesi nel regno sabauda, e tra i cristiani orientali, quella della comunità veneziana. È tuttavia altrettanto inopinabile che una serie di fattori politici ed economici⁸ indusse a consentire, in qualche modo ed entro certi limiti, a piccoli gruppi acattolici o non cristiani di venire in contatto e persino di vivere assieme al resto della popolazione. Spinse insomma a escogitare qualche forma di convivenza e di tolleranza, sia pure molto sorvegliata, quasi celata e che non sfociò nell'integrazione⁹. Del resto, la stessa dottrina cattolica riteneva in certe situazioni

⁷ Rinvio alle assai acute riflessioni sul punto di F. DI DONATO, *La manutenzione delle norme nell'Antico Regime. Ragioni pratiche e teorie giuspolitiche nelle società pre-rivoluzionarie*, in *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, 2010, 43/170, pp. 35-60.

⁸ Rinvio alle riflessioni di M. SANFILIPPO, *Il controllo politico e religioso sulle comunità straniere a Roma e nella penisola*, in *Ad ultimos usque terrarum terminos in fine propaganda: Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. GHILARDI et al., Viterbo, 2014, p. 85 ss.

⁹ Cfr. F. TRIVELLATO, *The familiarity of strangers: the Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the Early modern age*, New Haven-London, 2009, p. 73, dove si esclude l'idea di proiettare nell'età moderna il cosmopolitismo inteso come attitudine di mutuo rispetto.

possibile permettere ciò che in linea di principio era illecito, al fine di evitare un male peggiore¹⁰.

Ciò significa che non si trovarono soluzioni generali di tolleranza sul piano giuridico, quanto meno fino al tardo '700, quando iniziò il mutamento dell'orizzonte di valori sul quale gli ordinamenti poggiavano: furono piuttosto altri due i percorsi calcati dai sovrani per giungere all'obiettivo, vale a dire la tolleranza di fatto e l'impiego della categoria del privilegio.

Pare utile soffermarsi soprattutto sulla seconda delle due vie, ossia quella del privilegio, realtà ben nota alla scienza del diritto fin dal Medioevo¹¹ e la cui definizione viene più o meno pedissequamente riproposta in trattati e dizionari giuridici di diritto comune. In sintesi, si trattava – per citare una delle prime opere giuridiche in volgare, ossia la *Pratica universale* del Savelli – di un «certo jus singolare, che per qualche causa si concedono [sic] dal Principe contro il tenore della legge, e ragione universale, e son come una legge privata»¹². Non v'è dubbio che questo fraseggio abbia molti tratti di indefinitezza, segno della mancata cristallizzazione concettuale di un *quid* la cui essenza era percepita secondo il senso comune. Il nocciolo del significato di *privilegium* è quello di un provvedimento specifico del massimo titolare della *iurisdictio*, che costituisce una deroga eccezionale al diritto comune. Uno *ius* singolare, senz'altro, ma non necessariamente attribuito a una specifica persona, bensì talora a gruppi o «nazioni»; in genere *contra ius*, esso poteva esser pure *praeter ius*; una «quasi lex» privata e non una vera legge, come avrebbe detto il cardinale Domeni-

¹⁰ O. CONDORELLI, *Intorno al concetto giuridico di tolleranza religiosa (tra Medioevo e Antico Regime). Appunti su alcune premesse storiche del diritto ecclesiastico dello Stato*, in *Aequitas sive Deus. Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, vol. I, Torino, 2011, p. 703.

¹¹ Cfr. almeno U. SANTARELLI, voce *Privilegio (diritto intermedio)*, in *EdD*, 35, 1986, pp. 713-723 e, prima, E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, vol. II, Milano, 1962, p. 44 ss.

¹² M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, Venezia, 1715, v. *Privilegij*, n. 3, p. 236, corsivo nostro. Ma cfr., in termini analoghi, sia pure in latino, ALBERICO DA ROSCIATE, *Dictionarium iuris tam civilis, quam canonici*, Venetiis, 1573, pp. non num., v. *Privilegium* e S. MEDICI, *Tractatus de legibus, et statutis*, Florentiae, 1569, p. 4, q. 33, n. 1, p. 467.

co Toschi, pur aggiungendo che il suo valore era ad essa equiparabile¹³; un diritto che non doveva necessariamente avere forma scritta, ma di cui si doveva comunque dare prova attraverso la sua esibizione, tanto che non si poteva né doveva credere altrimenti a chi lo allegasse¹⁴. Per questo, la dottrina non riusciva a incasellare il privilegio né nella grazia, né in un istituto che pure gli era assai prossimo per funzione ed effetti, ossia la dispensa, se non altro per il fatto di non esser limitato a un solo e individuato atto.

Ancor più rilevante è, a mio giudizio, il passaggio in cui l'appena citato Savelli sosteneva che la concessione del privilegio avveniva «per qualche causa», rinviando così implicitamente alla dimensione politica, in seno alla quale solo si poteva scorgere il reale fondamento della deroga alla legge comune. Essa era insomma il portato di una scelta dettata dalla ragion di stato e pertanto da motivi contingenti, che il solo *princeps* era in grado di misurare e apprezzare e sui quali non spettava alla dottrina effettuare alcun sindacato. Non sfuggiva di certo agli occhi del *doctor utriusque* quanto il privilegio, espressione della *voluntas* del sovrano, fosse strumento atto a scardinare la tela tessuta dalla medesima *scientia iuris* e proprio tale consapevolezza aveva indotto a contenerne la forza attraverso il suo inserimento nelle maglie dello *ius commune*. A questo mirava il canone ermeneutico, identico a quello che si voleva applicare a proposito di statuti¹⁵, per cui il privilegio doveva esser interpretato strettamente e non poteva mai autorizzare la sottrazione di diritti quesiti¹⁶. Principio al quale si erano poi affiancati altri corollari, come quello per cui, an-

¹³ D. TOSCHI, *Practicarum conclusionum iuris in omni foro frequentiorum*, Romae, 1606, VI, concl. 727, n. 1, p. 560.

¹⁴ M.A. SAVELLI, *Summa*, cit., vol. III, v. *Privilegium*, n. 2, p. 375.

¹⁵ Su tutti M. SBRICCOLI, *L'interpretazione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale*, Milano, 1969, p. 422 ss. Su questi temi vedi anche E. CORTESE, *op. cit.*, vol. II, pp. 46 ss., 318-319.

¹⁶ Così per es. A. SPERELLI, *Decisiones fori ecclesiastici; in praecipuis, quibus praefuit, tribunalibus firmatae, diligentique methodo ad theoricam, et praxim dispositae*, vol. I, Venetiis, 1698, 21, n. 3 p. 94; J. CABEDO, *Practicarum observationum, sive decisionum supremi Senatus Lusitaniae*, vol. II, Antverpiae, 1699, dec. 93, nn. 7-8, p. 142.

che se di tenore generalizzante, il privilegio non poteva esser esteso, qualora fosse contrario alla *publica utilitas*¹⁷ o l'altro per il quale il privilegio «in dubio non est praesumendum»¹⁸. Molto sottilmente, la dottrina aveva giustificato questa posizione e messo in guardia circa l'ampliamento o l'estensione dei *privilegia* sulla base dell'argomento per cui ciò avrebbe rappresentato un'interpretazione «contra ipsum Principem concedentem»¹⁹.

Al di là delle costruzioni dottrinali, nei fatti il privilegio attribuiva un regime giuridico speciale, ossia alterava il normale *status* di persone che per diverse ragioni – qui *in primis* di ordine religioso – erano prive di diritti, che eccezionalmente costituiva in capo a loro. Vale a dire, con il privilegio si riusciva a ottenere una condizione affine, almeno in parte, a quella della tolleranza, ma la flessibilità e la malleabilità di questo dispositivo erano tali da consentire di calibrare l'alterazione del diritto comune nel modo più corrispondente alle esigenze del momento. Come detto, infatti, il privilegio poteva avere carattere individuale o riguardare gruppi più o meno estesi e di natura etnica o religiosa; poteva tuttavia esser concepito pure in chiave spaziale e quindi esser relativo a un determinato territorio all'interno di uno stato; in genere il privilegio aveva poi una validità temporale precisa, ma non per questo ridotta, sia in quanto era rinnovabile, sia perché poteva anche esser attribuito *vita natural* durante.

¹⁷ Altro parametro la cui determinazione e la cui concreta utilizzazione erano rimesse direttamente ai giuristi tramite l'*interpretatio*: M. SBRICCOLI, *L'interpretazione dello statuto*, cit., p. 445 ss. e, sul piano del diritto penale, Id., *Saggi di storia del diritto penale e della giustizia. Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Milano, 2009, vol. I, p. 56 ss.

¹⁸ Cfr. sempre J. CABEDO, *op. cit.*, vol. II, dec. 93, n. 3, p. 142.

¹⁹ M.A. SAVELLI, *Summa*, cit., vol. III, v. *Privilegium*, n. 1, p. 375.

2. *Dalla dottrina alla prassi: la concessione di privilegi*

Per poter gettar luce su una realtà così complessa occorre porre alcuni punti fermi come premesse indispensabili.

Prima di tutto, in questo contesto viene esaltato quel fenomeno di dispersione che già connota la legislazione dei sovrani, non pubblicata in modo istituzionale e in sedi ufficiali a ciò deputate. Lungi dall'esser sempre di pubblico dominio, essa fu spesso destinata – proprio per l'estrema delicatezza del tema, sul quale aleggiava la ragion di stato – a rimanere in sordina²⁰.

Non bisogna poi dimenticare che sulla materia del trattamento di eretici, scismatici e infedeli vi furono influssi esterni che condizionarono la piena libertà decisionale delle dinastie regnanti. Uno fu quello proveniente da Roma e dalle sue braccia nei vari stati, ossia gli inquisitori e le Nunziature, che non si limitavano a scrutare da vicino le politiche dei sovrani, bensì esercitavano pressioni per determinarne i contenuti. È inopinabile che i secoli dell'età moderna videro una sempre maggiore incidenza delle dinamiche giurisdizionaliste, attraverso le quali le prerogative ecclesiastiche furono talora contrastate e persino ridimensionate, ma nella materia oggetto della presente indagine, che lambiva delicate questioni di fede, la posizione della Santa Sede non poteva esser agevolmente aggirata.

Le decisioni assunte dai pontefici e il regime giuridico da essi adottato, non solo come capi della Chiesa universale bensì *in primis* come sovrani temporali, costituirono non sporadicamente una sorta di cartina da tornasole per gli altri principi, i quali furono portati a conformarvisi o comunque a utilizzarle strumentalmente, come fonte di legittimazione, giuridica e morale. Se ciò portò talora alla repressione, talaltra giustificò la tolleranza, come ben dimostrato dalla stessa opera di Paolo Sarpi²¹. Ad ogni modo, questo fu tutt'altro che un fattore di

²⁰ Importanti riflessioni sono in G. CATALANO, F. MARTINO, *Presentazione, in Potestà civile e autorità spirituale in Italia nei secoli della Riforma e della Controriforma*, a cura di G. CATALANO, F. MARTINO, Milano, 1984, p. 7 ss.

²¹ Sarpi usava non casualmente l'endiadi «giusta, et legittima» a proposito di una concessione conforme a quella papale (B. CECCHETTI, *La Repubblica*

stabilità, dal momento che l'atteggiamento dei vari papi, segnatamente a proposito degli ebrei, fu assai fluttuante, quando non contraddittorio, e non solo se lo scrutiamo in archi temporali di consistente durata, bensì anche nel breve periodo²².

I sovrani degli stati della penisola soffrirono inoltre forti condizionamenti anche dallo scacchiere internazionale e dai rapporti di forza, che li vedevano legati ora ad una, ora a un'altra delle grandi monarchie europee. L'esempio più calzante appare stavolta quello dei valdesi, il cui trattamento subì repentini mutamenti sul finire del Seicento²³. Dopo la revoca dell'editto di Nantes da parte di Luigi XIV, Vittorio Amedeo II, allora vicino alla Francia, vietò persino il culto privato ai valdesi, ordinando la demolizione dei loro templi e sfrattando i loro ministri. La vigorosa resistenza dei valdesi, non solo passiva, bensì pure armata, causò non pochi problemi all'attuazione di queste misure. Il distacco dalla Francia e l'avvicinamento politico a Inghilterra e Olanda, infine, condusse il duca – probabilmente lusingato da elargizioni in denaro delle suddette potenze – a cancellare queste norme e a ripristinare lo *status quo ante*, vietando la conversione forzata dei valdesi,

ca di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione, Venezia, 1874, vol. I, p. 35).

²² Per il '500, cfr. M. CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma, 2014, pp. 30-32. Più in generale cfr. S. SIMONSOHN, *Gli ebrei a Roma e nello Stato pontificio da Paolo IV a Pio IX. Un quadro d'insieme*, in *Materia giudaica. Rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo*, 2017, 22, pp. 211-220 e anche per epoche seguenti M. ROSA, *Tra tolleranza e repressione: Roma e gli ebrei nel '700*, in *Italia giudaica*, vol. III, *Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione. Atti del III convegno internazionale. Tel Aviv, 15-20 giugno 1986*, Roma, 1989, pp. 81-98.

²³ Alla fondamentale opera di M. VIORA, *Storia delle leggi sui valdesi di Vittorio Amedeo II*, Bologna, 1930, si devono ora aggiungere I. SOFFIETTI, *La legislazione sabauda sui valdesi dal 1685 al 1730*, in *Dall'Europa alle valli valdesi. Atti del XXIX convegno storico internazionale. Il glorioso rimpatrio (1689-1989). Contesto, significato, immagine: Torre Pellice, 3-7 settembre 1989*, a cura di A. DE LANGE, Torino, 1990, pp. 279-292; G.S. PENE VIDARI, *Aspetti di storia giuridica piemontese: appunti dalle lezioni di Storia del diritto italiano II*, Torino, 1994, pp. 93-110; M. RIBERI, *Lo status giuridico dei valdesi negli stati sabaudi attraverso i pareri di Carlo Luigi Caissotti*, in *Historia et ius*, 2019, 15, paper 14.

concedendo loro facoltà di abitare nelle valli, ammettendo il culto pubblico, lo svolgimento dei sinodi e l'istruzione dei fanciulli nel credo valdese. Una mitigazione che può accostarsi a una forma di tolleranza, ma dentro una sorta di ghetto all'aperto²⁴, i cui paletti rimasero ben saldi, come si può arguire dal divieto di proselitismo e di matrimoni misti.

Altra premessa da porre è quella relativa al movente delle politiche di tolleranza mediante privilegio²⁵. Lungi dall'esservi una velata adesione a dottrine politiche e giuridiche giusnaturaliste o protoliberali, furono talora determinanti le spinte nascenti da un delicato «equilibrio di forze»²⁶, reso obbligato dal peso «politico» di certi gruppi di dissidenti religiosi che vivevano su un dato territorio. La promozione e attuazione di provvedimenti a vantaggio di non cattolici non fu inoltre gratuita, sia in quanto non di rado si accompagnò a ricche elargizioni²⁷, sia in quanto andò di pari passo al perseguimento di interessi, in particolare di natura economica²⁸, come il richiamo di capitali e la tessitura di reti commerciali in un'ottica mercantilistica²⁹. È stato correttamente messo in luce come proprio le convinzioni mercantilistiche, sempre più cen-

²⁴ S. VILLANI, *To be a foreigner in early modern Italy. Were there ghettos for non-Catholics Christians?*, in *Global reformations: transforming early modern religions, societies, and cultures*, edited by N. TERPSTRA, London-New York, 2019, p. 117 ss.

²⁵ Alcune delle riflessioni qui sviluppate sono contenute anche in L. ANDREONI, *«Una nazione in commercio». Ebrei di Ancona, traffici adriatici e pratiche mercantili in età moderna*, Milano, 2019, pp. 39-40.

²⁶ A.C. JEMOLO, voce *Culti (libertà dei)*, in *EdD*, vol. XI, Milano, 1962, p. 458.

²⁷ Come in generale sulla concessione di *status* si sviluppò una vera e propria «economy of privilege» (J.P. SPIELMANN, *'Status as commodity'. The Habsburg Economy of Privilege*, in *State and Society in Early Modern Austria*, edited by C.W. INGRAO, West Lafayette, 1994, pp. 110-118).

²⁸ Lo osservava già F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano, 1967 [ma prima ed. Milano, 1901], p. 266.

²⁹ Vedi, ancora in pieno '700, quanto osserva R. ZAUGG, *Stranieri di antico regime: mercanti, giudici e consoli nella Napoli del Settecento*, Roma, 2011, p. 82 per il caso napoletano. Da ultimo C. TAZZARA, *Religious Boundaries in Italy during an Era of Free Trade: 1550-1750. The case of Livorno*, in *Jews and the Mediterranean*, edited by M.B. LEHMANN, J.M. MARGLIN, Bloomington, 2020, pp. 107-128, ha parlato di «commercial toleration».

trali nelle agende dei sovrani, siano stati uno dei fattori del tendenziale miglioramento della condizione ebraica fra '600 e '700³⁰ e non casualmente una cospicua parte dei privilegi che vedremo ha diretta attinenza con l'istituzione o lo sviluppo di città portuali dotate di franchigie³¹, a tal punto che qualcuno ha persino costruito sugli «ebrei di porto» una specifica categoria storiografica³².

Non da sottovalutare sono poi la volontà di aggradare sovrani stranieri, poc'anzi richiamata, o ancora l'esigenza di avere in cambio un regime di reciprocità da altre potenze, dinamica che trova una sua esplicazione in alcuni trattati internazionali³³ o talora in accordi di fatto rispettati.

Una diretta conseguenza di tutto ciò fu la sempre viva ed avvertita necessità di giustificare e motivare le scelte di tolleranza agli occhi del resto della popolazione e di quelli degli altri principi. Non è sorprendente, se ci si colloca entro la mentalità di Antico Regime, in cui ogni innovazione era vista e giudicata con forte sospetto e, per dare almeno un *fumus* di legittimità a un atto inconsueto, era d'uopo trovare qualche radice nel passato.

³⁰ La tesi è stata sviluppata specialm. in J.I. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, I ed., Oxford, 1985. In Italia, si vedano in part. gli studi su Trieste (C. GATTI, *Tra demografia e storia sociale. Ebrei di Trieste nel Settecento*, Trieste, 2008, p. 16 e il libro della Dubin citato nella nt. 32), ma su Venezia vedi anche B. RAVID, *Economics and toleration in seventeenth century Venice: the background and context of the Discorso of Simone Luzzatto*, Jerusalem, 1978.

³¹ Il rapporto fra porto franco e condizione ebraica è ora discusso nell'importante lavoro di G. CALAFAT, *L'indice de la franchise: politique économique, concurrence des ports francs et condition des Juifs en Méditerranée à l'époque moderne*, in *Revue historique*, 2018, 2, 686, pp. 275-320.

³² L.C. DUBIN, *Ebrei di porto nella Trieste asburgica: politica assolutista e cultura dell'illuminismo*, Gorizia, 2010 [tit. orig. *The Port Jews of Habsburg Trieste: absolutist politics and enlightenment culture*, Stanford, 1999], ma cfr. anche *Port jews: jewish communities in cosmopolitan maritime trading centres, 1550-1950*, edited by D. CESARANI, London-Portland, 2002 e D. CESARANI, G. ROMAIN, *Jews and port cities 1550-1990. Commerce, community and cosmopolitanism*, London, 2006.

³³ Cfr. ZAUGG, *op. cit.*, pp. 50-51, nt. 94, un'elencazione di trattati del Regno delle Due Sicilie con potenze riformate o con la Russia ortodossa.

Può infine esser opportuno sceverare i privilegi dalle così dette condotte, diffuse sulla penisola già nel tardo Medioevo e rimaste poi in vigore a lungo, con aggiornamenti e revisioni, per disciplinare lo *status* degli ebrei 'italiani' in esse compresi. Le condotte³⁴ erano infatti dei capitolati, frutto di un preliminare e informale regolamento dei rapporti fra le parti, fra una precisa autorità politica e una o più famiglie di banchieri, non quindi gruppi 'omogenei'. Avevano durata prefissata e la precisa finalità di instaurare *in loco* dei banchi di prestito, stabilendo il capitale messo a disposizione, i tassi d'interesse, nonché i limiti dei pegni. Era attività fondamentale per la vita economica e sociale cittadina, che non poteva esser svolta da cristiani, stante il notorio divieto biblico su di essi gravante. È vero che il banchiere era il «perno della comunità»³⁵ e il motivo iniziale dell'insediamento e altresì che all'interno di questi documenti troviamo pure clausole con le quali le città o le signorie, per parte loro, si impegnavano a non molestare gli ebrei prestatori e prevedevano ulteriori garanzie per lo svolgimento di questa attività, che talora travalicavano e investivano la facoltà di pregare secondo i propri riti o di avere un cimitero *ad hoc*. È altresì provato che l'evoluzione seguente portò a implementare questi aspetti, sia nella direzione della creazione di organi di rappresentanza e autogoverno della comunità, sia nel senso della previsione di altre libertà³⁶, ma giova rimarcare come ciò non fosse mai l'oggetto principale delle condotte³⁷,

³⁴ S. SIMONSOHN, *La condizione giuridica degli ebrei nell'Italia centrale e settentrionale (secc. XII-XVI)*, in *Storia d'Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, vol. I, *Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, Torino, 1996, pp. 105-106; G. TODESCHINI, *Gli ebrei nell'Italia medievale*, Roma, 2018, p. 97 ss.

³⁵ M. GASPERONI, *I banchieri ebrei nel ducato di Urbino tra Cinque e Seicento*, in *Gli ebrei nello Stato della Chiesa: insediamenti e mobilità (secoli XIII-XVIII)*, a cura di M. CAFFIERO, A. ESPOSITO, Padova, 2012, p. 150.

³⁶ Vedi le condotte tardo quattrocentesche a Ferrara, di cui parla A. DI LEONE LEONI, *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559): i suoi rapporti col governo ducale e la popolazione locale ed i suoi legami con le Nazioni portoghesi di Ancona, Pesaro e Venezia*, a cura di L. GRAZIANI SECCHIERI, vol. I, Firenze, 2011, pp. 17, 21.

³⁷ *Ivi*, p. 2. Sui banchi di prestito ebraici, in una prospettiva giuridica, cfr. V. COLORNI, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e setten-*

che infatti spesso erano formulate in modo generico e parziale³⁸. Insomma, le condotte medievali furono comunque atti bilaterali e destinati a regolare l'attività del banchiere.

La distinzione fra condotte e privilegi, tuttavia, non è sovente così netta e cristallina: mancando un'elaborazione teorico-concettuale al riguardo, i due piani, quello formale e quello sostanziale, non si scorgono nitidamente e, anzi, possono intrecciarsi e generare confusione. Non soccorre certo la conservazione, in alcune zone, del medesimo lemma «condotta» in età tarda, con riferimento tuttavia a provvedimenti contenenti una disciplina organica dello *status* di certe comunità, *in primis* ebraiche. Né è d'aiuto il fatto che ricorrano locuzioni e passaggi³⁹ che richiamano una realtà sottostante con tratti contrattuali o comunque bilaterali⁴⁰, che del resto era

trionale, in *Rivista di storia del diritto italiano*, 1935, 8, pp. 406-458. Più in generale M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna*, in *Storia d'Italia Annali* 11, cit., pp. 174-235.

³⁸ F. TRANIELLO, *Tra appartenenza ed estraneità: gli ebrei e le città del Polesine di Rovigo nel Quattrocento*, in *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento. Atti del convegno di studi (Verona, 14 novembre 2003)*, a cura di G.M. VARANINI, R.C. MUELLER, Firenze, 2005, pp. 165-166.

³⁹ Penso all'uso del termine «contratto guarentiggiato» a proposito delle Livornine (R. TOAFF, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, 1990, pp. 189-190, 436-437) oppure, a «convenzione, e contratto stabile, e fermo», «in virtù di patto, e contratto giurato», relativamente ad alcune concessioni in Piemonte (*Privilegi, e concessioni di S.S.R.M. e suoi reali predecessori a favore dell'Università generale degli Ebrei del Piemonte*, Torino, 1744, pp. 18, 91). Invero, l'invocazione di una sorta di contratto fra sovrano e università ebraica fu argomento addotto dagli stessi ebrei a sostegno di una presunta (mai dimostrata, anzi smentita dai fatti) *firmitas* o irrevocabilità dei privilegi oppure venne impiegato, assieme al vincolo del giuramento, dal principe come forma di vincolo rafforzativo e ulteriore garanzia della sua buona disposizione, ma giammai fu rivelatore di una dimensione pattizia.

⁴⁰ Basti qui pensare alle trattative intavolate spesso da ministri o segretari regi con singoli personaggi autorevoli o comunque rappresentativi all'interno di un gruppo, come avvenne nel '500 a Venezia o a Livorno (cfr. *infra*, §§ 3 e 6); oppure al pagamento di somme non irrisorie da parte di alcune comunità ebraiche, come quelle torinesi o mantovane, al principe, cosa che potrebbe indurre a pensare a una sorta di controprestazione in una logica di bilateralità e che invece può più propriamente qualificarsi come un donativo per un provvedimento grazioso che garantiva la titolarità di uno *status* a soggetti che per diritto comune ne erano privi.

presente nell'intero sistema dei privilegi d'Antico Regime⁴¹. In un certo senso, è inopinabile che dietro la concessione vi fosse una sorta di patto, suggellato da un giuramento e intriso dalla *fides*⁴², fra due soggetti, principe e comunità non cattoliche, che però non stavano sullo stesso piano. Il privilegio conferito alla nazione ebraica non fu una messa per scritto di regole consuetudinarie o di rapporti fondati sulla tradizione, bensì il frutto di una determinazione unilaterale sovrana; se era dato dubitare o persino escludere la sua revocabilità *in actu*⁴³, non altrettanto poteva dirsi della sua non rinnovabilità *ad libitum* da parte del principe. Va inoltre aggiunto che – dato non secondario – i privilegi ebbero una portata maggiore sul piano giuridico, economico e sociale rispetto alle antiche condotte e furono diretti a favorire lo stanziamento di gruppi più ampi.

Colpisce l'elevato numero di concessioni di variegata denominazione (privilegi, esenzioni, franchigie e salvacondotti), di portata differente e che spesso si susseguono nello stesso ordinamento politico. Infatti, i privilegi furono originati e strettamente riconducibili al fenomeno delle diaspore, in particolare degli ebrei, cacciati da Spagna (1492) e poi in Portogallo costretti alla conversione per poter restare (1497), ma altresì dei greci, dopo la caduta di Costantinopoli (1453). Essi furono concepiti quali proclami diretti a invitare gruppi espulsi o comunque in fuga da altre realtà e dunque non sorprende che le prime disposizioni siano sempre riservate al salvacondotto per accuse per motivi di fede. Di frequente questi proclami caddero nel nulla, non ottenendo il fine perseguito per la maggior forza attrattiva di altre proposte, per le scarse garanzie offerte o talora persino per l'opposizione di comunità etni-

⁴¹ Cfr. G. BOSSENGA, *The Politics of Privilege. Old Regime and Revolution in Lille*, Cambridge, 2010.

⁴² Elemento essenziale della teoria dell'obbligazione politica in età medievale e moderna: M. MONTORZI, *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*, Napoli, 1984.

⁴³ La questione della revoca dei privilegi, anche alla luce della dimensione contrattuale ad essi sottostante, emerse già nella prima dottrina medievale ed è rilevante notare che quanti parteggiarono per la risposta negativa lo fecero sulla base di considerazioni morali, più che giuridiche: E. CORTESE, *op. cit.*, p. 156 ss.

che e religiose già stanziare, pur se del medesimo ceppo, che non avevano però (e non avrebbero avuto) i medesimi benefici o che non volevano dividerli con altri⁴⁴.

Non è dunque fortuita la data – il 20 novembre del 1492 – del primo grande invito di Ercole I d'Este agli ebrei spagnoli a trasferirsi nel ducato di Ferrara, nel quale a chi avesse risposto si assicuravano le immunità e i diritti già vantati dagli ebrei di città, ma si aggiungevano numerosi altri benefici: l'esenzione da dazi per beni personali e in parte per le loro mercanzie, la possibilità di esercitare qualsiasi arte e mestiere (senza dover assistere alle cerimonie cattoliche delle corporazioni) inclusa la professione di medico, di condurre dazi e gabelle, di partire dalla città *ad libitum*. A differenza di quanto avverrà dalla metà del '500, questa carta non aveva una validità temporale, ma il duca era conscio dell'evenienza di una espulsione e pertanto aveva previsto l'ipotesi, garantendo agli ebrei un anno di tempo per sistemare i loro affari prima di lasciare Ferrara⁴⁵.

Altri episodi di crisi furono le cacciate degli ebrei da Napoli (1541) e dallo Stato pontificio (1593), con eccezione di Ancona e Roma, o infine l'esodo da Ferrara dopo la devoluzione, a ruota seguite infatti da numerosi proclami di sovrani di altri stati della penisola.

I due richiami più fortunati nell'Italia moderna sono quelli di alcune bolle papali cinquecentesche e poi soprattutto delle leggi Livornine nel Granducato di Toscana⁴⁶.

Circa le prime, ciò è comprensibile alla luce di quanto poc'anzi detto a proposito del valore legittimante per un prin-

⁴⁴ M. CAFFIERO, *Storia degli ebrei*, cit., p. 81 ss.

⁴⁵ A. DI LEONE LEONI, *La nazione ebraica spagnola*, cit., pp. 25-26.

⁴⁶ Del testo è stata di recente curata un'edizione critica con saggi di accompagnamento: cfr. L. FRATTARELLI FISCHER, *Le Leggi Livornine. 1591-1593*, Livorno, 2019. Si consideri che al 1595 risale un ulteriore proclama rivolto agli ebrei scacciati dalla Lombardia, per favorirne l'insediamento a Pisa, ma che non ebbe applicazione. Alcuni elementi interessanti di questo privilegio sono le previsioni dell'apertura di banchi di prestito a interesse e di un separato governo per questa nuova nazione in arrivo (L. FRATTARELLI FISCHER, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Torino, 2008, p. 58 ss.).

cipe cattolico di quanto statuito dal papa, specie in materia attinente alla religione. Si tratta in particolare di concessioni di Paolo III e di Giulio III, che assunsero un certo peso nel contesto del porto di Ancona e che in ogni modo attirarono subito gli sguardi degli altri sovrani, che aspiravano a trovare precedenti autorevoli⁴⁷. Già nel dicembre del 1534 troviamo una sorta di salvacondotto diretto a mercanti di qualsiasi nazione, anche ebrei e turchi, che ne proteggeva la permanenza e i traffici in città da qualunque molestia per via giudiziaria e li esentava dal portare il caratteristico segno di riconoscimento⁴⁸. Molteplici provvedimenti di egual tenore vennero reiterati fino al 1556, con sempre maggior precisione su alcuni punti, come l'immunità da accuse in materia di fede (1543) e la libertà di culto (1544)⁴⁹. Fra questi, il privilegio del 1544 spicca anche per altri aspetti, uno su tutti l'introduzione di una soluzione originale sul piano giurisdizionale, che non mi risulta esser stata riprodotta altrove. Vale a dire, per il civile, si instaurava una giurisdizione congiunta fra governatore e console dei levantini per le cause miste (ossia fra ebrei e cristiani), mentre il console sarebbe stato giudice unico per le controversie interne. L'intenzione era di consentire autonomia alla comunità in questioni che coinvolgevano solo propri membri e al contempo di avere una tutela quando il dissidio si proiettava all'esterno, cosa che veniva ribadita in campo criminale, nel quale il console veniva chiamato e informato dalla corte con dazione di copia degli atti e poteva persino intervenire per difendere l'accusato. Altra importante norma era quella che assegnava ai soli tribunali romani la decisione finale dei processi che potevano comportare la pena capitale, con evidente finalità di riservare i casi più sensibili a giudici di fiducia del papa.

⁴⁷ È quanto fecero gli Este a Ferrara: cfr. A. DI LEONE LEONI, *La nazione ebraica spagnola e portoghese*, cit., pp. 186, 245.

⁴⁸ Il documento è edito in S. SIMONSOHN, *Marranos in Ancona under papal protection*, in *Michael: on the history of the Jews in the Diaspora*, 1985, 9, p. 243. Rinviamo a questo saggio anche per il testo e l'analisi degli altri editi pontifici.

⁴⁹ *Ivi*, p. 248 ss.

Mi sembra poi degno di attenzione il fatto che il papa giustificasse la sua apertura, forse per prevenire eventuali obiezioni anche di carattere teologico, e che lo facesse proprio facendo leva sul proselitismo, che nello spirito del pontefice sarebbe diventato più semplice attraverso la familiarità degli ebrei con gli ambienti cattolici. Si è di fronte a una strategia ben diversa che, a differenza della scelta del distanziamento di ciò che è estraneo alla società cattolica, ne accetta il contatto per ragion di stato, ma senza dismettere la tensione evangelizzatrice.

Nel privilegio di Giulio III del 17 febbraio 1553 si permetteva all'università degli ebrei lusitani e portoghesi di prestare con interesse, di aver un trattamento «come li cittadini d'Ancona, et come tali» di avere «botteghe d'ogn'arte et traffico honesto»⁵⁰, nonché di godere di ogni esenzione già attribuita agli ebrei banchieri della provincia, tra cui per esempio quella di non esser obbligati a portare il segno distintivo.

In questi documenti compare in ripetute occasioni un lessico che riflette la dimensione canonistica, poiché la concessione, specie in relazione al culto, viene incasellata sotto la categoria dell'indulto e del resto qui il papa, prima che da sovrano temporale, parla da capo della Chiesa universale. L'unica condizione che viene posta all'erezione di una sinagoga è la non prossimità a una chiesa, in vista di escludere una fonte di scandalo nei fedeli cattolici, ma la libertà data ad Ancona fu notevole, se si pensa che in effetti la sinagoga venne eretta fuori dal ghetto⁵¹, cosa inaudita nel resto d'Italia, fatta eccezione per Livorno.

Più o meno contemporaneamente, anche Ercole II d'Este accolse nuovi cristiani provenienti da Anversa e nel 1542 concesse alla nazione ebraica portoghese e spagnola di comporre le proprie liti attraverso l'arbitrato, con sentenza inappellabile, norme che la stessa comunità rafforzerà creando un vero e proprio divieto sanzionato di rivolgersi ad altre autorità⁵². Nel

⁵⁰ *Ivi*, p. 266.

⁵¹ L. ANDREONI, «Una nazione in commercio», cit., p. 83.

⁵² A. DI LEONE LEONI, *La nazione ebraica spagnola*, cit., pp. 131, 135, 241.

1550, seguendo Paolo III, il medesimo duca emanò un *Salvacondotto generale* di validità perpetua e inclusivo dei discendenti e servitori della nazione ebraica, che dava diritto a vivere secondo leggi e costumi propri e di esercitare ogni mestiere, eccetto il prestito⁵³.

Ad Ancona, tuttavia, il regime favorevole venne repentinamente sovvertito da Paolo IV, con una repressione con *auto da fé* dei marrani ordinata nel 1555 ed infatti Ercole II si mosse subito per intercettare i fuggitivi con due privilegi del dicembre 1555, nei quali era messo in risalto lo scudo protettivo verso l'Inquisizione⁵⁴ e similmente fece Cosimo I de' Medici in Toscana nel 1556⁵⁵.

Proprio Cosimo I, fin dal 1548 e probabilmente con l'aiuto di due giuristi di origine portoghese (che poi nominò auditori), aveva steso un privilegio, molto articolato ed emanato in latino, come quelli papali, nel gennaio del '49⁵⁶. Questo invito era diretto ai nuovi cristiani, ossia agli ebrei convertiti, oggetto di forti sospetti da parte delle autorità ecclesiastiche; il duca, oltre a esenzioni fiscali, assicurava i beneficiari da accuse pregresse e circoscriveva eventuali procedure contro nuovi cristiani per comportamenti giudaizzanti con norme tutto sommato insolite nel panorama dei privilegi più comuni, in quanto volte a render effettiva la presunzione di innocenza attraverso espedienti tecnici e processuali: la terzietà del giudice, l'esclusione di forme inquisitorie – e, anzi, in senso opposto persino l'obbligo di pubblicità –, la detenzione in carceri ordinarie e giammai segrete, il divieto di testimonianze dei correi e di sequestro di beni prima della condanna.

Di questo privilegio, mai abrogato, dieci anni dopo non si aveva più una copia ufficiale e trent'anni dopo il segretario granducale avrebbe affermato di non averne il testo⁵⁷. Un altro privilegio, rimasto volontariamente segreto, fu diretto da

⁵³ *Ivi*, p. 185.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 516-518.

⁵⁵ L. FRATTARELLI FISCHER, *Gli ebrei, il principe, l'Inquisizione*, in *Gli ebrei e l'Inquisizione*, a cura di M. LUZZATI, Roma-Bari, 1997, pp. 217-227.

⁵⁶ L. FRATTARELLI FISCHER, *Vivere fuori dal ghetto*, cit., p. 19 ss.

⁵⁷ *Ivi*, p. 22.

Cosimo agli ebrei e ne assicurava la permanenza nei suoi domini praticando il proprio culto in sinagoghe, senza dover portare segni distintivi e avendo libertà di svolgere mercanzia e arti, anche se non l'usura⁵⁸. Come si vede, segretezza ed estrema instabilità sono caratteristiche tipiche dei privilegi di metà '500, che non vanno però a mio avviso scisse da una certa arditezza di contenuti, come quando, nel 1551, lo stesso Cosimo I rivolse un invito a mercanti levantini non cristiani, esplicitando la libertà di culto non solo agli ebrei, ma anche ai musulmani⁵⁹. Al contrario, diversi privilegi di fine '500 avranno una maggiore stabilità, come si può constatare osservando i casi di Venezia e della Toscana, ma anche le nuove concessioni di Ancona non sarebbero poi state più revocate.

3. *Il modello più fortunato: le Livornine (1591-1593)*

Più a lungo ci si deve soffermare sulle così dette Livornine, poiché furono senza dubbio l'esempio più fortunato, non solo per ampiezza e originalità dei contenuti, anticipati in parte altrove, bensì per effettività e solidità, che le fecero assumere a un vero e proprio paradigma sulla cui falsariga diversi altri sovrani provarono a costruire analoghe concessioni⁶⁰, per quanto raramente con altrettanto successo.

⁵⁸ *Ivi*, p. 30 ss.

⁵⁹ Privilegio del 16 giugno 1551, nel quale si stabiliva pure un giudice *ad hoc* dei levantini, con competenza in civile, misto e penale e che agiva con procedura sommaria: M. LUZZATI, *Dal prestito al commercio: gli ebrei dello Stato fiorentino nel secolo XVI*, in *Italia judaica. Gli ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca. Atti del II convegno internazionale. Genova, 10-15 giugno 1984*, Roma, 1986, p. 86 ss.; R. TOAFF, *op. cit.*, p. 36 e ancora L. FRATTARELLI FISCHER, *Vivere fuori dal ghetto*, cit., p. 29.

⁶⁰ Oltre a quanto si dirà *infra*, non si deve scordare che le Livornine ebbero notorietà ben al di là dei confini della nostra penisola, tanto da essere nella sostanza riproposte, ancora nel '700, per il porto di Marstrand, in Svezia: cfr. ora J. MEJLING, *La lenta diffusione di un modello: il porto franco da Livorno a Marstrand nel Settecento*, in *Nuovi studi livornesi*, 2010, 17, pp. 95-120.

Furono presumibilmente la concessione di Emanuele Filiberto di Savoia del 1572⁶¹ e i capitoli veneziani del 1589, senza dimenticare la stessa tradizione toscana, gli schemi impiegati per la Livornina del 1591 di Ferdinando I de' Medici, poi oggetto di ampliamenti nella seconda versione uscita nel 1593. Quest'ultima, composta di ben 43 capitoli, era rivolta in generale a molteplici nazioni straniere, ma fu applicata *in toto* solo agli ebrei e, del resto, che a vantaggio di questi fosse stata pensata si arguisce da numerosi passaggi del testo, oltre che dalla fase di gestazione. A differenza di Cosimo I, il Granduca ora agiva *motu proprio*, senza cioè essersi precedentemente procurato un *placet* papale e quindi mostrando di sentirsi svincolato rispetto ad autorità esterne. Com'è stato sottolineato, questo privilegio ebbe in tutto e per tutto forza di legge emanata da un *princeps superiorem non recognoscens*, trascritta in un registro ufficiale, tenuto dal magistrato della Pratica segreta di Firenze. La scelta della provvisorietà della concessione era dovuta a ragioni di cautela e al fatto che all'inizio si trattava di un esperimento, ma la durata comunque elevata (venticinque anni), la clausola finale e il trascorrere dei decenni senza contestazioni contribuirono a consolidare l'impressione che essa fosse perpetua. In effetti, già nel 1593 era stabilito il principio della proroga implicita per analogo arco temporale, qualora non sopravvenisse una manifestazione di voler dare «disdetta» almeno cinque anni prima della scadenza, con ogni rassicurazione, nell'eventualità, di tempo e agio per potersi allontanare dalla città senza danni per i propri affari.

Malgrado tutto ciò, in contrasto con i principi relativi alla prova del privilegio, qualche anno dopo i ministri del Granduca intimarono che di esso non si fornisse né copia, né vista. Ciò diventa comprensibile solo calandosi entro la dimensione politica, che richiedeva una enorme oculatezza e moderazione: sbandierare il privilegio avrebbe attizzato contrasti con le

⁶¹ S. FOA, *La politica economica della casa Savoia verso gli ebrei dal sec. XVI fino alla Rivoluzione francese. Il porto franco di Villafranca (Nizza)*, in *Rassegna mensile di Israel*, 1961, 27/3, p. 15 ss.

autorità romane, che in effetti si fecero sentire, sebbene invano, soprattutto in materia di nuovi cristiani⁶² e determinarono una qualche limatura dei benefici accordati⁶³. Non è dunque bizzarro il fatto che gli altri ordini seguenti, applicativi o integrativi, delle Livornine siano passati per il canale governativo, senza alcuna pubblicazione ufficiale⁶⁴.

La stesura della Livornina non fu dovuta al solo intervento di giuristi al servizio di Ferdinando⁶⁵, ma pure di esperti mercanti ebrei, come Maggino di Gabbriello, e della stessa comunità, di cui si accolsero diverse istanze nel 1593. Si può sostenere che il prodotto non sia connotato da un buon livello tecnico sul piano giuridico, vista la formulazione casistica, ridondante e ripetitiva, ma il regime tratteggiato era atto a consentire l'insediamento di una comunità e non solo a fornire una mera base d'appoggio per scambi commerciali. Il privilegio era al contempo reale e personale, nel senso che riguardava qualsiasi mercante delle varie nazioni e che inoltre valeva per tutto il territorio del porto di Livorno e della città di Pisa, anche se poi in concreto la sua applicazione si concentrerà più che altro nel primo. In tali aree venivano *in primis* garantite immunità che gli stessi funzionari medicei avrebbero qualificato come «effrenate»⁶⁶, assicurando le persone e i beni dei privilegiati da qualsiasi azione in via civile o penale, per obbligazione contrattuale o per materia delittuosa. Subito dopo erano attribuite numerose altre libertà⁶⁷, prime fra tutte quelle

⁶² Ferdinando fu anche accusato di esser «fautore di heretici»: L. FRATARELLI FISCHER, *Vivere fuori dal ghetto*, cit., p. 52.

⁶³ G. CALAFAT, *op. cit.*, pp. 287-288.

⁶⁴ Lo sottolineava nel tardo '700 Giuseppe Pierallini in un manoscritto che costituisce una sorta di manuale per il governo di Livorno: Archivio di stato di Livorno, *Governatore di Livorno (1764-1808)*, 958, v. *Privilegi di Livorno*, n. 83.

⁶⁵ Tra i quali in particolare raffinati giuristi quali Pietro Cavallo e Carlo Antonio dal Pozzo, due auditori al servizio dei Medici.

⁶⁶ Cito sempre dal Pierallini: Archivio di stato di Livorno, *Governatore di Livorno (1764-1808)*, 958, v. *Privilegi di Livorno*, n. 13).

⁶⁷ Per una analisi accurata dal punto di vista giuridico, si deve risalire fino a I.E. RIGNANO, *Sulla attuale posizione giuridica degli israeliti in Toscana. Brevi cenni*, Firenze, 1847, che tuttavia commetteva – forse deliberatamente, data la sua ottica e i suoi intenti (L.E. FUNARO, *Una duplice qualità:*

attinenti alla sfera personale, che rimuovevano ogni restrizione connessa allo *status* ebraico. A Livorno e Pisa gli ebrei avevano libertà di poter vivere ovunque, senza esser dunque costretti ad abitare nel ghetto; di poter circolare liberamente e senza dover portare il segno distintivo giallo; di poter esercitare la mercatura; di tenere libri ebraici; di portare armi non proibite, persino di addottorarsi presso lo studio pisano, sebbene non in teologia⁶⁸.

Sul piano patrimoniale, i diritti furono altrettanto corposi: basti pensare alla facoltà di acquisire la proprietà immobiliare, di disporre con testamento e di ereditare anche *ab intestato*⁶⁹, per giunta senza versare alcuna gabella. Si noti che le ricerche più recenti hanno messo in luce come in applicazione di questi principi gli ebrei si giovarono persino dell'istituto del fedecommesso⁷⁰, il cui abuso in età moderna è notorio, ma che in linea di principio era riservato alla nobiltà. Paradossale ai nostri occhi, ma tutt'altro che vano e teorico, era pure il diritto di possedere schiavi, non contestato in radice dall'ebraismo, ma qui addirittura con la sicurezza che essi non avrebbero potuto riacquistare la libertà, neppure se convertiti al cristianesimo⁷¹.

Isacco Rignano "israelita e avvocato", in *Le Carte e la Storia*, 2012, 18/1, pp. 82-102) – un grave errore interpretativo, scrivendo espressamente che l'effetto della Livornina non fu quello di attribuire diritti «eccezionali e speciali» che configurassero uno *status* privilegiato, bensì di riconoscere «diritti di cui» gli ebrei erano stati «ingiustamente privat[i]» o di «togliere l'impedimento all'esercizio dei diritti stessi» (*ivi*, p. 11).

⁶⁸ Alcuni di questi diritti non furono effettivi, come per l'appunto quello del dottorato (L. FRATTARELLI FISCHER, *Vivere fuori dal ghetto*, cit., p. 54), quanto meno per l'arco temporale fra 1621 e 1738 (R. TOAFF, *op. cit.*, p. 199).

⁶⁹ E, nel caso di morte senza parentela e senza testamento, della successione avrebbe beneficiato la sinagoga.

⁷⁰ I dati riportati da S. CALONACI, *Le lenticchie di Esaù. Ebrei e fedecommessi a Livorno nel Settecento*, in *Nuovi studi livornesi*, 2009, 16, pp. 151-170, dimostrano un uso del fedecommesso da parte degli ebrei a Livorno almeno dalla seconda metà del '600.

⁷¹ Sul fenomeno, cfr. M. LUZZATI, *Ebrei schiavi e schiavi di ebrei nell'Italia centro-settentrionale medievale e moderna. Note di ricerca*, in *Quaderni storici*, 2007, 42/126, pp. 699-718 (che a p. 704 ricorda come in effetti a Livorno gli ebrei facessero anche commercio di schiavi).

Senza una previsione astratta onnicomprensiva, bensì con una serie di frammenti normativi disseminati nel testo, si componeva un mosaico nel quale la libertà di culto e di religione erano, nell'essenza e in varie esplicazioni, tutelate. Sul piano del culto, si rendeva possibile l'erezione di una sinagoga, era imposto il divieto di battesimi forzati⁷², era stabilito il rispetto delle festività ebraiche, con effetti anche sulle esecuzioni civili come i sequestri, e l'osservanza delle forme e del giuramento ebraico⁷³ per le testimonianze in giudizio. Tale libertà non poteva spingersi però fino al proselitismo nei confronti dei cristiani, cosa che in realtà provocò qualche problema solo nei riguardi degli ebrei già convertiti⁷⁴.

Non originale in sé, come vedremo fra poco, ma comunque molto esteso era il riconoscimento di una certa vigenza del diritto ebraico in parte della disciplina privatistica, in specie per matrimonio e successioni, che si accompagnava all'esercizio della giurisdizione da parte di un tribunale proprio e della potestà sanzionatoria anche in via economica. Fu una corte laica, composta di massari, e non religiosa, ma ciò dipese dalla mancanza di almeno tre rabbini *in loco*⁷⁵. La «nazione ebraica», come corpo, insomma, rientrava appieno entro quel concetto, sviscerato dalla scienza giuridica medievale, di *populus*, dotato in natura di una autonoma *iurisdictio* per le cause civili fra ebrei e per quelle penali fino al limite della sanzione pecuniaria. Tale giurisdizione venne poi, grazie all'accoglimento di suppliche da parte dei granduchi, ad acquisire il carattere dell'esclusività, malgrado qualche opposizione del governato-

⁷² Come noto, questo fu un serio motivo di contesa a lungo: cfr. M. CAFIERO, *Battesimi forzati: storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, 2004.

⁷³ Sul tema ora A. ADDOBATI, *Tacto calamo. Note di ricerca sul Juramentum Judaeorum nell'Italia moderna*, in «*Diversi angoli di visuale*» fra storia medievale e storia degli Ebrei. In ricordo di Michele Luzzati, a cura di A.M. PULT QUAGLIA, A. VERONESE, Pisa, 2016, pp. 143-157. Prima D. QUAGLIONI, *Gli ebrei e il giuramento nell'età del diritto comune*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2004, 39, pp. 113-128.

⁷⁴ R. TOAFF, *op. cit.*, p. 193.

⁷⁵ *Ivi*, p. 206.

re di Livorno⁷⁶. I massari tra l'altro potevano procedere secondo il rito ebraico, ossia il così detto *Din torah*⁷⁷.

Vi è da dire che per certi aspetti quanto accordato alla popolazione ebraica superava persino il regime riservato agli autoctoni: così le esenzioni o i benefici fiscali oppure l'istituzione di un giudice, dottore e laico, *ad hoc* per le controversie tra ebrei e cristiani o ebrei e mori, funzione che poi sarebbe rifulsa dal 1597 nelle competenze del governatore *pro tempore* di Livorno. Il godimento di questi privilegi era conseguito attraverso una delibera, la così detta ballottazione, del magistrato comunitativo ebraico, che dunque poteva compiere liberamente la scelta di una maggiore o minore cooptazione. Qui non deve esser taciuto il fatto che tale ballottazione determinava la cittadinanza e quindi l'accesso allo *status* di suddito, pur se ovviamente appartenente alla nazione ebraica, con tutto ciò che conseguiva.

Sulla carta restarono alcune norme per escludere la troppa familiarità e commistione fra ebrei e cristiani, ma non furono applicate costantemente, per cui le uniche limitazioni degne di rilievo che restarono in capo ai sudditi ebrei furono la proibizione di rapporti sessuali con i cristiani⁷⁸ e il prestito a usura, che sarebbe stato consentito dalla loro religione, quanto meno a favore dei non ebrei.

Infine, non è affatto marginale il criterio che informò l'azione dell'autorità civile nell'interpretazione del testo dei privilegi, che fu quello estensivo, di contro ai principi dottrinali in materia. L'argomento su cui poggiava tale conclusione era la *ratio* dei privilegi, cioè il beneficio e l'utilità pubblica che scaturivano dall'ampliamento del commercio. I documenti ne re-

⁷⁶ *Ivi*, pp. 207-211.

⁷⁷ *Ivi*, p. 221 ss.

⁷⁸ L. FRATTARELLI FISCHER, *Vivere fuori dal ghetto*, cit., p. 242 ss.; R. TOAFF, *op. cit.*, p. 194 ss. Sul tema del commercio carnale con riguardo alla Toscana si veda ora F. COLAO, *Il «commercio d'Ebrei con Cristiani». Profili della giustizia criminale toscana dalle «antiche severe leggi» ad una Causa celebre di Giovanni Carmignani*, in *Historia et ius*, 2020, 17, paper 9. In generale, cfr. G. MAZZANTI, *Habere rem cum iudea a christiano est rem habere cum cane iuris interpretatione. La damnata commixtio e il reato di bestialità nella dottrina giuridica di diritto comune*, in *Historia et ius*, 2017, 11, paper 11.

cano traccia e così vi troviamo affermato che il salvacondotto per i debiti doveva «generalmente et amplamente essere inteso senza escludere alcun caso di debito, perché quando la legge non distingue né dal giudice deve distinguersi, sì che il medesimo Privilegio pare si debba intendere d'ogni sorte di delitto e di debito, benché di beni comuni»⁷⁹, cioè proveniente da una comunione di beni. Altra importante applicazione fu in materia di marrani – ossia ebrei convertiti al cristianesimo e poi tornati all'ebraismo –, inclusi nel salvacondotto offerto da Ferdinando I, pur se di norma considerati eretici e come tali sottoposti all'Inquisizione romana⁸⁰. Queste risoluzioni poterono attuarsi solo evitando dichiarazioni espresse e contrapposizioni frontali con Roma, ma con astuti *escamotages* e con una politica dei fatti, difficilmente documentabile per gli stessi ministri toscani, se non sulla base del mero ricordo e dell'oralità.

Il testo di queste concessioni circolò ben oltre i confini toscani ispirando altri monarchi⁸¹, cosa che può indurre a qualche riflessione sul motivo della riuscita delle Livornine. In estrema sintesi, è possibile segnalare alcuni fattori determinanti, come l'essere Livorno in sostanza una città nuova, in cui l'insediamento di comunità etniche e religiose differenti destava minori frizioni con la popolazione autoctona, e in cui per giunta non vi fu un vescovo residenziale fino al 1806⁸².

⁷⁹ Cito da memoriale del governatore di Livorno del 10 ottobre 1659: R. TOAFF, *op.cit.*, p. 673.

⁸⁰ Cfr. ancora ivi, pp. 436-437 il memoriale di Paolo Vinta del 7 maggio 1602.

⁸¹ Sul carattere archetipico delle Livornine cfr. G. CALAFAT, *op. cit.*, p. 289 ss.

⁸² L. FRATTARELLI FISCHER, *La Livornina. Alle origini della società livornese*, in *Livorno 1606-1806: luogo di incontro tra popoli e culture*, a cura di A. PROSPERI, Torino, 2009, pp. 43-62.

4. *I principali tentativi di riproposizione del modello labronico*

Senza pretesa di esaustività, possiamo illustrare per sommi capi almeno i tentativi più rilevanti, spesso vani o comunque fragili, di impiantare altrove un regime simile a quello testé descritto.

Notevoli furono gli sforzi posti in essere dai sovrani sabaudi, già a partire dal XVI, specialmente a vantaggio degli ebrei. Il primo pare essere l'editto di Emanuele Filiberto, risalente al settembre del 1572, che citava i precedenti provvedimenti toscani, pontifici e del duca di Ferrara⁸³. Quasi in tutto analogo alla futura Livornina sul piano delle libertà e diritti di natura personale e di quelli religiosi, fra i quali spiccava la facoltà di tornare all'ebraismo per i convertiti forzatamente, era forse più deficitario sulla realizzazione di una giurisdizione ebraica autonoma. Ma per altri aspetti il privilegio sabauda era ben diverso: valido per l'intero stato, esso era rivolto sia a ebrei forestieri – da attrarre specialmente a Nizza – che a coloro che già risiedevano in Piemonte. La mossa non passò inosservata, sia a Roma che in Spagna, dato che molti marraani iberici erano destinati ad avvalersi dell'immunità garantita dal duca⁸⁴.

Quattro anni dopo, il medesimo Emanuele Filiberto emanava un nuovo privilegio⁸⁵, evocando la tolleranza già in uso nei suoi stati, come anche altrove, e dichiarando esplicitamente l'offerta di donativo ricevuta da parte degli ebrei. A differenza del passato, tuttavia, questo pare almeno in parte una sanatoria di uno stato di fatto, sempre in relazione all'inte-

⁸³ Il testo è in R. SEGRE, *The Jews in Piedmont*, vol. I, Jerusalem, 1986, pp. 479-485, ma cfr. H. BEINART, *The settlement of the Jews in the Duchy of Savoy as a result of the privilege of 1572*, in *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, a cura di D. CARPI, A. MILANO, A. ROFÉ, Milano-Jerusalem, 1967, pp. 72-118.

⁸⁴ R. SEGRE, *The Jews*, cit., vol. I, p. LIII ss.

⁸⁵ Nel giugno 1576: il testo è in G. CATALANO, F. MARTINO, *op. cit.*, p. 83 ss. Su di esso vedi ora I. FERRERO, "Secondo li ritti e consuetudini ebraiche". *Famiglia e proprietà nella comunità ebraica torinese dalle fonti del XVIII secolo*, Torino, 2019, p. 27 ss.

ro dominio sabauda. Il testo era molto articolato e si può dire che nel complesso estendesse le garanzie del 1572, insistendo in particolare sull'attività di prestito usurario, uno dei motivi più influenti della benevolenza del principe. Certo, la concessione era molto vigilata, come si vede in vari passaggi: la liceità di tenere libri ebraici di ogni sorta trovava il limite di quelli proibiti dalla Sede Apostolica e segnatamente dal Sant'Uffizio; l'immunità da accuse di carattere religioso era derogata qualora vi fosse un tentativo di proselitismo, oltre che un'offesa verso simboli e dogmi di fede cattolica; restava poi l'obbligo di portare un segno manifesto alla veste a partire dall'età di dieci anni. Per la giustizia, l'opzione qui adottata era quella del Conservatore come tribunale esclusivo per gli ebrei, fossero essi attori o convenuti: questa soluzione, pur configurando una corte speciale, rimetteva comunque l'amministrazione della giustizia a un magistrato del principe.

Che a livello politico mancasse ai duchi sabaudi forza sufficiente per stabilizzare queste concessioni risulta palese sia nella conferma, nel 1584, delle medesime da parte della Camera apostolica⁸⁶, sia nei passi indietro operati sullo spirare del secolo.

Prescindendo per ora da considerazioni generali sugli stati sabaudi, al caso livornese possono accostarsi invece i privilegi emanati nel corso del XVII secolo per il porto di Villafranca di Nizza. Anche se inizialmente mostrarono una qualche fragilità⁸⁷, nel 1648 Carlo Emanuele II riuscì a imporre un provvedimento di durata e di disdetta analoga a quello labronico, che garantiva eguale libertà di abitazione, di lavoro e commercio, immunità civile e criminale anche ai nuovi cristiani e la possibilità di applicare «rito, legge e costume» ebraici, come a dire insomma che la comunità, come nazione, avrebbe potuto vivere in modo impermeabile rispetto al resto della popolazione⁸⁸. I

⁸⁶ G. CATALANO, F. MARTINO, *op. cit.*, pp. 95-97.

⁸⁷ S. FOA, *op. cit.*, p. 14. Sui privilegi per Nizza, cfr. anche G. CALAFAT, *op. cit.*, p. 299 ss.

⁸⁸ Edito in A. DI LEONE LEONI, *La nazione ebraica spagnola e portoghese negli stati estensi. Per servire a una storia dell'ebraismo sefardita*, Rimini, 1992, p. 223 ss. Gli ebrei potevano portare armi, tenere propri libri, addotto-

venticinque anni di durata del privilegio potevano esser accorciati per «compiacere il Sommo Pontefice». Negli anni seguenti le concessioni furono implementate dietro le suppliche degli ebrei: furono attribuite ai massari le controversie civili e perfino penali per ingiurie fra gli ebrei, purché non gravi, fu permessa la macellazione *more hebraico* e una forma di immunità parziale delle sinagoghe⁸⁹, ossia durante lo svolgimento della preghiera. Ma quando, nel 1669, vennero espulsi gli ebrei da domini spagnoli e si provò ad attirarli negli stati sabaudi, fu steso un diverso privilegio, ben più contenuto, che infatti non ne invogliò la permanenza⁹⁰. Ciò detto, gli ebrei di Nizza si giovarono di un regime migliore rispetto a quello piemontese, come provato dall'esenzione dal segno giallo e dalla facoltà di acquisto di fondi da adibire a magazzini o manifatture⁹¹.

La metà del Seicento è periodo di grande fermento anche a Genova, dove nell'ottobre del 1654 fu ufficialmente dichiarato il porto franco⁹², che da tempo si stava progettando. Poco meno di un anno dopo venne stilata una carta di tolleranza verso agli ebrei, in 42 capitoli, strutturata sulla falsariga della Livornina⁹³. La differenza maggiore era nella durata di soli dieci anni della validità dei privilegi e qualche altro particolare circa alcuni mestieri proibiti (come il pizzicarolo e il sensale), ma furono apportati diversi emendamenti ispirati al regime giuridico vigente a Roma, come per esempio la necessità di vi-

rarsi e svolgere la professione medica anche a favore di cristiani. Erano proibiti i battesimi prima dei 13 anni e in seguito erano stabilite forme di tutela per i genitori.

⁸⁹ Ossia durante lo svolgimento della preghiera, fatto salvo che fossero gli stessi massari a chiedere l'intervento della potestà coercitiva: traggio tutte queste informazioni da S. FOA, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁹⁰ Cfr. il privilegio in F.A. DUBOIN, *Raccolta per ordine di materie delle leggi, provvidenze, editti, manifesti ecc. pubblicati dal principio dell'anno 1681 sino agli 8 dicembre 1798 sotto il felicissimo dominio della Real Casa di Savoia*, vol. II, Torino, 1825, p. 621 ss., in cui per es. si negava l'apertura di una seconda sinagoga a Nizza.

⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 643 ss. le patenti regie del 17 aprile 1750.

⁹² Per tutti: T.A. KIRK, *Genoa and the sea. Policy and power in early modern maritime republic, 1559-1684*, Baltimore-London, 2005.

⁹³ Il documento è trascritto in R. URBANI, G.N. ZAZZU, *The Jews in Genoa*, vol. I, 507-1681, Leiden, 1999, pp. 288-294.

ta nel ghetto e la sottoposizione ai tribunali comuni per le controversie con i cristiani. Già nel 1658 verrà emanato un salvacondotto ben più ridimensionato, nel quale si introduceva la segregazione nel ghetto e l'obbligo di portare il segno giallo. L'anno seguente un'ulteriore redazione, corretta al fine di eliminare ambiguità, dichiarava la sua conformità con i privilegi che gli ebrei vantavano «nelle altre città d'Italia», ma era in realtà l'esito di una trattativa con Roma. Molto più asciutta nella stesura, nei contenuti era restrittiva, non comprendendo per esempio l'inciso che confermava la spettanza del beneficio per coloro che avevano vissuto altrove come cristiani⁹⁴. Ovviamente tutto questo non invogliava la presenza degli ebrei, che negli anni '60 erano circa duecento. Le vicende successive furono oscillanti, al pari di quelle piemontesi: nel 1669 un editto ordinò la loro espulsione, ma non fu attuato, poi nel 1674 fu rinnovato il permesso decennale, ma con condizioni più gravose, come l'obbligo di assistere mensilmente a sermoni cattolici.

Questa instabilità si ritrova anche nella prima metà del '700⁹⁵: la Repubblica, come molte altre realtà della penisola, manifestò da un lato una chiara volontà di attuare politiche di tolleranza, pur se interessate e spinte dal desiderio di dare respiro a un'economia che languiva, dall'altro l'incapacità di scelte ben più 'audaci' di quelle contenute nei bandi fino ad allora emanati, che avevano finito per richiamare a Genova solo ebrei poveri o «discoli», talora in fuga da Livorno⁹⁶. Da sottolineare un paio di elementi che affiorano dalle fonti edite nel capillare lavoro di Urbani e Zazzu: il coinvolgimento di teologi della Giunta di giurisdizione nella stesura delle carte di privilegi e i condizionamenti derivanti dalla Santa Sede.

La nuova redazione dei privilegi del 1710, in 31 capitoli⁹⁷, era ben strutturata e, se non cancellava l'obbligo di vita nel ghetto e del segno distintivo (dal quale però escludeva alcune

⁹⁴ *Ivi*, p. LXXXII e testo a pp. 316-320. Si noti anche che adesso compare la Repubblica come destinataria di due terzi dell'eredità dell'ebreo defunto senza eredi.

⁹⁵ Le seguenti righe son sempre basate su quanto ricavato *ivi*, p. 98 ss.

⁹⁶ *Ivi*, vol. II, 1682-1799, p. 855.

⁹⁷ *Ivi*, vol. II, p. 619 ss.

cariche comunitarie), offriva un ampio salvacondotto, libertà di culto e di commercio, immunità locale delle sinagoghe e garanzie contro i battesimi forzati, anche dando un'arma appuntita ai padri nei confronti dei figli convertiti al cristianesimo, ossia la facoltà di escluderli dalla legittima, restando tenuti ai soli alimenti. Si delineava poi una prima organizzazione di una comunità che poggiava sul segretario e sui massari (che assieme al rabbino decidevano le cause civili fra ebrei) e che si dette di lì a breve delle proprie regole⁹⁸.

Peraltro, il ghetto non fu costruito e proprio tale difficoltà provocò negli anni '30 una nuova crisi e l'espulsione degli ebrei nel 1743. Alla metà del '700, l'editto di portofranco incluse anche gli ebrei e la Giunta di giurisdizione stilò una nuova carta di 36 capitoli, emanata nel 1752 al fine di favorire l'immigrazione di mercanti facoltosi⁹⁹. Essa era originale per contenuti, non solo rispetto al passato genovese, ma anche nell'orizzonte italiano; per di più la Repubblica seppe stavolta difendersi dalle pressioni di Benedetto XIV, che alla fine dovette soprassedere e approvare il testo così com'era, indice di un certo cambiamento dei tempi. Oltre al non prevedere più la segregazione, ma solo la denuncia al Magistrato della Consegna degli immobili prescelti per abitazione, compariva la possibilità di vestire il normale abito nero o colorato e restava la tutela contro i battesimi dei minori. Altri ambiti erano sempre connotati da maggior cautela, forse come contropartita diretta a smorzare l'opposizione romana: così il permesso alla sola sinagoga esistente e il divieto di altri luoghi di culto privati o la proibizione di libri «empi» e condannati dal Sant'Uffizio o di accedere in edifici sacri cristiani, peraltro poco dopo rivista attraverso la concessione del diritto di asilo agli ebrei rifugiatisi in luoghi di culto cristiani¹⁰⁰. Malgrado ciò, la comunità ebraica negli ultimi decenni dell'Antico Regime rimase piuttosto sparuta.

⁹⁸ *Ivi*, p. 629 ss.

⁹⁹ Non casualmente si vietava agli ebrei di frequentare le case di donne di «mala vita». Cfr. il testo *ivi*, p. 868 ss.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 882-883.

Due contesti in cui la tolleranza per privilegio fu effimera furono Modena e Napoli. Nel ducato estense, Francesco I emise nel 1652 un privilegio nel proemio del quale citava le altre concessioni¹⁰¹ ed è assai interessante osservare che egli fece trascrivere queste ultime a tergo, come se fossero una parte integrante delle proprie o comunque come se rappresentasse una sorta di fonte di legittimazione o magari un canone ermeneutico cui rifarsi in situazioni di incertezza giuridica. Si può rilevare poi come la carta di Francesco I d'Este fosse diretta a soggetti «comodi e benestanti», quasi a voler stimolare un'immigrazione ben controllata e selezionata secondo le esigenze economiche del proprio stato. Già nel 1669 fu però imposta la creazione del ghetto, nel 1674 l'uso del cappello giallo e l'obbligo di licenza per recarsi nella riviera¹⁰². I privilegi vennero ritirati del tutto nel 1693 e nel XVIII secolo le politiche estensi si attestarono su caute e quasi impercettibili aperture, poi consolidate nel Codice modenese (1771)¹⁰³.

Ancora più problematica si rivelò nel pieno '700 la situazione napoletana, dove si cercò invano di far rientrare gli ebrei dopo quasi due secoli dall'espulsione del 1541. Nel 1739, sempre assecondando un piano di sviluppo commerciale voluto da Carlo di Borbone, i ministri napoletani analizzarono il regime giuridico vigente in altri paesi e assunsero quale modello la Livornina, progettando l'esclusione del ghetto¹⁰⁴. Il proclama venne emanato nel febbraio del 1740 e aveva una validità assai lunga (50 anni), prevedendo la libertà di culto in una sinagoga da costruire in luogo comodo e piena libertà di commercio. Si ordinava poi la costituzione di organi rappresentativi della comunità (i massari) e la loro competenza giurisdizionale per le cause fra ebrei. Tre delegati, a Palermo, Napo-

¹⁰¹ A. DI LEONE LEONI, *La nazione ebraica spagnola e portoghese negli stati*, cit., pp. 209-211.

¹⁰² *Ivi*, pp. 47-48, 206.

¹⁰³ A. BALLETTI, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia, 1930, pp. 107-109.

¹⁰⁴ Cfr. su tutti V. GIURA, *Storie di minoranze: ebrei, greci, albanesi nel Regno di Napoli*, Napoli, 1984, p. 16 ss. Cfr. ora P. LO IACONO, *Chiesa, Stato e popolo nel Mezzogiorno dei Lumi. La legislazione ecclesiastica dei Borboni di Napoli e di Sicilia tra istanze regaliste e tutela dell'ordo spiritualis (1734-1789)*, Cosenza, 2012, p. 184 ss.

li e Messina furono incaricati di occuparsi delle controversie fra cristiani ed ebrei. Le reazioni allarmate dell'arcivescovo di Napoli e la mancanza di un solido consenso anche fra gli intellettuali di orientamento riformista generarono dapprima la revoca del proclama (nel novembre del 1746) e poi, nel luglio del 1747, una nuova espulsione degli ebrei dal Regno.

Nel Mezzogiorno, una delle poche città nelle quali si attuarono politiche di tolleranza fu Messina, sempre da metter in rapporto con la volontà di creare un porto franco. I più recenti studi hanno portato alla luce un limitato salvacondotto per mercanti stranieri nel 1695, nel quale più che favorire un reale trasferimento a Messina, si attribuiva il diritto di disporre *mortis causa* per testamento, mentre un'altra successiva concessione era ben più larga e saldamente improntata sullo schema delle Livornine¹⁰⁵. Tuttavia non pare che questi sforzi abbiano invogliato un certo numero di mercanti ebrei. Nel secolo successivo il porto franco fu rinvigorito con un editto del 1728, tanto che più avanti si poteva dire che esso aveva istituito una «tolleranza civile». Queste norme si stabilizzarono e addirittura nel 1784 Ferdinando I di Borbone allargò a «tutte le Religioni e Sette attualmente esistenti, e tollerate in Europa»¹⁰⁶, compresi musulmani ed ebrei, i presidi a tutela da eventuali azioni repressive statali o ecclesiastiche. Molto interessante è l'affiancarsi di una scelta di tolleranza ispirata espressamente ai «lumi del secolo» a un lessico dal sapore antico («Sette»). Non meno lo sono i limiti (l'esclusione dei cristiani convertitisi) e certe condizioni già note (il divieto di proselitismo, per esempio) che si combinano con altre nuove, come l'obbedienza alle leggi regie, che prefigurava già una diversa posizione dell'autorità politica davanti al fenomeno religioso e una lapalissiana priorità del rispetto della sovranità temporale su ogni altro interesse in gioco. Quanto agli ebrei, le concessioni furono ragguardevoli: la facoltà di acquisto di immobili, di professare la medicina, di avere una propria ma-

¹⁰⁵ Traggo i seguenti dati da S. BOTTARI, *Post res perditas. Messina 1678-1713*, Messina, 2005, p. 144 ss.

¹⁰⁶ *Reale editto con cui si conferma alla città di Messina il privilegio di scala e porto franco*, Napoli, 1785, § IV, p. VIII.

cellazione e un cimitero, l'esonero dall'obbligo del segno. Palese infine è la ripresa del modello livornese sul fronte della giurisdizione interna della comunità ebraica e delle modalità di ammissione al godimento del privilegio.

Sappiamo poi che vi furono più volte tentativi di esportare il modello labronico a Civitavecchia, che fin dal 1630 Urbano VIII aveva cercato di favorire con un editto di liberalizzazione del commercio. Si ha notizia quanto meno di progetti risalenti alla fine del '600, sotto Innocenzo XII, e poi agli anni '40 del Settecento, sotto Benedetto XIV, sempre senza successo¹⁰⁷. Mi pare qui doveroso rimarcare come al di là delle posizioni conservatrici della curia romana, che senza negare le politiche mercantilistiche ne intravedevano un limite nel primato della fede¹⁰⁸, un freno non minore al richiamo di ebrei a Civitavecchia derivò dall'avversione dei cardinali genovesi e fiorentini, vogliosi di conservare la posizione di vantaggio dei porti dei rispettivi stati.

5. *I molteplici prismi del regime giuridico relativo agli ebrei*

L'intricato quadro appena tracciato con una discreta approssimazione non riflette in realtà a tutto tondo le molteplici facce del prisma dello *status* ebraico in Antico Regime.

Abbiamo dato conto di una legislazione che derogava *ad hoc* il diritto ordinario per motivi eccezionali e di applicazione circoscritta. Essa era rivolta a *nationes* ma, come si è potuto scorgere dagli esempi considerati, le franchigie accordate in alcune città e per certi stranieri non riguardavano altri gruppi della stessa religione o etnia presenti nello stato: così, nel Piemonte sabauda, gli ebrei di Nizza e anche quelli di Alessandria godevano di uno *status* migliore di quello dei torinesi; in Toscana, le comunità ebraiche senese e fiorentina, formate da famiglie che vivevano da secoli nel Granducato, non avevano

¹⁰⁷ Cfr. O. TOTI, *Storia di Civitavecchia*, vol. II, *Da Sisto IV a Pio VI*, Ronciglione, 1996, pp. 176 e 213.

¹⁰⁸ Cfr. anche L. ANDREONI, «Una nazione in commercio», cit., pp. 22-23.

le libertà previste a Livorno, erano confinate nel ghetto e a tenute a portare il segno distintivo.

Tuttavia, non va sottovalutato il fattore della desuetudine o della disapplicazione del regime giuridico tradizionale nei confronti degli ebrei. Recenti ricerche hanno dimostrato un certo lassismo dettato da una tolleranza pragmatica e, nella prassi, una maggior libertà rispetto a ciò che avrebbe dovuto essere rigorosamente applicato. In certe zone diventò desueto l'obbligo di segno distintivo¹⁰⁹, in altre gradualmente gli ebrei svolsero professioni proibite, come a Venezia, dove per esempio si son registrati diversi ebrei sollecitatori¹¹⁰. Anche a Roma e in generale nello Stato pontificio è stata riscontrata una certa mobilità e l'attenuazione di diverse limitazioni, specie alla pratica di alcune arti¹¹¹; le numerose reiterazioni di bandi ed editti pontifici che richiamavano la proibizione di uscire dal ghetto, di trattare e commerciare con cristiani o di soggiornare senza licenza in fiere e mercati sono conferme della difficoltà di imporre una compiuta segregazione¹¹². Fra l'altro è da rimarcare che gli ebrei a Roma erano cittadini, sia pure privati di parte della capacità di agire, e il rapporto fra le istituzioni e la comunità non fu disciplinato da privilegi a termine o da condotte¹¹³.

Un potente moltiplicatore del già inestricabile groviglio giuridico in età moderna era la tutt'altro che irrisoria pratica del privilegio a titolo strettamente particolare. Ovunque le ricerche compiute si siano rivolte, è sempre emersa una vasta

¹⁰⁹ Così ad Alessandria: R. SEGRE, *Gli ebrei piemontesi nell'età dell'assolutismo*, in *Italia Judaica*, vol. III, cit., p. 69.

¹¹⁰ A. ZANNINI, *Venezia città aperta: gli stranieri e la Serenissima, XIV-XVIII secolo*, Venezia, 2009, p. 128.

¹¹¹ Sul primo punto: M. CAFFIERO, *Storia degli ebrei*, cit., p. 103; S. DI NEPI, *Gli ebrei di Roma fuori di Roma: mobilità ebraica verso il territorio e conflitti giurisdizionali in Età Moderna in una fonte inedita. Prime note su una ricerca in corso*, in *Archivi e cultura*, 2007, XL, pp. 143-171; sul secondo: A. GROPPI, *Les deux corps des juifs. Droits et pratique de la citoyenneté des habitants du ghetto de Rome, XVIe-XVIIIe siècle*, in *Annales HSS*, 2018, 73/3, pp. 591-625 (dove si segnala anche la prassi di consentire agli ebrei di avere botteghe e magazzini fuori dal ghetto).

¹¹² M. ROSA, *op. cit.*, p. 86 ss.

¹¹³ In questo senso il recente A. GROPPI, *op. cit.*, p. 594 ss.

e variegata concessione graziosa di esenzioni, più o meno larghe, a singoli individui e alle loro famiglie. Così, non è affatto sporadico che alcuni ebrei fossero destinatari di patenti di soggiorno con cui si eludevano decreti di espulsione¹¹⁴; che altri avessero la facoltà di soggiornare fuori dal ghetto¹¹⁵; che ad altri ancora fosse permesso di acquistare immobili in proprietà¹¹⁶, di avere al proprio servizio nutrici cristiane¹¹⁷ o di esercitare mestieri proibiti¹¹⁸. In certi contesti, come in Piemonte, troviamo persino norme generali dalle quali vengono eccettuati nominativamente alcuni ebrei¹¹⁹.

Tali privilegi, per lo più connessi al prestigio, alla ricchezza o al peculiare mestiere svolto dai beneficiari, furono fonte di un'ulteriore frammentazione del diritto e degli *status*, ma attraverso di essi si concretizzarono forme di tolleranza.

Non è poi da trascurare il volano di libertà che passava dal meccanismo della legge propria attraverso la quale questi gruppi potevano vivere, essendo così largamente impermeabili rispetto al diritto comune, fondato su basi religiose e su un distinto orizzonte di valori. In questo senso, va sottolineato che gli ebrei, anche quando subirono un trattamento più rigido, riuscirono comunque a disciplinare le proprie relazioni sociali, almeno quelle a proiezione privatistica, attraverso il proprio diritto, quello mosaico, e con una apprezzabile facoltà di dirimere in proprio le controversie. Il diritto mosaico rese così lecite agli ebrei alcune condotte inammissibili per i cristiani: si pensi ai rapporti matrimoniali, all'interno dei quali era prevista la possibilità del ripudio della donna e quindi del di-

¹¹⁴ R. URBANI, *Nuovi documenti sulla formazione della «nazione ebrea» nel genovesato durante il XVII secolo*, in *Italia Judaica*, vol. II, cit., p. 198.

¹¹⁵ M. CAFFIERO, *Storia*, cit., p. 97. Su Trieste cfr. C. GATTI, *op. cit.*, p. 30.

¹¹⁶ O. FANTOZZI MICALI, *La segregazione urbana: ghetti e quartieri ebraici in Toscana. Firenze, Siena, Pisa, Livorno*, Firenze, 1995, pp. 58-59, 102-104.

¹¹⁷ Es. in Piemonte il privilegio di Carlo Emanuele di Savoia del 1582 (*Privilegi, e concessioni*, cit., pp. 53-55).

¹¹⁸ A. BALLETTI, *op. cit.*, p. 112, al quale rinviamo in genere per la vasta gamma di privilegi individuali nel ducato estense.

¹¹⁹ Così per es. in *Privilegi, e concessioni*, cit., pp. 57-59.

vorzio¹²⁰. Nella Roma papalina si potevano registrare casi di ebrei risposate¹²¹.

Anche dove palesemente gli ebrei vennero privati di diritti, furono escogitati espedienti fondati sui loro costumi, come in particolare per ciò che riguarda la formale titolarità di immobili, sfruttando il così detto *hazakà*, latinizzato come *ius gazagà*¹²². In ebraico *hazakà* – lo avrebbe chiarito Adriano Mari ben dopo l'Unità d'Italia¹²³ – significava possesso continuato, un concetto attinente più alla dimensione fattuale che a quella giuridica, ma che valorizzava la disponibilità e l'uso del bene. In un contesto quale quello di diritto comune, in cui proprio questa dimensione acquisiva un enorme rilievo, il *gazagà* fu fatto equivalere a un diritto reale perpetuo di inquilinato. Pur privati della proprietà, a Firenze, così come a Roma o a Torino gli ebrei poterono godere pienamente degli immobili e pure trasmettere tale diritto ai propri eredi, costituirvi diritti reali di garanzia o disporre in qualsiasi modo, essendo solo tenuti a versare al *dominus directum* una somma a titolo di pigione. Non mi pare fortuito il fatto che nei documenti si parli di «utile dominio» a proposito del *gazagà*¹²⁴.

Quanto alla facoltà di dirimere le controversie, il caso più palese è quello di Roma, dove non venne mai accettata l'isti-

¹²⁰ V. COLORNI, *Legge ebraica e leggi locali: ricerche sull'ambito di applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX*, Milano, 1945, p. 191.

¹²¹ K.R. STOW, *Il ghetto di Roma nel Cinquecento: storia di un'acculturazione*, Roma, 2014 [trad. it. di *Theater of acculturation: the Roman ghetto in the Sixteenth century*, Seattle-London, 2001], p. 141.

¹²² Fra gli ultimi studi in tema, a cui si rinvia anche per altra bibliografia, si vedano: L. ANDREONI, *A chi appartengono le case del ghetto di Ancona? Ebrei e catasto tra cultura illuministica e polemica antiebraica*, in *Proposte e ricerche. Economia e società nella storia dell'Italia centrale*, 2018, 81, pp. 49-71; M. GASPERONI, *Les ghettos juifs d'Italie à travers le jus chazakah. Un espace contraint mais négocié*, in *Annales HSS*, 2018, 73/3, pp. 559-590; I. FERRERO, *op. cit.*, p. 79 ss.

¹²³ A. MARI, *Voto adesivo dell'Avvocato Adriano Mari intorno alla perseveranza del Ius hazakà*, Firenze, 1876.

¹²⁴ E. CONCINA, *Parva Jerusalem*, in D. CALABI, U. CAMERINO, E. CONCINA, *La città degli ebrei. Il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, Venezia, 1991, p. 49.

tuzione di una corte rabbinica, ma di fatto si ammise e, anzi, si incoraggiò ampiamente l'arbitrato interno¹²⁵, che secondo la legge ebraica poteva esser affidato a qualunque persona, purché retta e di appropriata statura intellettuale. I due arbitri, designati da ognuno dei contendenti, decidevano entro dieci giorni e, se non concordi, si rivolgevano a un terzo arbitro *super partes*; nei casi più complessi vi erano anche dei procuratori che discutevano con il collegio arbitrale e infine erano notai ebrei a redigere gli atti, secondo formule e linguaggio proprio. Una sorta di riconoscimento indiretto dell'autogoverno della comunità fu l'autorizzazione del papa all'uso della scomunica rabbinica per la riscossione delle tasse o per imporre la testimonianza¹²⁶, della quale esistono tracce anche nella Serenissima¹²⁷. Non era una vera giurisdizione, quanto meno non lo era *de iure*, poiché essa non era mai stata delegata dalla Repubblica alla comunità ebraica, ma *de facto* non si allontanava da essa. Con una forzatura, Fulgenzio Micanzio, in risposta alle accuse di chi contestava questo fenomeno come una vera e propria usurpazione della *iurisdictio*, ebbe a scrivere in un suo consulto che si trattava di una «autorità e superiorità, quale ella si sia», che spettava in quanto gli ebrei erano stati accolti dalla Repubblica come «università»¹²⁸.

6. *Il peculiare caso veneziano*

Proprio su Venezia è d'uopo soffermarci a parte, poiché il suo rapporto con i gruppi non cattolici seguì binari peculiari, come poi torneremo a dire anche per i cristiani orientali. Nel ghetto di Venezia risiedeva più della metà degli ebrei dell'in-

¹²⁵ S. DI NEPI, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Roma, 2013, pp. 94 ss.; K.R. STOW, *op. cit.*, p. 189 ss.; R. BONFIL, *Rabbini e comunità ebraiche nell'Italia del Rinascimento*, Napoli, 2012, p. 195 ss.

¹²⁶ K.R. STOW, *op. cit.*, p. 203.

¹²⁷ A. ZANNINI, *op. cit.*, p. 127.

¹²⁸ Cfr. G. COZZI, *Società veneziana, società ebraica*, in *Gli ebrei e Venezia. Secoli XIV-XVIII*, a cura di Id., Milano, 1987, pp. 364-365.

tero stato veneto¹²⁹, alcuni dei quali erano mercanti levantini già presenti nel primo '500. La Repubblica aveva proceduto attraverso brevi permessi di soggiorno di un anno o due, sempre rinnovati, nonché con le condotte. Come ben chiarito dagli studi di Benjamin Ravid, prima del 1589 si ebbe una sorta di tolleranza di fatto, senza l'attribuzione di un preciso *status* giuridico¹³⁰. Per altre confessioni religiose, la prassi discreta e capace di coniugare garanzia di un nocciolo essenziale di libertà di culto e assenza di clamore, continuò a rappresentare il fulcro delle politiche della Serenissima. Invece, quanto agli ebrei, dietro la spinta del mercante Daniel Rodriga, nel luglio del 1589 fu approvata una condotta che in realtà aveva la forma di vero e proprio privilegio¹³¹, per molti rispetti analogo a quelli sopra analizzati. Validato per dieci anni, ma poi rinnovato già nel 1598, esso metteva al riparo le mercanzie dalla confisca, eccetto che per casi criminali, e conferiva agli ebrei libertà di contrattare e di eleggere propri ufficiali e deputati (che potevano tassare la comunità con potere coattivo per raccogliere quanto necessario per pagare il governo veneziano). Contestualmente essi dovevano risiedere nel ghetto, portare il segno giallo e non avevano accesso alle corporazioni.

Il grosso passo in avanti, dopo il 1589, fu l'acquisizione di una non modesta libertà per il culto, che si praticava in svariate sinagoghe pubbliche, differenziate a seconda della provenienza delle singole comunità (levantina, ponentina, italiana e due della galassia ashkenazita)¹³², affiancate da altre

¹²⁹ M. BERENGO, *Gli ebrei veneziani alla fine del Settecento*, in *Italia Judaica*, vol. III, cit., p. 9.

¹³⁰ Cfr. in part. B. RAVID, *The first charter of the jewish merchants of Venice, 1589*, in *AJS Review. The Journal of Association for Jewish studies*, 1976, 1, pp. 187-222 (spec. p. 196), ma anche ID., *The Legal Status of the Jewish Merchants of Venice, 1541-1638*, in *Journal of economic history*, 1975, 35/1, pp. 274-279. Sullo sviluppo dell'insediamento ebraico a Venezia va visto anche F. RUSPIO, *La nazione portoghese. Ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia*, Torino, 2007.

¹³¹ Oltre ai suddetti studi di Ravid, cfr. D. CALABI, *Venezia e il ghetto. Cinquecento anni del recinto degli ebrei*, Torino, 2016, p. 48 ss.

¹³² E. CONCINA, *op. cit.*, p. 81 ss.

‘invisibili’, ossia collocate in abitazioni private¹³³. Il ghetto fu soggetto a vari ampliamenti e inoltre anche altri enti culturali, come scuole, e assistenziali poterono esser eretti e agire senza ostacoli. Nella prassi senza dubbio si valicò ampiamente il dettato dei privilegi, se è vero che diverse botteghe furono aperte anche fuori dal ghetto e che vi furono ebrei talmente integrati da poter svolgere persino il mestiere di imprenditore teatrale¹³⁴. Fra l’altro è stato ben evidenziato come, a differenza di altre realtà italiane in cui il divario fra gli ebrei ‘originari’ – cioè presenti fin dal Medioevo mediante le condotte – e nuovi arrivati rimase profondo, a Venezia già nel corso del ‘600 i due *status* furono gradualmente parificati¹³⁵.

A Venezia furono diversi i luoghi di culto per altri cristiani, come gli armeni, che fruiro da fine ‘600 della chiesa di Santa Croce¹³⁶, e persino per luterani e islamici, che ebbero una stanza per la preghiera rispettivamente nel fondaco dei Tedeschi e nel fondaco dei Turchi¹³⁷.

7. *Casi di sviluppo graduale delle comunità ebraiche (con diversi esiti): Mantova, Trieste e Piemonte*

A parte il caso veneziano, vi sono altre città in cui si ebbe uno sviluppo basato su un graduale rinsaldamento degli insediamenti tardo medievali e una loro espansione, con una altrettanto progressiva, anche se non sempre lineare e continuativa, uniformazione dello *status* degli ebrei, effettuata affinando e articolando le carte di privilegi. Questo è quanto avvenne a Mantova, dove risiedette la terza comunità ebraica della penisola per numerosità, dopo quelle di Roma e Livorno. Qui al-

¹³³ D. CALABI, *Venezia e il ghetto*, cit., pp. 86-87.

¹³⁴ *Ivi*, pp. 81-82.

¹³⁵ B. RAVID, *The Venetian Government and the Jews*, in R.C. DAVIS, B. RAVID, *The Jews of early modern Venice*, Baltimore, 2001, p. 20.

¹³⁶ A. ZANNINI, *op. cit.*, p. 134.

¹³⁷ S. VILLANI, *op. cit.*, pp. 123-124; M.P. PEDANI, *Note sulla comunità islamica a Venezia*, in *Fedi religiose e culture a Venezia nei secoli*, a cura di G. LEVORATO, Venezia, 2009, p. 113.

cuni banchieri abitarono sulla base legale di condotte, aprendo parecchi banchi di prestito e ramificandosi a tal punto che all'inizio del XVI secolo oramai erano presenti numerosi mercanti e artigiani che non si dedicavano più soltanto al prestito e che già nel 1511 era menzionata un'università degli ebrei quale ente unitario¹³⁸. Come rilevato da Simonsohn, nel '500 le carte di privilegi comprendevano oramai tutti gli ebrei, tranne i banchieri, e da fine secolo tesero a cristallizzarsi. Nel 1630 si ebbe una sola legislazione, sempre soggetta a rinnovazioni e conferme, che tracciava uno *status* valido per l'intera comunità, equiparata a una corporazione¹³⁹. L'arrivo di numerosi ebrei espulsi dallo Stato pontificio e da Milano non condusse tuttavia alla concessione di altri privilegi *ad hoc* per i nuovi arrivati; anzi, nel 1602 venne istituito il ghetto. La comunità fu comunque destinataria di un regime giuridico non definibile come sfavorevole, al di là della segregazione e di periodi di recrudescenza dovuti alla linea politica e religiosa dei singoli duchi.

Non va scordato che vi furono sempre erogazioni di somme come corrispettivo della concessione degli statuti, che nel tempo disegnarono una comunità dotata di maggior autonomia e di propri organi¹⁴⁰, con il ridursi dell'ingerenza statale nella sua vita interna e il passaggio dall'amministrazione della giustizia fondata sull'arbitrato alla costituzione di veri e propri tribunali. Significativa fu altresì la libertà sul piano commerciale (di prestito con interesse, di svolgere professioni artigiane e mercantili senza esser inseriti in corporazioni), la presenza di molteplici luoghi di culto e cimiteri e, dal 1689, la designazione di un apposito ministro ducale responsabile della corretta interpretazione ed esecuzione delle norme relative agli ebrei¹⁴¹. Colpisce la dotazione di plurimi organi assemble-

¹³⁸ Fondamentale è l'opera di S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the duchy of Mantua*, Jerusalem, 1977, spec. vol. I, p. 17 ss.

¹³⁹ *Ivi*, pp. 104-105, 131 ss.

¹⁴⁰ S. MORI, *Lo stato e gli ebrei mantovani nell'età delle riforme*, in *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero, 1700-1815. Atti del Convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII: Roma, 25-26 maggio 1992*, a cura di P. ALATRI, S. GRASSI, Napoli, 1994, p. 211 ss.

¹⁴¹ S. SIMONSOHN, *History*, cit., I, pp. 134-135.

ari e collegiali da parte della comunità, che rispondevano ad altrettante funzioni in campo amministrativo, assistenziale e fiscale, tanto che si è arrivati a paragonare l'autonomia interna degli ebrei di Mantova a quella di Livorno, dove però essi godevano di maggiori libertà nelle relazioni con il resto della popolazione. Dopo il 1707, con il passaggio del ducato nelle mani degli Asburgo, si continuò a rinnovare le vecchie concessioni, sia pure per archi di tempo più lunghi¹⁴² e negli ultimi anni di regno di Maria Teresa si ebbero anche alcune importanti riforme, come l'eliminazione dell'obbligo di portare il segno e, sul versante della capacità di agire, il riconoscimento del diritto di acquistare la proprietà di immobili¹⁴³.

L'altra città della penisola nella quale proliferarono svariate comunità di differente estrazione etnica e religiosa (ebrei, armeni, protestanti, greci) fu Trieste, per quanto come frutto di sviluppi tardi e sempre legati al porto franco¹⁴⁴. Vi era infatti un modesto numero di ebrei già dal Medioevo, stabiliti con lo strumento delle condotte, ma nel 1696 essi erano stati sottoposti al ghetto per decisione dell'imperatore Leopoldo II. Certo – è stato ripetutamente affermato – fu un ghetto assai flessibile, con scarsi controlli dell'autorità¹⁴⁵, e che andò di pari passo al riconoscimento non solo della facoltà di culto (in una sinagoga pubblica e in oratori privati¹⁴⁶), ma persino dell'acquisto di immobili in proprietà¹⁴⁷, cosa insolita nel panorama italiano.

La patente istitutiva del porto franco per Trieste e Fiume, del marzo 1719, rivolta indistintamente a qualsiasi mercan-

¹⁴² P.L. BERNARDINI, *La sfida dell'uguaglianza. Gli ebrei di Mantova nell'età della rivoluzione francese*, Roma, 1996, p. 4 ss.

¹⁴³ *Ivi*, pp. 43-44.

¹⁴⁴ Come inquadramento generale, al di là delle altre opere qui richiamate, può esser sempre utile L. DE ANTONELLIS MARTINI, *Portofranco e comunità etnico-religiose nella Trieste settecentesca*, Milano, 1968.

¹⁴⁵ T. CATALAN, *Presenza sociale ed economica degli ebrei nella Trieste asburgica tra Settecento e primo Novecento*, in *Storia economica e sociale di Trieste*, a cura di R. FINZI, G. PANJEK, vol. I, *La città dei gruppi, 1719-1918*, Trieste, 2001, pp. 485-486.

¹⁴⁶ L.C. DUBIN, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁷ Anche fuori dal ghetto: C. GATTI, *op. cit.*, pp. 19 e 22.

te straniero, concesse ampie libertà sul piano commerciale ed esenzioni per le merci in entrata e uscita, con un laconico cenno al salvacondotto per chi avesse preso domicilio *in loco* e al diritto di compravendita di terreni e immobili. Abilmente, il legislatore non si addentrò in ciò che atteneva al culto, ma la formula onnicomprensiva adottata, in base alla quale si sarebbero assicurate tutte le libertà reali e personali attribuite ai mercanti in altre città fiorenti, era allettante, tanto più con l'ulteriore corollario che invitava gli interessati a intavolare specifiche trattative in vista di maggiori concessioni. Indubbiamente ciò costituì un forte stimolo a impiantarsi a Trieste per mercanti di altre fedi, ai quali fu garantito un evidente regime di tolleranza, che passò prima per il tramite della prassi e quindi per quello della cristallizzazione giuridica, attraverso il meccanismo dell'approvazione di statuti delle nazioni. In quello della nazione ebraica del 1746 si riconoscevano agli organi della comunità poteri disciplinari, di polizia e anche giurisdizionali, eccetto che per il penale¹⁴⁸. Nel 1771, però, la stessa procedura di revisione dello statuto, oltre che alcune sue rubriche, denotavano la crescente ingerenza statale¹⁴⁹. Oltre allo statuto, si aggiunse ora un ulteriore documento – oggetto di un cospicuo pagamento da parte della nazione – nel quale venivano riassunti i privilegi degli ebrei, attraverso la rifusione di vecchi privilegi concessi a singoli e dei contenuti della patente di porto franco¹⁵⁰. Nel complesso, Lois Dubin ha ritenuto che gli ebrei triestini godessero di un regime affine a quello livornese e comunque tale da non ricevere vantaggio alcuno dalle patenti giuseppine¹⁵¹.

Una dinamica di consolidazione si riscontra anche negli stati sabaudi, ma con esiti disallineati da quanto visto per

¹⁴⁸ M.F. MATERNITI ZOTTA, *La condizione giuridica delle comunità ebraiche nel secolo XVIII*, in *La questione ebraica*, cit., p. 27; C. GATTI, *op. cit.*, p. 52 ss.

¹⁴⁹ La bozza venne stilata da Vienna e non dalla nazione; inoltre un consigliere dell'Intendenza avrebbe assistito alle elezioni della comunità e approvato ogni modifica rilevante, ivi compresa l'apertura di confraternite o nuove sinagoghe: L.C. DUBIN, *op. cit.*, pp. 99-101.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 83.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 58 e 111.

Mantova e Trieste. L'edizione a stampa dei privilegi del 1744 evidenzia varie peculiarità, tra cui *in primis* la progressiva uniformità giuridica e un peggioramento tardivo della condizione ebraica. L'uniformità si concretizza nel fatto che i duchi utilizzarono privilegi generali, estesi pian piano ai feudi (1603) e agli ebrei del marchesato di Saluzzo (1616), mentre nel 1618 anche gli ebrei di Nizza furono aggregati all'Università generale degli ebrei¹⁵², che riuniva – dettaglio non trascurabile – tutti gli ebrei del Piemonte. L'opzione per un regime generale, comunque derogato per Nizza col porto franco e, quando vennero acquisiti questi territori, per le comunità del Monferrato e di Alessandria¹⁵³, si rinsaldò poi con l'emanazione delle Regie Costituzioni (1723), che presentarono un titolo dedicato agli ebrei (il IX del primo libro) con una legislazione quadro, per quanto non tale da cancellare radicalmente la vigenza delle diverse condotte.

Quanto ai contenuti, le condotte di fine '500 e del '600, più volte reiterate, non furono sempre restrittive, senz'altro in vista del fine di trattenere gli ebrei *in loco*, con i loro capitali e le loro ramificate reti commerciali. I 53 capitoli pubblicati da Carlo Emanuele I nel 1603, pur vietando il culto pubblico e imponendo il segno giallo, consentivano libertà sul piano delle professioni (non solo di mercante e di prestatore a interesse, ma anche di medico e chirurgo), con possibilità di addottorarsi con licenza dell'arcivescovo, e su quello personale, come il possesso di libri non proibiti o di armi o di servitori cristiani. Per le cause fra ebrei venne data facoltà di rivolgersi ai rabbini e, con ordine dello stesso duca del 7 ottobre 1616, ciò doveva praticarsi addirittura in via esclusiva¹⁵⁴. Due anni dopo, Carlo Emanuele si premurò di escludere gli ebrei dalla legge

¹⁵² Atti del 15.12.1603, 2.10.1610, 20.5.1618 (*Privilegi, e concessioni*, cit., p. 74 ss., 91 ss., 132-133). Non dipesero comunque mai dal Conservatore dell'università del Piemonte (F.A. DUBOIN, *op. cit.*, vol. II, p. 607).

¹⁵³ Unica comunità mantenuta e protetta nel ducato di Milano: R. SEGRE, *The Jews*, cit., vol. I, p. LXXIX. Cfr. i privilegi degli ebrei alessandrini in F.A. DUBOIN, *op. cit.*, vol. II, p. 564 ss. Gli ebrei del Monferrato erano prima soggetti al duca di Mantova.

¹⁵⁴ *Privilegi, e concessioni*, cit., p. 125.

che inabilitava i forestieri a disporre *mortis causa* e a ricevere beni per via ereditaria¹⁵⁵. Fu solo nel tardo '600 che maturò la decisione di imporre il ghetto¹⁵⁶ e, con le Regie Costituzioni, l'obbligo di non allontanarsi notte tempo, nonché la proibizione dell'apertura di nuovi luoghi di culto, della coabitazione con cristiani e, ai convertiti, della conversazione con gli ebrei. Non va taciuta anche una certa compressione dell'autonomia delle comunità ebraiche rispetto al resto della penisola, per esempio sul versante giurisdizionale: ad Alessandria le controversie fra ebrei furono assegnate al podestà e la stessa elezione di arbitri fu ammessa solamente per le cause concernenti «i riti ebraici» ed altre di minore entità¹⁵⁷; al contempo fu esclusa la potestà di polizia dei massari verso i propri appartenenti¹⁵⁸.

8. *I cristiani orientali: analogie e differenze con la condizione delle comunità ebraiche*

Può esser interessante confrontare queste politiche sugli ebrei con il regime giuridico dei cristiani orientali. Se rispetto ai riformati erano meno forti le accuse di eresia e se, inoltre, nel radicarsi nelle terre occidentali, essi tendevano a perdere la propria identità religiosa, tuttavia non si può dire che gli orientali non fossero all'origine di disagi e contrasti, anche sociali, a motivo di diversi punti di disciplina ecclesiastica (su tutti il celibato sacerdotale), liturgico-sacramentale (l'uso del proprio calendario, come anche la comunione sotto le due spe-

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 141.

¹⁵⁶ Progetto maturato nel 1680, poi rafforzato con le Regie Costituzioni: per tutti, L. ALLEGRA, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino, 1996.

¹⁵⁷ F.A. DUBOIN, *op. cit.*, vol. II, pp. 565, 570. Anche a questo riguardo maggiori aperture si ebbero a Nizza: *ivi*, pp. 619, 682, 684.

¹⁵⁸ Come già stabilito dalle Regie Costituzioni e poi confermato nel 1743 (*Privilegi, e concessioni*, cit., p. 277) e, per gli ebrei del Monferrato, nel 1768 (F.A. DUBOIN, *op. cit.*, vol. II, p. 558).

cie o la negazione dei sacramenti alle puerpere prima della purificazione sono solo alcuni esempi)¹⁵⁹ o persino dottrinale¹⁶⁰.

Si trattava di gruppi eterogenei per etnie e provenienza e non numerosi nella penisola: a parte qualche presenza nel Regno, nonché in alcuni porti (Livorno, Genova, Ancona, Trieste), dobbiamo guardare soprattutto a Venezia per trovare una comunità più significativa. La Serenissima fu in effetti un reale punto di riferimento per i cristiani d'Oriente, prima ancora che per gli scambi commerciali, a causa del dominio che conservò ancora a lungo (e ben oltre la caduta dell'Impero bizantino) su diverse isole e territori greci.

A questo riguardo, occorre accostarsi al tema dismettendo le nostre attuali e rigide categorie, che ci inducono a sceverare con nettezza i così detti uniati dagli scismatici sulla base della comunione con la Sede Apostolica. Va pur detto che per più di un secolo le disposizioni del Concilio di Firenze, pur se non attuate e in parte soggette a diverse interpretazioni, poterono esser ritenute valide e pertanto indurre il potere secolare a qualificare le chiese orientali come cattoliche¹⁶¹. In tale confusione, si verificò sovente il fenomeno per cui una chiesa di rito greco costituisse un «punto di coagulo»¹⁶² per diverse persone di provenienza orientale e ciò favorì situazioni indeterminate

¹⁵⁹ Cfr. per es. in Basilicata quanto osservato in F. PATRONI GRIFFI, *Minoranze etniche nel Melfese: ebrei-greci-albanesi tra medioevo ed età moderna*, Milano, 2002, pp. 38-39.

¹⁶⁰ A Livorno, per esempio, parte dei greci presenti nel '600 sosteneva tesi non conformi al cattolicesimo sul tema della processione dello Spirito Santo (*Filioque*), nonché sui Novissimi (L. FRATTARELLI FISCHER, *Alle radici di una identità composita. La "nazione" greca di Livorno*, in *Le Iconostasi di Livorno patrimonio iconografico post-bizantino*, a cura di G. PASSARELLI, Pisa, 2001, p. 53).

¹⁶¹ Con riferimento a Venezia: V. PERI, *L'unione della Chiesa orientale con Roma: il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in *Aevum*, 1984, 58/3, p. 471.

¹⁶² Così H. PORFYRIOU, *La diaspora greca in Italia dopo la caduta di Costantinopoli. Ancona, Napoli, Livorno e Genova*, in *I greci a Venezia. Atti del Convegno internazionale di studio, Venezia 5-7 novembre 1998*, a cura di M.F. TIEPOLO, E. TONETTI, Venezia, 2002, p. 151. Cfr. anche G.M. CROCE, *La stratégie missionnaire de l'Eglise romaine à l'égard des communautés orthodoxes grecques et russes en Italie et en France aux époques moderne et contemporaine (XV-XX siècles)*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI*

e oscillanti, che allarmarono Ordinari diocesani e autorità romane. D'altra parte, vi sono altri due elementi da soppesare: i greci erano da un lato molto distanti dai vescovi di obbedienza costantinopolitana, dall'altro privi di una gerarchia autonoma; inoltre, essi erano abituati e ben disposti verso una protezione giurisdizionalistica da parte dell'autorità politica¹⁶³.

Dopo avere in un primo momento adottato soluzioni concilianti e tendenti a concedere un certo spazio di autonomia ai greci, già a metà '500 l'atteggiamento della Santa Sede mutò, imponendo loro di sottostare agli Ordinari latini¹⁶⁴. Lo sguardo delle congregazioni romane (soprattutto la *Propaganda Fide*) ridusse largamente, ancora nel Settecento maturo, la possibilità di avere propri luoghi deputati al culto per gli orientali, persino in piazze nelle quali vi erano molte aperture, come Livorno.

A Livorno già dal 1564 è attestata una comunità greca avente una propria chiesa, che le venne definitivamente assegnata nel 1577, fino a che ne ebbe una propria, vicina alla cattedrale e consacrata nel 1606¹⁶⁵. Tra l'altro fu chiesto e ottenuto di poter fondare una confraternita, i cui statuti vennero approvati dall'arcivescovo di Pisa, e venne attribuita la personalità giuridica alla suddetta chiesa, consentendo che potesse esser destinataria di legati o eredità. Si trattava di greci ufficialmente sottomessi a Roma, ma dietro l'apparenza vi furono sempre tendenze scismatiche. Un fenomeno non dissimile avvenne anche a proposito degli armeni, arrivati a Livorno

siècle au XX siècle, textes réunis par C. SORREL, F. MEYER, Chambéry, 2001, p. 67.

¹⁶³ C. SETTI, *Sudditi fedeli o eretici tollerati? Venezia e i "Greci" dal tardo Medioevo ai consulti di Paolo Sarpi e Fulgenzio Micanzio*, in *Ateneo veneto*, 2014, 201, 13/II, pp. 145-146 e 153.

¹⁶⁴ Si veda la ricostruzione di O. CONDORELLI, *Coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio: principi canonici e frammenti di esperienze*, in *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, a cura di L. OKULIK, Venezia, 2008, pp. 15-16.

¹⁶⁵ Cfr. G. PANESSA, *Le comunità greche a Livorno. Vicende tra integrazione e chiusura nazionale*, Livorno, 1991, p. 33 ss; L. FRATTARELLI FISCHER, *Alle radici di una identità composita*, cit., pp. 49-61; R. BURIGANA, *Tollerare e convertire. Note sulle comunità cristiane a Livorno in età moderna (1576-1790)*, in *Livorno 1606-1806*, cit., pp. 452-453.

nel tardo '600, che ebbero ostacoli per la costruzione di una loro chiesa a causa dei dissidi tra due diversi gruppi¹⁶⁶. È assai significativo che per la concessione della Chiesa sia stato necessario procurarsi l'approvazione papale e ancor più eloquenti sono le molteplici condizioni che la accompagnavano, fra le quali la chiara subordinazione all'Ordinario, la cura spirituale affidata a sacerdoti inviati dalla Congregazione *de Propaganda Fide*, l'impiego del solo rito armeno rivisto dalla stessa Congregazione, l'ammissione ai sacramenti solo per coloro che avessero fatto professione di fede cattolica¹⁶⁷.

Nel 1757 verrà autorizzata l'erezione di un'altra chiesa per gli ortodossi non in comunione con Roma. È assai emblematico il carteggio dell'allora 'ministro' per gli affari ecclesiastici del Granduca, Giulio Rucellai, con l'arcivescovo di Pisa¹⁶⁸. In esso emergeva come i greci facessero una professione di fede onde creare una sorta di presunzione di ortodossia dottrinale, ma si rimarcava altresì come l'accettazione di una «nazione» in Livorno, in virtù del peculiare regime qui vigente, dovesse *ipso iure* condurre ad autorizzare il culto esterno. La vicenda è riprova di come le Livornine – perlomeno per questi aspetti – fossero alla fine state applicate ai soli ebrei, come pure del fatto che la concorrenza oramai palese di Nizza e Trieste, porti nei quali i greci scismatici avevano proprie chiese con diritto di culto, rendesse controproducente, dal punto di vista economico, un diniego. La decisione favorevole, malgrado il dissenso dell'arcivescovo di Pisa, fu accompagnata da alcune cautele che erano rappresentative dei limiti invalicabili entro cui questa tolleranza poteva aversi in Antico Regime: la chiesa non doveva aver apertura visibile da una strada pubblica per non suscitare lo scandalo nel resto della popolazione. Uno scanda-

¹⁶⁶ L. FRATTARELLI FISCHER, *Per la storia dell'insediamento degli armeni a Livorno nel Seicento*, in *Gli Armeni lungo le strade d'Italia. Atti del Convegno internazionale: Torino, Genova, Livorno, 9-11 marzo 1997*, Pisa-Roma, 1998, pp. 38-39.

¹⁶⁷ L. FRATTARELLI FISCHER, "Pro Armenis Unitis cum conditionibus". *La costruzione della Chiesa degli Armeni a Livorno: un iter lungo e accidentato*, in *Gli Armeni a Livorno. L'intercultura di una diaspora*, a cura di G. PANESSA, M. SANACORE, Livorno, 2006, pp. 27-41, spec. pp. 33-35.

¹⁶⁸ Archivio di stato di Firenze, *Regio diritto*, 374, c. 445 ss.

lo che va senz'altro ricondotto alla sfera religiosa ma che, generando allarme e dissenso nella società, non è neppure disgiunto da considerazioni attinenti all'ordine pubblico.

Il caso di Venezia è un'esemplare illustrazione di queste stesse dinamiche. Qui la comunità, composta di qualche migliaio di persone, fin dal 1498 fu inquadrata giuridicamente all'interno di una *schola*, ossia una sorta di confraternita¹⁶⁹, ma il suo controllo spirituale fu al centro di una vera propria lotta con molteplici attori: la Santa Sede, l'Ordinario locale, alcuni vescovi orientali e non da ultimo la stessa Serenissima. Fra '400 e inizi '500, quasi in applicazione del Concilio di Firenze e dell'unione da esso prevista, furono i papi ad appoggiare la fondazione di una chiesa e a concedere privilegi¹⁷⁰ che, con piena approvazione del senato veneziano, svincolavano i greci dalla dipendenza dai Patriarchi di Costantinopoli e di Venezia e li rendevano immediatamente soggetti a Roma, che per esempio ratificava la scelta del cappellano. Ben presto però la realtà veneziana attirò gli sguardi del Patriarca di Costantinopoli, provocando la reazione romana e la richiesta di provare la cattolicità da parte del parroco dei greci¹⁷¹. A metà '500 troviamo un esarca inviato del patriarcato ecumenico che riuscì persino a esser riconosciuto da Venezia e da Roma e a svolgere le funzioni di un vescovo, ordinando sacerdoti oppure dirimendo controversie interne alla *schola*¹⁷². Il nunzio

¹⁶⁹ M. MANOUSSAKAS, *The history of the Greek confraternity (1498-1953) and the activity of the Greek Institute of Venice (1966-1982)*, in *Modern Greek studies yearbook*, 1989, 5, pp. 321-394.

¹⁷⁰ Soprattutto da parte di Leone X e Clemente VII.

¹⁷¹ Sintetizzo la ricostruzione di Z.N. TSIRPANLIS, *La posizione della comunità greco-ortodossa rispetto al patriarcato ecumenico di Costantinopoli (XV-XVIII secolo). Saggio interpretativo di istituzioni e avvenimenti*, in *I Greci a Venezia*, cit., p. 129 ss. Da vedere in tema è G. FEDALTO, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze, 1967. Più di recente si vedano O. CONDORELLI, *Coesistenza*, cit., pp. 18-19; G. MINCHELLA, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)*, Roma, 2014, p. 95 ss e M. GRENET, *Les Grecs à Venise au XVIII siècle: les mutations d'une condition minoritaire*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2020, 1, pp. 73-87.

¹⁷² S. BIRTACHAS, *Un «secondo» vescovo a Venezia: il metropolita di Filadelfia (secoli XVI-XVIII)*, in *I Greci a Venezia*, cit., pp. 103-121.

apostolico mantenne pur sempre una funzione di supervisione delle attività dei greci, i quali spontaneamente cercavano l'unione spirituale con l'Oriente, essendo però divisi nel sottoporsi al patriarcato ecumenico o all'arcivescovo di Ocrida, che dal 1548 aveva acquisito la giurisdizione sui greci in Italia. Infine, fu la stessa comunità greca veneziana a rivendicare il diritto di eleggere il metropolita e i cappellani, con il titolo di arcivescovo di Filadelfia e con successiva ratifica del senato e del patriarcato di Costantinopoli.

L'evoluzione in senso giurisdizionalista, già perseguita sul fronte dei rapporti con la Chiesa di Roma, non poté non acuirsi nella prima metà del '600, grazie all'operato di alcuni consultori *in iure* della Repubblica, come Paolo Sarpi e Fulgenzio Micanzio, e alla spinta autonomistica della comunità rispetto al rapporto con il patriarcato ecumenico. Dal primo punto di vista, basti pensare che nel 1617 la confraternita si arrogò il diritto di licenziare il prelado dei greci e pose notevoli limiti alla sua giurisdizione, privandolo del diritto di partecipare alle sue riunioni e di eleggere i cappellani di San Giorgio¹⁷³. Dall'altro lato, la Chiesa greca costituiva una sorta di paradigma per il Sarpi¹⁷⁴, in quanto sottomessa in ultima istanza al potere civile, e da ciò traeva che i benefici ecclesiastici greci, anche nello Stato da mar, fossero di collazione secolare; il suo allievo Micanzio rincarava la dose, scrivendo che in tale contesto si era conservata la «dottrina antichissima, che supremo anco nelle cose spirituali della disciplina e del buon ordine è il Prencipe»¹⁷⁵.

In più occasioni il livello di frizione con Roma si alzò, nutrito dai tentativi papali di indirizzare la comunità verso un cappellano greco-cattolico, frenati da alcuni cardinali veneziani, che rimarcavano l'assenza di eresie a Venezia e l'opportunità,

¹⁷³ *Ivi*, p. 110.

¹⁷⁴ Cfr. le acute riflessioni di V. FRAJESE, *La via greca allo stato moderno. Seviros e la politica ecclesiastica di Sarpi*, in *Gavriil Seviros, arcivescovo di Filadelfia a Venezia, e la sua epoca*, a cura di D.G. APOSTOLOPOULOS, Venezia, 2004, pp. 145-157.

¹⁷⁵ C. SETTI, *op. cit.*, pp. 164 e 167-171. Cfr. anche G. FEDALTO, *Paolo Sarpi e la Chiesa Ortodossa nella Repubblica di Venezia*, in *Fra Paolo Sarpi dei Servi di Maria. Atti del convegno di studi (Venezia, 28-29-30 ottobre 1983)*, a cura di P. BRANCHESI, C. PIN, Venezia, 1986, pp. 261-270.

tutta politica, di non creare attriti con i greci, che avevano sostenuto la Repubblica nelle guerre contro i turchi¹⁷⁶. Massima tensione si ebbe quando a Venezia arrivò l'ex patriarca ecumenico Methodios Moronis, eletto arcivescovo dai greci e che però non ebbe la ratifica dalla Repubblica e restò così in una posizione indefinita. Ma il rimedio adottato dal governo veneziano, ossia quello di non espellere Moronis, né di legittimarlo, finì per favorire la giurisdizione delle magistrature laiche su cause sacramentali, generando le proteste romane per l'ingerenza in materia prettamente spirituale¹⁷⁷. Nel corso del '700, però, la politica di protezione veneziana venne meno¹⁷⁸. Con Meletios Typaldos, eletto nel 1685, si generò una nuova crisi, in quanto il metropolita dapprima entrò in conflitto con la confraternita e in seguito riconobbe il primato pontificio e l'approvazione da parte della gerarchia cattolica. Stavolta la Repubblica si accodò e, malgrado la deposizione da parte di Cirillo IV, Meletios rimase in carica fino alla morte. Nel 1761 il senato veneziano ordinò che il metropolita accettasse l'unione con Roma secondo i canoni del concilio di Firenze, cosa inaccettabile per il patriarcato ecumenico, cosicché l'unica difesa possibile da parte della confraternita fu quella di non procedere all'elezione. La situazione ecclesiale dei greci veneziani restò confusa e canonicamente assimilabile a una sorta di chiesa acefala, perché se essi non soggiacquero a Roma, dall'altro anche Costantinopoli, che non si fidava più di questa comunità, non ratificò l'elezione di Fatseas (1762), il quale si dovette dimettere dal sinodo, pur in pratica svolgendo le sue funzioni. I due eletti successivamente, invece, non accettarono la nomina, non piegandosi alla professione di fede cattolica. Nel 1780, con una nuova inversione di rotta, la Repubblica non pretese più dal cappellano la suddetta professione¹⁷⁹.

¹⁷⁶ G. FEDALTO, *Diaspora di greco-ortodossi a Venezia*, in *Nuove terre*, cit., p. 33.

¹⁷⁷ M. SANGALLI, *La 'piazza universale' di tutte le religioni del mondo: Venezia e lo Stato da Mar tra Chiesa di Roma e Chiese d'Oriente (1670-1720)*, in *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, a cura di B.F. LOPIS ET AL., Valencia, 2016, p. 115.

¹⁷⁸ Per il '700 basti rinviare ancora a S. BIRTACHAS, *op. cit.*

¹⁷⁹ G. FEDALTO, *Diaspora di greco-ortodossi*, cit., p. 34.

Resta comunque pienamente condivisibile l'interpretazione di Birtachas, per il quale il metropolita dei greci di Venezia non fu mai considerato dallo stato come un «secondo vescovo», bensì come il massimo rappresentante a livello spirituale della comunità e fu abilmente sfruttato quale strumento proficuo per affievolire l'influsso di Costantinopoli e – aggiungerei per concludere – anche quello romano, conservando un immediato controllo sulla confraternita.

Ora, i greci non ebbero facoltà di amministrare giustizia sulla propria comunità, ma l'arcivescovo di Filadelfia vantò una giurisdizione spirituale e ciò in particolare gli dava diritto di giudicare diverse cause sensibili, come in particolare quelle di divorzio, che il diritto canonico bizantino ammetteva e che veniva richiesto per molteplici motivi, quali l'adulterio, la bigamia, la prolungata assenza o altri vizi del matrimonio¹⁸⁰. Non v'è dubbio che si trattava di questioni scottanti per la Serenissima, sia perché rendevano palese la distanza dei greci dai cattolici, sia perché era tutt'altro che banale gestire gli appelli dalle sentenze dei vescovi scismatici, che erano diretti alla stessa Repubblica, come titolare di un giuspatronato verso l'intera comunità. Onde scongiurare questa possibilità, è stato notato che gli arcivescovi di Filadelfia usarono il meccanismo della revisione del processo di prima istanza, attivata da una domanda delle parti e che dava vita a un nuovo giudizio davanti agli stessi arcivescovi, che così potevano ritoccare la prima sentenza¹⁸¹.

Una condizione peculiare ebbero i cristiani orientali di Trieste, che alla metà del '700 ebbero una chiesa, a cui poi se ne sarebbe aggiunta più avanti una seconda a vantaggio degli illirici¹⁸². Qui l'autorità di Maria Teresa riuscì a imporsi sulla Chie-

¹⁸⁰ D. VLASSI, *Cause di divorzio giudicate dagli arcivescovi di Filadelfia secondo i «sacri canoni e le leggi della S.M. Chiesa orientale»*, in *I Greci a Venezia*, cit., pp. 329-331.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 339.

¹⁸² Su quanto segue: G. STEFANI, *I Greci a Trieste nel Settecento*, Trieste, 1960; DE ANTONELLIS MARTINI, *op.cit.*, pp. 127-140, O. KATSIARDI-HERING, *La presenza dei Greci a Trieste: tra economia e società (metà sec. XVIII-fine sec. XIX)*, in *Storia economica*, cit., vol. I, pp. 519-546.

sa cattolica, pur se con una soluzione di compromesso. I greci, riconosciuti come confraternita, furono autonomi, ma sotto controllo dell'Intendenza triestina (un commissario governativo partecipava alle riunioni interne); ebbero libertà di culto e indipendenza dalla gerarchia cattolica, ma non nel caso di matrimoni misti, che dovevano esser celebrati da un sacerdote cattolico. Speciale era anche lo *status* della suddetta confraternita, che era di giuspatronato imperiale, ma che possedeva anche una limitata giurisdizione civile sui suoi membri. Mi pare assai significativa anche l'equiparazione, voluta sempre da Maria Teresa, dei preti ortodossi con quelli cattolici ai fini del godimento del privilegio di foro.

9. *Verso la moderna tolleranza*

Nel corso del '700, già prima delle patenti giuseppine, la linea di tendenza è palese, in particolare in relazione agli ebrei, come mostrato dall'evoluzione di svariati contesti peninsulari, come Genova, Mantova e Messina, e come lo studio di altre esperienze giuridiche potrebbe rivelare¹⁸³.

In altre parole, l'articolazione dei privilegi subì una vistosa dilatazione contenutistica e ciò si rifletté sia sulle norme relative a spazi di libertà personale e alla mitigazione delle incapacità di diritto comune, sia nel riconoscimento, oramai pacifico, di quella ebraica come nazione, dotata di propri rappresentanti e organi di autogoverno e facente parte, là dove si era inserita, della società di corpi d'Antico Regime. Un ottimo esempio mi pare la corposa *Ricondotta* del 1777 per gli ebrei vene-

¹⁸³ Mi riferisco ad esempio al caso di Parma, realtà di cui si è detto ben poco, ma nella quale dal 1783 il duca concesse agli ebrei di godere degli stessi privilegi degli altri cittadini, tanto da poter persino acquistare immobili, come si apprende da un memoriale della comunità ebraica romana del 1789 (*All'Illustrissima Congregazione particolare deputata dalla Santità di Nostro Signore Pio PP. VI. Degl'Ill.mi, e R.mi Monsignori Ruffo tesoriere generale, Della Porta, Rusconi, Gregorii, Pelagalli, Consalvi e Miselli segretario. Romana per l'Università degli Ebrei di Roma*, Roma, 1789, pp. non num., *Sommario*, num. 41).

ziani, di 96 capitoli¹⁸⁴, nella quale pur partendo dalla premessa per cui gli ebrei non erano sudditi e le sole corti statali avevano giurisdizione sulle loro cause, in sostanza si dichiarava la loro *universitas* come lecita e sottoposta alla medesima tutela, anche nella sfera religiosa, che il giurisdizionalismo della Serenissima riservava alla Chiesa cattolica. La Repubblica assegnava al Magistrato sopra il Cattaver il *placet* alle scomuniche ebraiche, l'esecuzione degli arbitrati e (assieme all'Inquisitore) la licenza per i libri di rito. Là dove, come a Livorno, gli ebrei godevano già di uno *status* di libertà, giungevano quasi in sordina altre aperture, come quelle leopoldine che davano loro accesso al magistrato comunitativo e dunque alla stessa vita politica cittadina¹⁸⁵.

Ma vi è un altro aspetto da non trascurare, ossia il fatto che sempre più il regime giuridico delle comunità ebraiche accolte tese a uniformarsi¹⁸⁶ e a diventare pubblico e pacifico, tanto che a Torino e a Venezia si ebbero edizioni a stampa dei privilegi. Non stupisce dunque che essi assurgessero a perno per rivendicazioni ufficiali, come quella degli ebrei di Roma del 1789, di recente riscoperta e valorizzata da Marina Caffiero¹⁸⁷.

Si è parlato di «tolleranza prima della tolleranza»¹⁸⁸ e probabilmente non a torto, almeno a mio avviso, sempre se si cala tale concetto entro le categorie mentali e strutturali d'Antico Regime. Si trattava di un sistema nel quale il forte rilievo della prassi e della negoziazione¹⁸⁹, nonché l'ordinaria flessibilità delle norme ispirata dall'*aequitas*, permettevano forme di

¹⁸⁴ *Capitoli della ricondotta degli ebrei di Venezia e dello stato veneto*, Venezia, 1777, rist. anast. Bologna, 1981.

¹⁸⁵ M. VERGA, *Proprietà e cittadinanza. Ebrei e riforma delle comunità nella Toscana di Pietro Leopoldo*, in *La formazione storica delle alterità: studi di storia della tolleranza in età moderna offerti a Antonio Rotondò*, vol. III, Firenze, 2001, pp. 1047-1067.

¹⁸⁶ Così per es. anche a Modena: A. BALLETTI, *op. cit.*, pp. 108 e 111.

¹⁸⁷ M. CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, 2012, p. 331 ss.

¹⁸⁸ M. SANGALLI, *Dal ghetto alla tolleranza: percorrendo l'Europa di età moderna tra ebraismo e cristianesimo*, in *Giornale di storia*, 2013, 11, p. 8.

¹⁸⁹ Prospettive a questo riguardo valorizzate in B. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-London, 2007.

accomodamento prive di clamore, ma spesso efficaci. In termini giuridici, è plausibile sostenere che sia esistita una forma di riconoscimento di diritti in capo a comunità a base culturale-religiosa (non direi etnica, dato che per esempio vi furono più «nazioni» ebraiche) e che ciò sia avvenuto sfruttando la teoria medievale dei corpi. Trasporre quest'ultima in un terreno scivoloso come quello religioso poteva esser via percorribile solo per mezzo del diritto di polizia, influenzato in particolare dalla dimensione economica, e che ebbe estensione differenziata, in quanto oggetto di contrattazione, sia con la Chiesa che con i gruppi non cattolici, e caratterizzata da provvisorietà e precarietà, evidenti anche solo nell'esigenza di rinnovazione dei privilegi alla morte di ogni principe. Dunque, una tolleranza che nasceva priva del carattere dell'uniformità e proprio per ciò stesso più difficile da scorgere per i nostri occhi¹⁹⁰. E che sul piano del culto doveva esser ancor più oculata: le autorità secolari si premurarono che gli edifici sacri di altre confessioni religiose fossero poco visibili, in zone controllabili, distanti dalle chiese cattoliche, e adottarono ogni accorgimento al fine di scongiurare che i riti non cattolici generassero scandalo o disordini o semplicemente che potessero alimentare conversioni.

La differenza fra il caso ebraico e quello dei greci risiede nel fatto che i secondi non vantarono alcuna giurisdizione e che fu per loro più complicato avere luoghi di culto. Se nessuna obiezione veniva posta al fatto che i greci formassero una propria nazione e avessero proprie istituzioni, non altrettanto invece può dirsi del diritto a un culto pubblico, qualora non accettassero di sottoporsi al papato. E tale iato fra comunità ebraiche e cristiani non cattolici, peraltro in linea con la teologia medievale, fu ancora più profondo se rapportato al caso, qui non analizzato, della galassia riformata: la Chiesa cattolica e i principi potevano meglio accettare la sorvegliata presenza degli ebrei, in quanto infedeli, piuttosto che quella degli

¹⁹⁰ In questo senso interessante è la panoramica di G. KLINGENSTEIN, *Modes of Religious Tolerance and Intolerance in Eighteenth-Century Habsburg Politics*, in *Austrian history Yearbook*, 1993, 24, pp. 1-16 sull'Impero prima delle patenti giuseppine.

eretici o degli scismatici, sui quali, come cristiani, Roma aveva comunque una pretesa di controllo¹⁹¹.

La molla verso il cambiamento fu data dall'incrociarsi fra dottrine giusnaturalistiche¹⁹² e giurisdizionaliste¹⁹³: per un verso l'idea dell'esistenza di un diritto naturale a carattere laico (a volte qualificato anche come *ius gentium*), che radica i diritti nell'uomo come tale e non nell'appartenenza alla *civitas* o a una Chiesa; d'altro lato, l'affermarsi del diritto del sovrano di disciplinare la sfera sacra e pertanto, pur conservando la preferenza per una specifica confessione di stato, di ammetterne altre, alla sola condizione che non recassero pregiudizio all'ordine pubblico e alla religione dominante. E qui è interessante notare che gli editti di Giuseppe II del 1781-2, che costituirono la prima grande svolta ufficiale ed eclatante che lambì parte del contesto italiano (i territori degli ex ducati di Milano e Mantova, ma anche Trieste) prima dell'evento rivoluzionario, furono nuovi nelle premesse filosofiche, ma debitori dell'esperienza d'Antico Regime nei contenuti specifici della libertà di culto¹⁹⁴. Riegger¹⁹⁵, dalla cui opera trasse ispirazione Giuseppe II, tracciava uno schema quadripartito: *religio adprobata* (quella cattolica), *religio tolerata necessaria* (i cristiani non cattolici), *religio tolerata gratiosa* (cioè per grazia

¹⁹¹ Tale conclusione è in linea con il quadro tracciato per il Medioevo da O. CONDORELLI, *Cattolici, eretici, scismatici, infedeli. Dinamiche della pluralità religiosa nell'esperienza del diritto comune medievale*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2019, 130, 1-2, pp. 141-161, ma cfr. anche Id., *Intorno al concetto*, cit., pp. 708-709.

¹⁹² Il contributo su questo versante della scuola moderna di diritto naturale è ben illustrato già nelle classiche pagine di F. RUFFINI, *op. cit.*, p. 129 ss.

¹⁹³ A. CARRERA, *Tra giurisdizionalismo e diritto naturale. La tolleranza nell'opera del giansenista Pietro Tamburini (1737-1827)*, in *Tracing the Path of Tolerance: History and Critique from the Early Modern Period to the Present Day*, edited by P. SCOTTON, E. ZUCCHI, Newcastle, 2016, pp. 76-77.

¹⁹⁴ La connessione fra il pensiero di Riegger e le teoriche del diritto canonico che ammettevano il male minore è acutamente sottolineata in O. CONDORELLI, *Intorno al concetto*, cit., pp. 718-719 (cui rinviamo anche per la bibliografia sulle patenti giuseppine), che giustamente rileva al contempo il diverso principio cardine che presiede il sistema e a cui le antiche dottrine sono adesso piegate, quello della *rei publicae utilitas*.

¹⁹⁵ M.J. FRITSCH, *Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Natur-rechliche Begründung – konfessionelle Differenzen*, Hamburg, 2004, p. 324 ss.

sovrana: vale a dire ebrei¹⁹⁶) e *religio reprobata* (per esempio i musulmani). In sintesi estrema, l'Imperatore reintegrava nei diritti civili e nella piena capacità di agire protestanti e ortodossi (e poi altrettanto gli ebrei) e li svincolava da certi obblighi previsti per i cattolici, ma ne consentiva solo un esercizio sorvegliato del culto, ossia proprio ciò che si prevedeva in Antico Regime laddove si era sviluppato, in modo silenzioso, un regime di tolleranza. Si poteva render lecito in astratto il culto, ma evitando proselitismo e scandalo: solo così si comprendono il diniego di culto pubblico agli ebrei o le cautele fraposte al suo esercizio per gli acattolici, come il divieto d'uso delle campane, delle torri o di accesso alla chiesa dalla strada pubblica¹⁹⁷ o persino la necessità di non far apparire l'edificio sacro come tale dall'esterno.

Ma il cambiamento di prospettiva, centrato sull'uguaglianza giuridica, portò anche a un mutamento di *status* che talora non venne accolto così favorevolmente, soprattutto dagli ebrei. È stato giustamente rilevato¹⁹⁸ che mentre l'uniformità cancellava le residue limitazioni alla capacità di agire, dall'altro attentava a un nucleo di libertà gelosamente custodito, in quanto atto a conservare le peculiarità di carattere culturale e comunitario, che si potevano proteggere solo per mezzo di quell'autonomia giurisdizionale e di governo che in Antico Regime era insita in ogni *universitas*. Per concludere, per quanto il caso labronico sia a sé stante, sembra notevole il fatto che, alla Restaurazione di Ferdinando III, nel 1814, la comunità ebraica abbia bocciato la richiesta di godere dei diritti di cittadinanza toscana e abbia al contrario votato una delibera con cui si impetrava al Granduca la conferma degli antichi privilegi cristallizzati nelle Livornine¹⁹⁹.

¹⁹⁶ P.L. BERNARDINI, *Significato e limiti della tolleranza nel tardo illuminismo tedesco: il problema degli ebrei*, in *La questione ebraica*, cit., p. 148.

¹⁹⁷ F. NARDI, *Elementi di diritto ecclesiastico*, vol. I, Padova, 1854, p. 110.

¹⁹⁸ P.L. BERNARDINI, *La sfida*, cit., pp. XVII-XVIII.

¹⁹⁹ Eccettuata la giurisdizione contenziosa e di polizia: C. FERRARA DEGLI UBERTI, *La «nazione ebraica» di Livorno dai privilegi all'Emancipazione (1814-1860)*, Firenze, 2007, pp. 27-28.

DANIELE EDIGATI, La tolleranza per privilegio nell'Italia di Antico Regime. Il caso degli ebrei e dei cristiani orientali

Il saggio si propone di analizzare i diversi percorsi della tolleranza nell'Italia d'Antico Regime, con riguardo alla condizione giuridica degli ebrei e dei cristiani orientali. In particolare, è oggetto di studio la tolleranza tramite privilegio, con il quale i principi concedevano, a certe condizioni, una certa libertà di dimora, di culto e di commercio. Si trattava di una tolleranza basata su motivi economici e politici, mai affermata come principio generale, ma concessa con provvedimenti singolari, a specifici gruppi su base etnica o religiosa, talora in precise città e territori e sempre con una durata prestabilita.

Parole chiave: tolleranza, privilegio, ebrei, Antico Regime, cristiani orientali.

DANIELE EDIGATI, The tolerance by privilege in Old Regime's Italy. The case of the jews and Eastern christians

The essay analyzes the different paths of tolerance in Old Regime's Italy, with special regard to Jewish and Eastern Christian communities. It focuses on tolerance established via 'privilegia', with which the Sovereigns granted, under certain conditions, a limited freedom of residence, worship and trade. Tolerance was usually grounded on economic and political reasons and never affirmed as a general principle. Nevertheless it was granted with particular measures, concerning specific ethnic or religious minorities, sometimes enforced in single cities or territories, and it was always limited in time.

Key words: tolerance, privilege, jews, Old Regime, Eastern christians.

ARCHIVIO GIURIDICO *Filippo Serafini*

Periodico Fondato nel 1868

Pubblicazione trimestrale

Caratteristica dell'*Archivio giuridico* è stata, sin dall'inizio, quella di essere visto in Italia e all'estero, come un autorevole e qualificato punto di riferimento sui progressi della dottrina giuridica italiana in una visione che, pur non rifuggendo dalla specializzazione in sé, ne evita peraltro ogni eccesso.

I Collaboratori sono pregati di inviare i loro contributi via e-mail (scritti in formato.doc). Ogni lavoro dovrà essere corredato di: Nome, Cognome, Qualifica accademica, Indirizzo postale, Indirizzo e-mail, Numero di telefono (è gradito anche un numero di cellulare). Ogni articolo dovrà essere corredato di un titolo in lingua inglese e un riassunto in lingua italiana e inglese di non più di 200 parole specificando: scopo, metodologia, risultati e conclusioni; e di almeno tre parole chiave in lingua italiana e inglese. Gli articoli, salvo casi eccezionali non potranno superare le 32 pagine (intendendosi già impaginate nel formato della rivista, ovvero circa 16 cartelle in formato A4 corrispondenti a 88.000 battute spazi e note inclusi). Le opinioni esposte negli articoli impegnano solo i rispettivi Autori.

La Rivista adotta la procedura di revisione *double-blind peer review*.

I contributi pubblicati sono indicizzati nelle seguenti banche dati nazionali ed internazionali: Articoli italiani di periodici accademici (AIDA); Catalogo italiano dei Periodici (ACNP); DoGi Dottrina Giuridica; ESSPER Associazione periodici italiani di economia, scienze social e storia; Google Scholar; IBZ online International bibliography of periodical literature in the humanities and social sciences.

La casa editrice fornirà, ai rispettivi Autori, estratto degli articoli in formato pdf. Possono altresì essere forniti fascicoli cartacei degli 'estratti', a pagamento. Chi fosse interessato è pregato di richiedere preventivo di spesa a: **info@mucchieditore.it**.

Recensioni e segnalazioni bibliografiche: gli Autori ed Editori di pubblicazioni giuridiche sono pregati di mandare un esemplare di ogni volume alla Redazione dell'Archivio giuridico. Sarà gradito un foglio di accompagnamento con i dati bibliografici, classificazione, sommario, etc. La Redazione della Rivista si riserva di recensire le opere che, a suo insindacabile giudizio, risulteranno di maggior interesse.