University of Pennsylvania
ScholarlyCommons

Departmental Papers (History)

Department of History

2003

De Culturele Betekenis van het Getto in de Joodse Geschiedenis

David B. Ruderman

University of Pennsylvania, ruderman@sas.upenn.edu

Follow this and additional works at: https://repository.upenn.edu/history_papers

Part of the [Cultural History Commons](#), [European History Commons](#), [History of Religion Commons](#), and the [Jewish Studies Commons](#)

Recommended Citation

Ruderman, D. B. (2003). De Culturele Betekenis van het Getto in de Joodse Geschiedenis. *Leeser Rosenthal/ Juda Palache Lecture*, 5-24. Retrieved from https://repository.upenn.edu/history_papers/57

This paper is posted at ScholarlyCommons. https://repository.upenn.edu/history_papers/57
For more information, please contact repository@pobox.upenn.edu.

De Culturele Betekenis van het Getto in de Joodse Geschiedenis

Abstract

Bezien vanuit het perspectief van het joodse culturele geheugen wordt de term 'getto' vaak beschouwd als een vies woord.* De joden, die naar verondersteld wordt voor een groot deel van de joodse geschiedenis een gettobestaan leden, raakten pas 'geëmancipeerd' in de moderne tijd en ondanks de vaak negatieve consequenties van hun bevrijding en hun integratie in de westerse seculiere culturen – het virulente antisemitisme en de genocide die volgden – wordt hun geëmancipeerde staat meestal gezien als een zegen vergeleken met het hermetisch afgesloten en vervreemde bestaan van voor hun bevrijding. In het bijzonder voor hedendaagse joden heeft de term 'getto' allerlei negatieve bijklanken. Uitdrukkingen als 'het gettotijdperk', 'gettamentaliteit', 'gettojood' en 'weg van het getto' impliceren allemaal een erg negatief bestaan, een terugval naar een tijd waarin joden legaal en sociaal beteugeld werden en waarin hun cultuur zich karakteriseerde door beperkingen en bekrompenheid, die duidelijk het gevolg van hun afzondering waren. De term 'getto' heeft met de Holocaust een nog negatievere klank gekregen, zoals in de aanduiding 'het getto van Warschau'. Anderen hebben de term gebruikt om te refereren aan alle wijken die dicht bevolkt worden door leden van een minderheidsgroep, zoals de 'Afro-Americans' of 'native Americans', die gedwongen worden onder vreselijke en armzalige omstandigheden te leven als gevolg van sociaal-economische zowel als legale beperkingen.¹

Disciplines

Cultural History | European History | History | History of Religion | Jewish Studies

DE CULTURELE BETEKENIS VAN HET GETTO
IN DE JOODSE GESCHIEDENIS

Leeser Rosenthal/Juda Palache-lezing

De culturele betekenis van het getto in de joodse geschiedenis

David B. Ruderman

Vossiuspers UvA is een imprint van Amsterdam University Press.

Deze publicatie werd mogelijk gemaakt door de genereuze ondersteuning van een aantal fondsen en instellingen, waaronder de Stichting Vrienden van het Juda Palache Instituut, het Juda Palache Instituut, de Universiteitsbibliotheek, het Menasseh ben Israel Instituut voor joodse sociaal-wetenschappelijke en cultuurhistorische studies en het Fonds bijzondere activiteiten van de Universiteit van Amsterdam.

Omslagfoto (rechts): Juda Lion Palache

Omslagfoto (links): Leeser Rosenthal

Foto's: Bibliotheca Rosenthaliana, Universiteitsbibliotheek, Amsterdam

Vertaling (vanuit het Engels): Ruth Peeters

Tekstredactie: Emile Schrijver

Omslagontwerp: Kok Korpershoek, Amsterdam

Vormgeving: Het Steen Typografie, Maarssen

ISBN 90 5629 273 0

© Vossiuspers UvA, 2003

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

VOSSIOUSPERS UVA

De hier gepubliceerde tekst bevat de Nederlandse vertaling van de eerste *Leeser Rosenthal/Juda Palache-lezing* die prof. David B. Ruderman op 3 maart 2003 heeft gehouden in de Doelenzaal van de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek.

BEZIEN VANUIT HET PERSPECTIEF van het joodse culturele geheugen wordt de term 'getto' vaak beschouwd als een vies woord.* De joden, die naar verondersteld wordt voor een groot deel van de joodse geschiedenis een gettobestaan leden, raakten pas 'geëmancipeerd' in de moderne tijd en ondanks de vaak negatieve consequenties van hun bevrijding en hun integratie in de westerse seculiere culturen – het virulente antisemitisme en de genocide die volgden – wordt hun geëmancipeerde staat meestal gezien als een zegen vergeleken met het hermetisch afgesloten en vervreemde bestaan van voor hun bevrijding. In het bijzonder voor hedendaagse joden heeft de term 'getto' allerlei negatieve bijklanken. Uitdrukkingen als 'het gettotijdperk', 'gettamentaliteit', 'gettojood' en 'weg van het getto' impliceren allemaal een erg negatief bestaan, een terugval naar een tijd waarin joden legaal en sociaal beteugeld werden en waarin hun cultuur zich karakteriseerde door beperkingen en bekrompenheid, die duidelijk het gevolg van hun afzondering waren. De term 'getto' heeft met de Holocaust een nog negatievere klank gekregen, zoals in de aanduiding 'het getto van Warschau'. Anderen hebben de term gebruikt om te refereren aan alle wijken die dicht bevolkt worden door leden van een minderheidsgroep, zoals de 'Afro-Americans' of 'native Americans', die gedwongen worden onder vreselijke en armzalige omstandigheden te leven als gevolg van sociaal-economische zowel als legale beperkingen.¹

Hier wil ik het 'getto' in zijn historische context bespreken, me baserend op nieuw onderzoek dat ons dwingt de culturele betekenis van het getto voor de geschiedenis van het vroege moderne jodendom opnieuw te formuleren. Deze herwaardering zou nieuw licht kunnen werpen op het begrip 'gettoïsering' binnen een hedendaagse joodse context. Om kort te gaan, was het getto goed of slecht voor joden en voor het behoud van de joodse cultuur, en als we iets zouden kunnen leren van het verleden met betrekking tot hedendaagse dilemma's, wat zou dat dan zijn?

Hoewel het woord *getto* in eerste instantie waarschijnlijk gebruikt werd om een verplicht woongebied voor joden in Venetië aan te geven dat in 1516 gevestigd werd op de plaats van een metaalgieterij (Italiaans: 'getto'), wordt het *gettotijdperk* in Italië meestal zo'n veertig jaar later gedateerd. In die jaren ervoeren zowel de joden van de pauselijke staten als die op de rest van het Italiaanse schiereiland een radicale achteruitgang in hun wettelijke status en fysieke omstandigheden die te wijten was aan een nieuw agressief beleid, ingesteld door Paus Paulus IV en zijn opvolgers. De Italiaanse joden kregen plotseling te maken met een enorm offensief tegen hun gemeenschappen en hun cultureel erfgoed. In 1553 werden overal banden van de *Talmoed* verzameld en verbrand. In 1555 werd er in Rome een *getto* ingericht en dat Romeinse voorbeeld vond in de loop van de zestiende en het begin van de zeventiende eeuw navolging in steeds meer steden. In 1569 verdreven de pauselijke staten hun totale joodse bevolking met uitzondering van de gemeenschappen van Ancona en Rome. Het nieuwe pauselijke offensief omvatte hernieuwde bekeringsactiviteiten, er verschenen onder dwang christelijke prekers in de synagogen en er werden overgangshuizen voor nieuwe bekeerlingen opgezet, ontworpen om een grootschalige bekering tot het christendom mogelijk te maken. Of de pauselijke autoriteit nu in de eerste plaats gemotiveerd werd door de noodzaak de christelijke hegemonie te verstevigen tegen andersdenkenden of dat men gedreven werd door een hernieuwde missionaire ijver tot onmiddellijke bekering – aangespoord door apocalyptische razernij – men deed er in elk geval alles aan het religieuze leven en de autonomie te ondermijnen van deze joden die in het centrum van het westerse christendom leefden.²

Het middelpunt van dit nieuwe beleid was het *getto* zelf, dat door Ravid eenvoudig gedefinieerd wordt als 'een gedwongen afgescheiden joodse wijk, waarin alle joden verplicht waren te wonen en waar geen christenen mochten wonen'.³ Hoewel Ravid erop wijst dat er van tijd tot tijd wel verplicht afgescheiden joodse wijken zijn geweest in Europa, nog voor de stichting van die in Venetië in 1516, was dit de eerste keer dat de term werd gebruikt om de nieuw opgelegde joodse wijken aan te duiden. In de loop van de eeuw kwam de term meer en meer in gebruik. Zoals Kenneth Stow heeft geschreven past het idee van het *getto* perfect in het algehele beleid van de nieuwe pauselijke autoriteit van de Contrareformatie.

Door ommuring en afscheiding moest de katholieke gemeenschap zo effectief mogelijk tegen joodse besmetting beschermd worden. Aangezien er makkelijker toezicht op de joden gehouden kon worden in een afgesloten wijk, zou de hoge bekeringsdruk effectiever blijken en konden de strikte wetten die joden van christenen scheidden dwingend opgelegd worden. Toen het *getto* in Rome in 1589 werd uitgebreid, begonnen joden er zelfs aan te refereren als hun *ghet*, een mogelijke Hebreeuwse etymologie (*get* = echtscheiding) toeschrijvend aan de Italiaanse term. Zoals Stow vermoedt, voelden de joden nu haarfijn aan dat hun 'scheiding' definitief was, dat ze gedoemd waren in een permanente staat van onderdanigheid en afscheiding van de rest van de (christelijke) maatschappij te leven.⁴

In de gangbare geschiedschrijving over het Italiaanse jodendom vormde de eeuw van het *getto* een scherp contrast met de periode die daar onmiddellijk aan voorafging; de Renaissance. Vanaf de dertiende eeuw werden individuele joden aangetrokken om zich te vestigen in de kleine stadstaten van Noord- en Midden-Italië, meestal als geldschieters. Een klein aantal daarvan werd al snel prominent als de voornaamste economische steunpilaren van de uitwijkende joodse gemeenschappen in de omgeving en de belangrijkste bron voor het leiderschap van de gemeenschap. Deze joodse bankiers steunden de culturele activiteiten van de joodse gemeenschappen op een manier die veel leek op die van de bevoorrechte beschermheren van de christelijke cultuur. Tegen de tweede helft van de vijftiende eeuw werden tekenen van een terugkerend georganiseerd joods leven zichtbaar. Tezeldertijd begonnen immigranten uit Duitsland en Zuid-Frankrijk zich samen met de oorspronkelijke Italiaanse bevolking in deze regio's te vestigen. De verdrijving van de joden uit Spanje resulteerde in een nieuwe stroom Sefardische joden, die al in 1493 in Italië arriveerden. De toevoer van grote hoeveelheden joden naar deze gebieden riep soms vijandige reacties bij de lokale bevolking op, vaak aangewakkerd door Franciscaanse prekers die onophoudelijk tekeer gingen tegen de verraderlijke gevolgen van joodse geldschietertij.

Deze vijandigheid echter, werd gecompenseerd door de relatief vriendschappelijke betrekkingen die, op het hoogtepunt van de Renaissance en lang daarna, bestonden tussen bepaalde joodse en christelijke

intellectuelen in Italië. Zoals vaak herhaald wordt in de kleurrijke vertellingen van Cecil Roth, Attilio Milano of Moses Avigdor Shulvass, bezocht een kleine maar opvallende groep verlichte joden regelmatig het hof van de despoten van de Renaissance om zich sociaal en intellectueel te onderhouden met hun christelijke tegenhangers. De nieuwe openheid van de Renaissance creëerde ongekende kansen voor joods-christelijke toenaderingen, voor een invoer van nieuwe esthetische ontvankelijkheid onder joodse geleerden en voor nieuwe toegangswegen tot joodse literaire creativiteit en pedagogische reformatie. Maar ondanks deze nieuwe mogelijkheden maakte het beleid van de pauselijke autoriteit tijdens de Contrareformatie een abrupt eind aan alles wat de Renaissance tot stand had gebracht. De ontluikende gedaanteverwisselingen van het tijdperk van de Renaissance werden terzijde geschoven door de nieuwe religieuze ijveraars. Een betrekkelijk open maatschappij werd al gauw vervangen door de beslotenheid van het getto. Culturele interactie werd afgebroken door muren die opgericht werden om de joodse wijken van de christelijke te scheiden. En de joden hadden uiteindelijk geen andere keus dan zich terug te trekken in de steeds meer begrensde en verstikkende omgeving van hun getto's.⁵

Een recente beschouwing over het getto van Venetië door de socioloog Richard Sennett blijft de ervaring van het getto, in tegenstelling tot die van de Renaissance, op een soortgelijke manier beschouwen. In een hoofdstuk getiteld 'The Fear of Touching' (de angst om aan te raken, of 'smetvrees') beschouwt de auteur het getto als een stedelijk condoom dat joodse ziektes die de christelijke gemeenschap hadden besmet, in een voorbehoedende ruimte isoleerde. Omdat de joden als synoniem aan besmettelijke lichamelijke gebreken werden beschouwd, werd een verzegelde afsluiting die de reinen van de onreinen scheidde als het enige middel gezien om de christelijke geestelijke en lichamelijke gezondheid te bewaren. Sennett merkt echter de ironie op van het feit dat de joden toch het beste van hun afzondering wisten te maken: hun getto's ontwikkelden zich tot centra van eer en glorie, ondanks de onaangename omstandigheden van hun opsluiting. Dit positieve gevoel van zelfbeschikking, dat lijkt te zijn ontstaan uit de getto-ervaring, staat in schrille tegenstelling tot de modernere 'getto's', die getekend door worden door schaamte en mislukking. Door de paradox op te merken van een positief zelfbeeld in

een omgeving van vernedering, wijst Sennett in de richting van een herwaardering van het getto in recent joods onderzoek, een tegenstelling waar Cecil Roth jaren eerder al op zinspeelde.⁶ Later zal worden terug gekomen op deze 'paradox' van het gettoleven, maar voor we het conventionele gezichtspunt zullen heroverwegen, voer ik vier voorbeelden aan van het gettoleven die kunnen dienen als basis voor de bespreking en analyse van de getto-ervaring in Italië, in het bijzonder aan het eind van de zestiende en aan het begin van de zeventiende eeuw. Door een concrete blik te gunnen op de cultuur van de joodse getto's hoop ik de paradox die Roth en Sennett al waarnamen kritischer te toetsen en te verklaren.

In 1638 vervaardigde een vooraanstaande rabbijn uit het getto van Venetië, genaamd Simone Luzzatto, een apologetisch werk in het Italiaans waarin hij verzocht het voorstel de joden uit de stad te verbannen in te trekken en hij overlegde dit aan de Doge en de burgerij van Venetië. In een indrukwekkende retorische stijl, doorspekt met citaten van klassieke schrijvers, gaf Luzzatto uiting aan het gevoel van de joden er recht op te hebben hun delen van de stad te bewonen. Tegen de tijd dat Luzzatto zijn *Discorso circa il stato gl'Hebrei* had vervaardigd, was het getto dramatisch in omvang toegenomen en herbergde het drie verschillende joodse bevolkingsgroepen: de *Tedeschi*, Asjkenazische joden die van noordelijk Midden-Europa geëmigreerd waren; de *Levantini*, joden van Sefardische oorsprong die kort daarvoor vanuit het oosten, via het Ottomaanse rijk, het grondgebied van Venetië binnengekomen waren; en de *Ponentini*, nieuwe Converso emigranten uit Spanje en Portugal die teruggekeerd waren of klaar waren voor een terugkeer naar de joodse gemeenschap en het joodse geloof. Uit naam van deze drie groepen onderstreepte Luzzatto de politieke loyaliteit van de joodse onderdanen van Venetië, de openheid en aantrekkelijkheid van hun cultuur binnen een katholieke maatschappij, zoals die van Venetië en, belangrijker, de commerciële sleutelrol die de joden vervulden in het economische leven van de Venetianen, die ernstig gecompromitteerd zou worden door hun verdrijving. Hoewel joden vóór Luzzatto al apologetische verdedigingen voor hun gemeenschap en geloof hadden geschreven, was zijn werk zeker origineel van opzet met een expliciet doel: de publieke opinie te beïnvloeden door het joodse recht op

huisvesting te eisen op zowel ethische als economische en politieke gronden.⁷

Enkele jaren eerder, in 1624, organiseerde de beroemdste rabbijn van Venetië, Leone Modena (een goede bekende van eerder genoemde Luzzatto) een groot feest ter ere van zijn getalenteerde student Jozef Hamiz, die net zijn medische diploma had ontvangen van de prestigieuze universiteit van Padua. Door goed gebruik te maken van de drukpers, net zoals Luzzatto gedaan had, vroeg en ontving Modena talrijke felicitatiegedichten en andere lovende berichten die de prestaties van zijn briljante beschermeling prezen. Dit was noch de eerste noch de laatste keer dat geslaagde joodse studenten medicijnen op een dergelijke wijze geëerd werden. Maar dankzij het prestige van Modena en van hen die hun naam en poëtische bijdrage leverden aan het pamflet dat Modena vervaardigde, vormde het examenfeest van Hamiz een bijzonder moment van zelfverheerlijking voor een gemeenschap die trots was op haar joodse geneesheren, en in het bijzonder op hen die, net als Hamiz, hun medische met een traditioneel rabbijnse kennis combineerden. Het prestige en het gezag van een universitaire graad verzekerde een groeiend aantal rabbijnen van de Italiaanse getto's van een verhoogde status onder zowel joden als christenen. Op dit feestelijke moment van voldoening kon Modena de wat vreemde en in elk geval controversiële keus die Hamiz een paar jaar later zou maken, nog niet voorzien: hij zou zijn leven van rationalisme en wetenschap in de steek laten voor een leven gevoed door de spirituele energie van de kabbala en de messiaanse bezetenheid die Shabbetai Zevi zou omgeven. Modena zou uiteindelijk nooit begrijpen waarom zijn meest geprezen student het pad van zijn meester had verlaten om 'te dwalen in de tuin' van mystieke fantasieën en apocalyptische waanbeelden. In 1624 had Modena echter nog geen idee van deze vreemde gang van zaken. Joodse studenten als Hamiz kwamen in indrukwekkende hoeveelheden de universiteit binnen en wedijverden succesvol met christelijke studenten, waarmee ze het joodse intellectuele leven versterkten en het imago verbeterden van de joodse gemeenschappen waar ze naartoe gingen.⁸

Enkele jaren eerder had Leone Modena een ander maar gerelateerd project om het imago van het jodendom binnen het getto van Venetië te

verbeteren opgezet. Hij rekruteerde zijn getalenteerde vriend Salamone de' Rossi om muziek te componeren voor Hebreeuwse tekst en introduceerde daarmee polyfone zang in de synagogale dienst. Modena was er daarbij op uit de joodse culturele gewoontes te laten samensmelten met die van de grotere katholieke gemeenschap. Zoals Dan Harran heeft aangetoond was de muziek simpelweg geniaal, een esthetische ervaring die op zichzelf noch joods, noch christelijk was. Synagogale muziek was alleen joods als er joodse teksten werden gebruikt. Niet het soort muziek, maar het doel daarvan was van belang bij het bepalen of het gebruik in de geheiligde ruimte van de synagoge, op het geheiligde tijdstip van de joodse eredienst, was toegestaan. Om de te verwachten kritiek jegens deze gedurfd gedaahteverwisseling van de esthetica van de traditionele eredienst te temperen, vervaardigde Modena een rabbijns responsum waarin hij betoogde dat de veranderingen die hij introduceerde vanuit het oogpunt van het gerespecteerde joods gebruik zowel gepast als spiritueel verantwoord waren. Hoewel Modena het voorbeeld van de muzikale vernieuwing in de oude bijbelse tempel ter verdediging aanvoerde en hij de sinds de verwoesting van de tempel gangbare ingetogen traditionele praktijken enigszins negeerde, kon Modena zich alleen een voorstelling maken van de voordelen die het had zich de kundigheid van een zo getalenteerde componist toe te eigenen om de spirituele energie, die de synagogale dienst door zou geven aan de gemeenteleden, te vergroten.⁹

In scherp contrast met de voorbeelden van de culturele integratie, toegelicht door joden die over politiek schrijven, het slagen aan de universiteit en polyfone synagogale muziek, staat het volgende voorbeeld van de ambiance van het getto. Ongeveer op hetzelfde moment als De' Rossi zijn nieuwe muziek in de synagoge introduceerde, was een kabbalist uit het naburige getto van Modena een vernieuwing aan het doorvoeren die heel andere consequenties zou hebben. Geïrriteerd door de langdurige frivoliteit en het gebrek aan gematigdheid, die bij de feestelijkheden horen die voorafgaan aan het besnijdenisritueel, toog de rabbijn aan het werk om roet in het eten te gooien. Op ongeveer dezelfde wijze als de katholieke geestelijkheid na het concilie van Trente, zoals Elliott Horowitz heeft aangetoond, probeerde Aaron Berachia de volkse viering in te perken door die te heiligen. De rabbijn verving de vaak

roerige en luidruchtige vieringen, die dikwijls de hele nacht doorgingen, door het lezen van de klassieke kabbalistische tekst, de *Zohar*, die hij tot het middelpunt van de feestelijkheid maakte, waardoor hij een vreugdevolle gebeurtenis in een sombere gelegenheid veranderde. Door aan te dringen op de bestudering van teksten boven het gebruikelijke sociale verkeer, slaagde hij er ook in de vrouwelijke participatie te beperken. En door te eisen dat de plechtigheid uitgevoerd zou worden door leden van de religieuze elite, verzekerde hij dat in de eerste plaats alleen de spiritueel reinen en ritueel geschikt eraan deel zouden nemen. Met één algemene bekendmaking boog de rabbijn van Modena een populaire, seculiere en ongeordende sociale bijeenkomst om tot een plechtige, elitaire, gestructureerde en zeer religieuze gelegenheid. En de vrouwen bleven natuurlijk thuis.¹⁰

Wat is de overeenkomst tussen deze ongelijke voorbeelden? Hoe zou een interpretatie daarvan kunnen leiden tot een genuanceerder begrip van de culturele ambiance van de getto's voor de joden die in de steden van het zestiende- en zeventiende-eeuwse Italië leefden? Als zij ons iets zouden kunnen vertellen over de hedendaagse betekenis van getto's en gettoïsering in de joodse beleving, wat zou dat dan zijn?

Voor de historicus Robert Bonfil is het uitgangspunt voor een herwaardering van de gettoperiode de erkenning dat er een soort van paradox in schuilt, aangezien het getto gelijktijdig de aard van het joodse leven en de betrekkingen tussen de joden en de christenen in Italië bepaalde.¹¹ Ongetwijfeld waren de joden, die veroordeeld waren tot een zwaar overbevolkt gebied, omgeven door een muur die hen afsloot van de rest van de stad afgezien van de toegangen die 's nachts vergrendeld werden, overgeleverd aan aanzienlijk meer ellende, armoede en vernedering dan daarvoor. Het slechter worden van de betrekkingen, ook de intellectuele, tussen de beide gemeenschappen, was duidelijk een gevolg van de gettoïsering. Zoals Benjamin Ravid echter opmerkte 'leidde de instelling van getto's niet tot een joodse breuk met de buitenwereld op wat voor gebied dan ook, dit tot grote verslagenheid van zowel staat als kerk'.¹² Bovendien voorzag het getto de joden van een duidelijk afgebakende plaats binnen de christelijke maatschappij. Met andere woorden,

ondanks de duidelijk negatieve implicaties van de gettoïsering was er ook een positieve kant: het was de joden toegestaan op een legale en natuurlijke manier te leven binnen het systeem van een christelijke omgeving. Het verschil tussen verdreven en gegettoïseerd worden, is het verschil tussen geen recht hebben in een christelijke maatschappij te leven of een organisch, zij het inferieur en vaak belaagd deel van die maatschappij te worden. In die zin zou het getto, met al zijn negatieve associaties, ook een verbetering kunnen betekenen, een formele erkenning door de christelijke maatschappij dat de joden op de een of andere manier deel uitmaakten van hun uitgebreide samenleving, wat in het licht van de vroegere joods-christelijke betrekkingen een enorme omslag inhield.

Bonfil breidt deze analyse uit door te betogen dat de verschuiving naar het getto ook een radicale verandering in de joodse mentaliteit inhield. Gedurende de Renaissance, betoogt hij, werd de joodse gemeenschap getekend door voortdurende migratie en bestond zij uit wijdverspreide, minuscule en kwetsbare joodse nederzettingen. In deze vroegere periode, in tegenstelling tot die van het getto, was het joodse leven in wezen abnormaal; joden voelden constant de behoefte om hun voortbestaan te rechtvaardigen voor zowel despoten als democratische gemeenschappen. Ze werden onderworpen aan de verschrikkingen van de cultuur van de Renaissance: de Franciscaanse beschimpingen, het geweld van de massa en zelfs het bloedsprookje. Ze werden alleen getolereerd, omdat ze door hun geldschietery een lapmiddel te bieden hadden voor de armen en ze, in Bonfils dramatische vergelijking, net als prostituees nuttige, maar geminachte diensten verleenden. Door de rauwe realiteit van het Renaissanceleven, maakte de hoge cultuur van de Renaissance, met zijn nieuwe manier van denken, weinig indruk op het joodse culturele bewustzijn. Met de gettoïsering van het joodse leven echter, enkele tientallen jaren later, werd het leefpatroon van de joodse gemeenschap en cultuur aanmerkelijk veranderd. Joden trokken nu steeds meer naar de stad, concentreerden zich meer en meer in het hart van de grote Italiaanse steden, namen economisch en sociaal een duidelijker positie in, waren beter aangepast aan het doen en laten van de christelijke meerderheid en veiliger in hun nieuwe wijken, ondanks de armoede en de overbevolking. In de gettogemeenschappen, laat Bonfil zien, had de kabbala, de mystieke

traditie van het jodendom, de paradoxale functie van middelaar tussen Middeleeuwen en moderne tijd, door de religieuze noties van ruimte en tijd te herstructureren, het heilige van het profane te scheiden en zelfs te dienen als 'een anker in stormachtige zeeën, in beweging gebracht door de instorting van het middeleeuwse gedachtesysteem' en tegelijkertijd als 'een vertegenwoordiger van de moderne tijd'. Door een grotere invloed uit te oefenen op de joodse maatschappij, door publieke preken en populairder moralistische werken, door vernieuwingen in en toevoegingen aan de joodse liturgie aan te moedigen, door alternatieve plaatsen en tijden voor het joodse gebed voor te stellen en de verspreiding van religieuze broederschappen en hun buiten-synagogale activiteiten te stimuleren, beïnvloedde de kabbala in het tijdperk van het getto de manier waarop de Italiaanse joden aankeken tegen zowel de religieuze als de seculiere kant van hun leven. De groeiende kloof tussen die twee kanten, een duidelijk teken van de moderne tijd die het resultaat was van de nieuw ontstane spiritualiteit, maakte in feite de grootste verandering uit.¹³

Die religieuze polarisatie ging gepaard met een sociale en economische polarisatie. In de nieuwe stedelijke situatie werden de armen armer, terwijl de rijkere alleen maar rijker werden. En terwijl de rijken de tijd en vrijheid hadden om culturele en artistieke doelen na te streven, ging de kennis van het Hebreeuws en de traditionele teksten onder de armen aanzienlijk achteruit. Terwijl rabbijnen klaagden over de achteruitgang van de kennis van het Hebreeuws onder de kinderen van het getto, schreven joodse intellectuelen essays, preken, toneel en poëzie in het Hebreeuws, gebruik makend van barokke literaire stijlmiddelen. Zij vervaardigden complexe synagogale muziek, zoals we al gezien hebben, ontwierpen artistiek ingewikkelde synagogale interieurs, rituele voorwerpen en huwelijkscontracten. En hoewel het getto voor velen ondraaglijk was, schenen sommige joden, uiteraard de meest welgestelde en meest bevoorrechte, zoals Bonfil aantoont, ironisch genoeg de voorkeur te geven aan die status.¹⁴

Bonfils revisionistische visie is nog niet volledig geaccepteerd door de hedendaagse historiografie.¹⁵ Zijn grootste bijdrage is ongetwijfeld dat hij de getto-ervaring als doorslaggevend voor de hervorming van de joodse

identiteit beschouwt dan de Renaissance. Maar je zou nog steeds vraagtekens kunnen zetten bij zijn nadruk op de radicale breuk en de discontinuïteit, die door het getto werd veroorzaakt. Was de Renaissance helemaal niet van belang, zelfs niet voor een kleine groep joodse intellectuelen, bij de totstandkoming van een nieuwe en zelfs moderne joodse culturele ervaring en mag men niettemin uitgaan van het bestaan van bepaalde verbanden tussen vroegere en latere perioden? En hoe zou men het proces van de joodse culturele hervorming in de gettoperiode kunnen beschrijven? Bonfil mijdt, in het bijzonder in zijn meest recente formulering, de termen invloed en culturele aanpassing bij het definiëren van de joodse houding ten opzichte van de meerderheid van de katholieke cultuur, en gaat in plaats daarvan uit van het dubbelzinnige idee van zelfbewustwording door middel van een 'spiegeling van de ander'.¹⁶ Bonfil definieert zijn geschiedenis als een geschiedenis 'bezien van binnenuit', het gezichtspunt van de joodse minderheid, in tegenstelling tot eerdere benaderingen die de geschiedenis van de joodse cultuur voornamelijk definiëren vanuit het oogpunt van verschillen of tegenstellingen tussen de christelijke meerderheid en haar joodse minderheid, die ofwel bagatelliserend ofwel uitvergroten. Bonfil beweert dat deze eerdere benaderingen verantwoordelijk zijn voor het eerder besproken vertekende beeld waarin de Renaissance gezien wordt als een periode van intensieve joodse assimilatie aan de waarden en levensstijl van de christelijke meerderheid, gevolgd door een abrupt eind en het in zichzelf keren van de joodse cultuur, veroorzaakt door het systeem van het getto. Bonfils gezichtspunt van de 'insider' probeert dat vertekende beeld te corrigeren om de historicus de kans te geven grotere historische betekenis voor het ontstaan van een joodse cultuur toe te kennen aan de periode van het getto dan aan de Renaissance. De details van Bonfils discussie met de vroegere historici van de Italiaanse joodse cultuur voor het ogenblik latend voor wat ze zijn, keren we terug naar de vier gepresenteerde voorbeelden, en zullen we, in navolging van Bonfil, proberen om ze in het licht van zijn vermetele hypothese te interpreteren en op die manier de geldigheid te toetsen en de hypothese misschien iets bij te stellen.

Het zelfvertrouwen waarmee Luzzatto de Doge en de burgerij van Venetië aanspreekt, is zeker het meest dramatische voorbeeld van wat

Mark Cohen heeft beschreven als 'beginnende joodse pogingen de christelijke houding tegenover de joden te sturen',¹⁷ die gedaan werden in de zeventiende eeuw door onder meer David de Pomis,¹⁸ Leone Modena¹⁹ en Menasseh ben Israel.²⁰ Bonfil zou het feit dat dit project om de publieke opinie te beïnvloeden uit het getto voortkwam zeker als paradoxaal beschouwen. Hij zou betogen dat de verwijdering van het getto eigenlijk een nabijheid bij en een hervonden begrip voor de ander creëerde. Deze eerste stappen in de richting van een herstel van het joodse imago in de ogen van de niet-joodse wereld, een soort van anti-laster-literatuur die in Europese talen werd geschreven en later in andere talen vertaald, zijn het product van een modern, seculier bewustzijn. Maar het is meer dan het resultaat van een opkomend secularisme of politiek activisme. Het is geworteld in de beginnende psychologische zekerheid die voortkomt uit de getto-omgeving zelf. Het getto was, door de bevestiging van het joodse bestaansrecht in een christelijke maatschappij, uiteindelijk een doorslaggevende factor bij het voorzien van dat beetje zelfvertrouwen dat Luzzatto en anderen aanmoedigde de pen ter hand te nemen om de voordelen, die de joden aan hun christelijke burens boden, duidelijk te maken. Luzzatto's pro-katholieke loyaliteit, die ook weerspiegeld wordt in het werk van zijn Italiaanse tijdgenoot Modena, en dat van Judah del Bene²¹, zou voor hen natuurlijk van politieke betekenis kunnen zijn geweest; maar het zou ook kunnen wijzen op een versterkt gevoel deel uit te maken van de katholieke maatschappij in Italië en op een diep gewortelde betrokkenheid bij het politieke en economische lot van die maatschappij. Als trotse bewoner van het getto van Venetië geloofde Luzzatto dat hij het recht had van zijn medeburgers te eisen dat ze het bestaansrecht van de joden in hun stad erkenden, zoals de scheppers van het getto hadden verzekerd.

Het examenfeest van Jozef Hamiz laat een andere kant zien van de getto-ambiance, namelijk de openheid ten aanzien van wetenschappelijke en medische studies. De muren van het getto konden de nieuwe wetenschappelijke discussie, die de zeventiende eeuw – de eeuw van Galileo, Vesalius, Bacon en Descartes – kenmerkte, niet tegenhouden. Wanneer de poorten van hun afgesloten wijk 's morgens vroeg opengingen, togen jonge joodse studenten op weg naar de grote medische scholen van Italië, in het bijzonder die van Padua. Hoewel de

grote, wetenschappelijke veranderingen vaak plaatsvonden buiten de universiteiten, bleven die laatste wel opwindende intellectuele centra, waar oorspronkelijk onderzoek werd nagestreefd en gekoesterd, en waar studenten geregeld in contact kwamen met de nieuwste wetenschappelijke inzichten, zelfs binnen het kader van het studieprogramma met schijnbaar achterhaalde medische en wetenschappelijke studieboeken.²² Voor joden was de ontmoeting met de universiteit van groot belang voor de toegang tot nieuwe bronnen van kennis, nieuwe talen, nieuwe sociale verhoudingen en zelfs nieuwe waarden. De gemeenschappen die hen erop uit hadden gestuurd om te studeren, leefden er op hun beurt weer door op. De afgestudeerden onderhielden vaak sociale en intellectuele betrekkingen met elkaar tot lang na hun slagen. Joodse gemeenschappen werden meer dan ooit, met name in Italië, geleid door mannen die hun medische en rabbijnse deskundigheid op creatieve wijze hadden laten samengaan.

Deze nieuwe invloed van de rabbijn-arts in het Italiaanse getto was ook het gevolg van de opkomende intellectuele stijl, die de late zestiende en zeventiende eeuw zou kenmerken. In de culturele ambiance van het getto was de oude synthese tussen Aristotelische filosofie en joodse openbaring teloorgegaan. Terwijl de oude filosofie – die zo arrogant was geweest om te beweren dat ze de geheimen van het Goddelijke en Zijn schepping doorgrondde – werd beschouwd als een bedreiging voor het religieuze geloof, werd de nieuwe empirische manier om de natuur te bestuderen gezien als complementair en zelfs inspirerend voor de gelovigen. Nu de filosofie binnen de joodse gemeenschap in diskrediet was gebracht en niet meer direct geassocieerd werd met wetenschap, konden zelfs de vroomste kabbala-studenten de spirituele bronnen die de natuur hen te bieden had waarderen. Hamiz' latere bevlieging met de joodse mystiek en zijn poging die te verbinden met zijn medische en wetenschappelijke achtergrond, waren in de cultuur van het getto niet zo afwijkend als ze op het eerste gezicht lijken. Verbanden tussen natuur en spiritualiteit waren overigens ook niet zo ongebruikelijk onder katholieken. Het groeiende aantal rabbijnen dat met hun medische diploma's pronkte voor hun studenten en bijeenkomsten, vertoonde een opmerkelijke overeenkomst met de gemeenschap der Jezuïeten, op hun eigen manier enthousiaste onderzoekers, die op overeenkomstige wijze de majesteit van Gods schepping

verkondigden aan hun gemeenschappen in de wijken net buiten de gettomuren.²³

Modena's werving van Salamone de' Rossi voor het componeren en ten uitvoer brengen van koormuziek in een synagoge, brengt ons bij een andere dimensie van de gettoambiance, die zowel verband houdt met de politieke en culturele apologetiek van Luzzatto als met de medische en wetenschappelijke activiteiten van Hamiz. In alledrie de gevallen waren de politieke schrijver, de arts en de componist verwickeld in culturele bemiddelingsactiviteiten tussen christelijke en joodse culturen, tussen seculier en religieus en tussen oud en nieuw. In het geval van de muziek van De' Rossi was het, zoals Dan Harran heeft betoogd,²⁴ een poging verschillen glad te strijken en alweer, paradoxaal, joodse en christelijke culturele ontvankelijkheid onder één dak te verenigen in de meest joodse plaats van allemaal, de synagoge. De nieuwe polyfonie getuigde van een besef dat wat christenen denken over joden voor de laatsten van belang is. De poging de bedrieglijke aannames van de christenen over de joden te beïnvloeden door middel van een apologetische verhandeling was een strategie van culturele integratie. Een andere was de synagoge van een onherkenbare en aanstootgevende 'kakofonie van onsamenhangende geluiden'²⁵ te veranderen in een harmonie van perfect op elkaar afgestemde stemmen, op christelijke oren afgestemd of tenminste op joodse oren die een ontluikende waardering voor de christelijke gevoeligheid ten toon spreidden.

Omdat vanuit het oogpunt van de joodse wet de muziek niet van belang is en alleen de woorden en intentie tellen, kon het uiterlijke medium op legitieme wijze aangepast worden aan de algemeen geaccepteerde smaak van de meerderheid die de joden omgaf. Maar als de muziek van de kerk dan toch de synagoge binnen zou worden gebracht, dan moest het op een ingehouden, ondergeschikte en dubbelzinnige manier gebeuren, zoals Harran heeft aangetoond. De opmerkelijke samenwerking van Modena en De' Rossi bij de hervorming van het imago van de synagoge door middel van de muziek van de barokke kerk was niet alleen een overmoedige daad, niet alleen een soort van aanpassing aan de buitenwereld, maar ook een integraal onderdeel van de herstructurering van de joodse

culturele en religieuze ervaring, die de architecten van het getto onbewust in beweging hadden gezet.

De treffende culturele overeenkomsten tussen de joden en de christenen van de Italiaanse steden bleven niet beperkt tot uitingen van politieke loyaliteit, bestudering van de natuur en de geneeskunde of zelfs muzikale smaak. Zoals Elliott Horowitz aan de hand van het laatste voorbeeld heeft laten zien,²⁶ handelden de joodse religieuze leiders, die de populaire viering aan de vooravond van een besnijdenisritueel veranderden in een ingehouden mystieke plechtigheid met gebed en studie, op precies dezelfde wijze als de katholieke geestelijkheid ten tijde van de Contrareformatie. Ze poogden de gedragingen van de massa onder controle te krijgen door hun rituele en spirituele leven te registreren. Ze bereikten dat doel door de territoria van het heilige en profane af te bakenen, door mannen en vrouwen te scheiden en door de centrale rol van de religieuze broederschap in de ceremonie te benadrukken, zelfs als dat het uitsluiten van andere bereidwillige deelnemers tot gevolg had. Of de joodse leiders zich er nu wel of niet van bewust waren dat hun gedrag op dat van hun christelijke tegenhangers leek, het valt moeilijk te ontkennen dat ze zich op een voorspelbare en spiegelende manier aanpasten aan de grote lijn van de katholieke Contrareformatie.

Het laatste voorbeeld brengt ons eindelijk terug bij Bonfils uitdagende reconstructie van de gettocultuur. Het onderstreept, samen met de andere, Bonfils krasse conclusie ten aanzien van de beslissende rol die de omgeving van het getto heeft gespeeld bij de herstructurering van de rituele en liturgische normen en culturele smaak. Tegelijkertijd wijzen de vier voorbeelden in de richting van de eerste aanleiding voor deze veranderingen. In plaats van zich meer naar binnen te keren, onafhankelijker van en uitdagender ten opzichte van de normen van de meerderheid te worden, was een groot deel van de joden die in de nabijheid van hun christelijke burens woonden, verregaand bereid denkpatronen en gedragingen over te nemen die afkomstig waren uit de christelijke maatschappij die hen omgaf. Hun synagogen gingen meer op kathedralen lijken; hun bruiloftsfeesten, hun iconografie, hun vermaak, hun liturgische muziek, hun broederlijke vroomheid en hun intellectuele en politieke smaak weerspiegelden alle die van de wereld die ze deelden

met de christelijke meerderheid. De christelijke ontwerpers van de getto's hadden deze afgesloten wijken opgezet als een middel de joden naar het doopfont te leiden. Hoewel een klein aantal zich inderdaad liet verleiden tot een bekering, bleef de overweldigende meerderheid echter stevig verankerd in de tradities van hun voorouders. Maar langs wegen waar zowel de christelijke leiders als hun gedegradeerde joodse onderdanen zich niet van bewust waren, slaagden zij er wel in de joden te veranderen in een gemeenschap die meer op henzelf leek dan zij ooit voor mogelijk hadden gehouden.

Onze gedachten over het verleden dwingen ons uiteindelijk om de hedendaagse toestand van de joodse gemeenschap en de moderne uitdagingen waar joden mee te maken hebben, te overdenken. Het is verleidelijk om de ervaring van het getto te bezien vanuit de hedendaagse realiteit. Natuurlijk zijn zulke oefeningen in het leren van 'de lessen van het verleden' meestal misleidend en onnauwkeurig, vooral wanneer er simplistische analogieën getrokken worden tussen de sociale en culturele wereld van zulke uiteenlopende omgevingen als het barokke Italië en de Amerikaanse of Europese joodse cultuur van deze tijd. De 'getto's' van Amerika of Europa, joods of anderszins, hebben weinig gemeen met de realiteit die we hierboven hebben beschreven. Niettemin kunnen we ons beeld van getto's tenminste heroverwegen, en in het bijzonder het idee dat ze onvermijdelijk leiden tot een cultureel isolement en verstikkende bekrompenheid. Het Italiaanse getto was allesbehalve een ideale woonplaats voor zijn joodse inwoners, maar het voorzag hen van twee noodzakelijke ingrediënten die hun voortbestaan en creativiteit voor lange tijd verzekerden: het besef van een joodse omgeving, waar joden een belangrijk gevoel van groepssolidariteit en culturele autonomie behielden; en tegelijkertijd een constante en intense culturele uitwisseling en dialoog met de buitenwereld. Het begrip van open getto's, die de intensiteit van het groepsleven in evenwicht houden met de constante dialoog en interactie met de grotere niet-joodse samenleving lijkt een paradigma te bieden dat het overwegen waard is bij het bespreken van hedendaagse dilemma's. Niemand zou durven te suggereren dat de condities, die de Italiaanse getto's schiepen en vormden, op wat voor manier dan ook analoog zijn aan de hedendaagse omstandigheden. Niettemin zou de aantrekkelijke kant van hun ambiance door meer

mensen gewaardeerd moeten worden dan alleen door de professionele onderzoekers van het historische verleden. Wanneer ze tegen hun complexe historische achtergrond gezien worden, bieden de Italiaanse getto's een indrukwekkende blauwdruk voor hoe joodse gemeenschappen overleefd en soms gebloeid hebben in een vaak vijandige en gekmakende omgeving. In onze eigen tijd, een tijdperk van betrekkelijke rust en vrijheid, zou hun erfenis in ieder geval enig idee kunnen verschaffen over hoe de joodse gemeenschap verwacht het hoofd te zullen bieden aan de nog immer ontzagwekkende uitdaging die de noodzaak tot creatief overleven aan het begin van de eenentwintigste eeuw biedt.

NOTEN

- * Dit is de schriftelijke neerslag van mijn gesproken opmerkingen tijdens de *Leeser Rosenthal/Juda Palache-lezing* op 3 maart 2002 in Amsterdam. Ik heb er bewust voor gekozen het informele karakter en de niet-academische eigenschappen van de presentatie enigszins te behouden en ik heb het notenapparaat tot een noodzakelijk minimum beperkt. Een vroegere versie van deze lezing heb ik een aantal jaren geleden uitgesproken aan de University of Scranton en gepubliceerd in de proceedings van een conferentie: David N. Myers and William V. Rowe, eds., *From Ghetto to Emancipation* (Scranton, Pa. 1997) p. 1-16.
- 1 Dit wordt uitputtend behandeld door Benjamin Ravid in zijn 'From Geographical Realia or Historiographical Symbol: The Odyssey of the Word *Ghetto*', in: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* (New York 1992) p. 373-85.
 - 2 Zie voor deze ontwikkelingen vooral: K. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy* (New York 1977); idem, 'The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth-Century Catholic Attitudes toward the Talmud', *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 34(1972) p. 435-59; D. Carpi, 'The Expulsion of the Jews from the Papal States during the Time of Pope Pius V and the Inquisitional Trials against the Jews of Bologna [Hebrew]', in: D. Carpi and R. Spiegel, eds., *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, (Jerusalem 1970) p. 145-65 [herdrukt in: Carpi, *Be-Tarbut ha-Renesans u-ven Homot ha-Getto* (Tel Aviv 1989)]; D. Ruderman, 'A Jewish Apologetic Treatise from Sixteenth Century Bologna', *Hebrew Union College Annual* 50 (1979) p. 253-76.
 - 3 Ravid, 'From Geographical Realia', p. 373. Zie ook zijn: 'The Religious, Economic and Social Background and Context of the Establishment of the Ghetti in Venice', in: G. Cozzi, ed., *Gli ebrei e Venezia secoli XIV-XVIII* (Milan 1987) p. 211-59; and his 'New Light on the Ghetti of Venice', in: A. Oppenheimer et al., eds., *Sefer Yovel le-Shlomo Simonsohn*, eds., (Tel Aviv 1993) p. 149-76.
 - 4 K. Stow, 'The Consciousness of Closure: Roman Jewry and its *Ghet*,' in: *Essential Papers*, p. 386-400.
 - 5 Zie vooral C. Roth, *The Jews in the Renaissance* (New York 1959); idem, *The History of the Jews in Italy* (Philadelphia 1946); M.A. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance* (Leiden 1973; oorspronkelijk gepubliceerd in het Hebreeuws in 1955); A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia* (Turin 1963).
 - 6 R. Sennett, *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization* (New York 1994) p. 212-51. Vergelijk vooral Roths lange hoofdstuk over het getto in zijn *History of the Jews in Italy*.
 - 7 Over Luzzatto, zie: B. Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth-Century Venice: The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto* (= *American Academy for Jewish Research Monograph Series* 2 (Jerusalem 1978); The Hebrew translation of the *Discorso* (*Ma'amar al Yehudei Venezia*), by D. Lattes, with introductions by R. Bachi and M. A. Shulvass (Jerusalem 1950); en D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (New Haven & London 1995; Detroit 2001) p. 153-84.
 - 8 Dit wordt uitputtend besproken in: D. Ruderman, 'The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice (With Special Reference to Jewish Graduates of Padua's Medical School)', in: Cozzi, *Gli ebrei e Venezia*, p. 417-48, en opnieuw gepubliceerd in *Essential Papers*, p. 519-53.
 - 9 Zie D. Harran, 'Tradition and Innovation in Jewish Music of the Later Renaissance,' *The Journal of Musicology* 7 (1989) p. 107-30 [herdrukt in: *Essential Papers*, p. 474-501].
 - 10 Zie E. Horowitz, 'The Eve of the Circumcision: A Chapter in the History of Jewish Nightlife', *Journal of Social History* 23 (1989) p. 45-69 [herdrukt in: *Essential Papers*, p. 554-88].
 - 11 Zie vooral 'Change in Cultural Patterns of Jewish Society in Crisis: The Case of Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century', *Jewish History* 3 (1988) p. 11-30 [herdrukt in: *Essential Papers*, p. 401-25]; en idem, *Jewish Life in Renaissance Italy* (Berkeley and Los Angeles 1994).
 - 12 Ravid, 'From Geographical Realia', p. 384.
 - 13 Deze alinea vat Bonfils conclusies in de twee in noot 12 genoemde werken samen. Het citaat is te vinden in: *Essential Papers*, p. 405. Zie ook zijn: 'Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento,' in: Cozzi, *Gli ebrei e Venezia*, p. 469-506.
 - 14 Bonfil, 'Change in the Cultural Patterns'.
 - 15 Zie H. Tirosh-Rothschild, 'Jewish Culture in Renaissance Italy: A Methodological Survey', *Italia* 9 (1990) p. 63-96, maar zie mijn recensie van Bonfils boek in *Renaissance Quarterly* 49 (1996) p. 850-53.
 - 16 Bonfil, *Jewish Life in Renaissance Italy*, p. xi, 6.
 - 17 M. Cohen, 'Leone da Modena's *Riti*: A Seventeenth Century Plea for Social Tolerance of Jews', *Jewish Social Studies* 34 (1972) p. 287-319 [herdrukt in: *Essential Papers*, p. 429-73; het citaat staat op p. 429].
 - 18 Over het werk van David de Pomis, zie H. Friedenwald, *The Jews and Medicine* (Baltimore 1944) vol. 1, p. 33-53.

- 19 Zie noot 17 hierboven.
- 20 Zie de bundel studies uitgegeven door Y. Kaplan, H. Mechoulam en R. Popkin, getiteld *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden 1989).
- 21 Over Modena's pro-katholieke houding, zie het artikel van Cohen genoemd in noot 17; voor dat van Del Bene, zie Ruderman, *Jewish Thought*, p. 185-98, en de eerdere studies die daar genoemd worden.
- 22 Zie Ruderman, *Jewish Thought*, p. 229-55.
- 23 Zie noot 8 en Ruderman, *Jewish Thought*.
- 24 Zie noot 9.
- 25 De formulering gebruikt door de Franse humanist Francois Tissard bij zijn bezoek aan de synagoge van Ferrara aan het begin van de zestiende eeuw; zie: D. Ruderman, *The World of a Renaissance Jew* (Cincinnati 1981) p. 101.
- 26 Zie noot 10.