

superiori a quelli della popolazione circostante, ad eccezione di Livorno, in cui non vi era ghetto, e che il regolare moto discendente della mortalità iniziò all'incirca verso il 1650<sup>2</sup>. Le cause di questo fenomeno sono state variamente interpretate e solo recentemente Della Pergola in una revisione critica dell'argomento sottolinea come esso possa ricondursi a quattro fattori:

- a) normativa tradizionale ebraica;
- b) stato giuridico degli ebrei;
- c) struttura socio-economica dei medesimi;
- d) ereditarietà dei caratteri genetici<sup>3</sup>

È facilmente intuibile come le prescrizioni rituali che impongono frequenti abluzioni (prima e dopo aver toccato cibo, dopo una deiezione o una minzione, un rapporto sessuale, ecc.), limitazioni dietetiche e una accurata igiene domestica possano aver positivamente inciso nella prevenzione di alcune malattie epidemiche (in particolare quelle legate alla trasmissione oro-fecale); egualmente la forte coesione sociale che determina da un lato la riduzione di fenomeni di marginalità legati tipicamente ad alta morbilità e mortalità, dall'altro l'istituzione di compagnie di carità e mutua assistenza con la scomparsa quasi totale della mendicizia pubblica e del vagabondaggio, contribuiscono alla diminuzione dell'indice di mortalità, pur in presenza di una urbanizzazione il più delle volte coatta con indici abitativi elevatissimi. La centralità della famiglia, elemento primario della società ebraica, determinò poi una maggiore regolarità della vita sessuale, con scarsa diffusione della promiscuità e della patologia ad essa connessa, mentre, d'altra parte, vi fu una cura dei neonati e dei bambini molto più attenta di quanto non lo fosse nelle famiglie non ebreiche: il ricorso, prolungato per quanto possibile, all'allattamento materno dei neonati e la scarsissima frequenza del baliatico possono

<sup>2</sup>R. BACCI, *La demografia dell'Ebraismo italiano prima dell'emancipazione*, «Rassegna mensile di Israel» 12/7-9 (1938), pp. 256-320, in part. pp. 308-313; S. DELLA PERGOLA, *La trasformazione* cit., pp. 128-129; L. LIVI, *Gli ebrei alla luce della statistica*, 2 voll., Firenze 1918-20, in particolare vol. 2, pp. 78-103.

<sup>3</sup>S. DELLA PERGOLA, *La trasformazione* cit., pp. 138-156.

così spiegare la bassa mortalità infantile che Livi Bacci (1978), ad esempio, per la Comunità di Pitigliano, rileva, in un arco temporale di circa cinquant'anni (1808-1865), essere nettamente inferiore a quella della popolazione cristiana, specie nel periodo di età compreso dai 2 ai 4 anni; dato questo non dissimile da quello fiorentino in cui si registra per il periodo 1818-1850 una mortalità infantile del 14,56% contro un 27,40% popolazione non ebraica<sup>4</sup>. Le cause principali della mortalità infantile erano la pertosse, la scarlattina e la difterite; poca incidenza aveva il vaiolo, se si esclude l'epidemia veneziana del 1596 che determinò la morte di 70 fanciulli<sup>5</sup>. Livi Bacci, sempre per la Comunità di Pitigliano, riferisce inoltre come su 100 alunni, iscritti fra il 1833 e il 1846 alla Scuola Ebraica di Mutuo Insegnamento e presenti in essa in media per cinque anni, solo uno risultò morto, mentre sulla base dei rischi di morte prevalenti in popolazioni premoderne ce ne saremmo dovuti attendere di più<sup>6</sup>.

L'analisi di questi dati mi ha indotto a iniziare una ricognizione globale delle fonti al fine di meglio delineare le cause di morbilità e mortalità della popolazione ebraica fra ghetto e seconda emancipazione. La ricerca è tuttora in corso, e qui ne presento i primi risultati. Da un punto di vista temporale, l'attuale documentazione non ci permette di retrocedere oltre la metà del XVII secolo: non si possono, infatti, considerare del tutto attendibili i dati riportati da Silvagni (1901), che, riferendosi a precedenti autori, nota come la peste del Boccaccio non colpisse gli

<sup>4</sup> M. LIVI BACCI, *Una Comunità israelitica in un ambiente rurale: la demografia degli ebrei di Pitigliano nel XIX secolo*, in *Studi in memoria di Federigo Melis*, Napoli 1978, vol. 5, pp. 99-137, in part. pp. 112-113; D. SARDI BUCCI, *La Comunità ebraica di Firenze durante la prima metà del XIX secolo: caratteristiche demografiche, economiche, sociali*, in «Genus» 32 (1976), pp. 75-113.

<sup>5</sup> C. ROTH citato da A.C. HARRIS, *La demografia del ghetto in Italia*, in «Rassegna mensile di Israel» 33/1-5 (1967), appendice, p. 26.

<sup>6</sup> M. LIVI BACCI, *Una Comunità* cit., pp. 112-113.

ebrei e che nel 1505 essi sfuggissero ad una epidemia di tifo<sup>7</sup>.

Le fonti da me utilizzate si presentano estremamente frammentarie, in quanto alla difficoltà di reperire documenti utili alla ricostruzione dei movimenti demografici degli ebrei in epoca pre-emancipazione, si aggiunge spesso nel caso specifico (l'indagine analitica delle cause di morte) la non utilizzabilità di tale documentazione, poiché spesso carente degli elementi necessari. Inoltre non è sempre possibile eseguire il necessario riscontro con le cause di morte della popolazione non ebraica circostante. L'unica fonte organica, in epoca pre-emancipazione, sinora a mia conoscenza è quella dei *Necrologi dei Provveditori e Sopraprovveditori della Sanità* di Venezia, sulla cui utilità Carla Boccato (1984) ha richiamato l'attenzione<sup>8</sup> e il cui parziale spoglio mi ha permesso di identificare un'altra epidemia di vaiolo nel 1699, dopo quella del 1596 che determinò la morte di 24 bambini<sup>9</sup>. Analogamente Orietta Altieri (1985) ha utilizzato per la sua statistica relativa a Gorizia un registro dei morti in cui, a partire dall'ottobre 1784 e fino al 1795, i decessi non sono più registrati sommariamente, ma accanto al nome del deceduto vi sono riportati l'età dello stesso e la causa del decesso<sup>10</sup>. Mentre non è utile ai fini dell'indagine tutta la documentazione archivistica di normale accesso, quale le numerazioni dei *fuochi*, i *catasti* e le altre rilevazioni fiscali (peraltro preziosissime per i movimenti dei banchi ebraici) di qualche interesse potrebbe rivelarsi lo spoglio degli *Status animarum* e dei *Libri dei morti* delle parrocchie contigue ai ghetti: è proprio valendosi di questa inusitata fonte che Livi

Bacci (1978) ha potuto ricostruire la storia demografica della Comunità di Pitigliano<sup>11</sup>.

Per quanto concerne le fonti in lingua ebraica e non, conservate negli archivi superstiti di alcune Comunità, esse potranno rivelarsi preziosissime, come sta accadendo per Modena. Infatti, nonostante il riordino ancora in corso di quest'archivio, ho già potuto elaborare, attraverso l'utilizzo delle cosiddette «denunce di tumulazione», alcuni primi dati sulla mortalità degli ebrei modenesi nei decenni 1816-1825, epoca nella quale era ancora attivo il ghetto, e 1866-1875, periodo nel quale, nonostante l'abbattimento del ghetto, le condizioni abitative della maggior parte di essi non erano ancora cambiate.

Da un esame comparato dei dati in mio possesso e di quelli di altri autori, la causa di mortalità più frequente, ma anche di morbilità, sarebbe da imputarsi alla patologia cardiovascolare seguita da quella dell'apparato respiratorio, esclusa la tubercolosi, e da quella su probabile base dismetabolica<sup>12</sup>. Come già sottolineato, scarsa è l'incidenza delle malattie infettive e prime fra tutte della tubercolosi, per la quale si verificherebbe una peculiare «refrattarietà», che Sanarelli (1913) interpretava come immunità acquisita, ipotesi che riceveva ulteriori conforti in una indagine condotta da Angelini (1932) sulla morbilità degli ebrei fiorentini e livornesi all'atto della visita di leva. Mentre negli ebrei di Firenze si riaffermava il dato sopra esposto, in quelli livornesi, in cui vi era un'alta percentuale di matrimoni misti, addirittura la morbilità per tbc superava quella dei cristiani. Peraltro Bachi (1932) rimaneva estremamente perplesso di fronte all'asserita perdita di im-

<sup>7</sup> L. SILVAGNI, *La patologia comparata degli ebrei*, Firenze 1901, p.8.

<sup>8</sup> C. BOCCATO, *Decessi di ebrei veneziani nelle registrazioni dei Provveditori della Sanità*, in «Rassegna mensile di Israel» 50/1-4 (1984), pp. 11-22.

<sup>9</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Provveditori e Sopraprovveditori alla Sanità: Necrologi degli Ebrei*, anni 1631-1653; 1671-1707; 1707, registri nn. 996, 997, 998.

<sup>10</sup> O. ALTIERI, *La Comunità ebraica di Gorizia: caratteristiche demografiche, economiche e sociali (1778-1900)*, Udine 1985, pp. 251, in part. pp. 33; 40-42.

<sup>11</sup> M. LIVI BACCI, *Una Comunità* cit.

<sup>12</sup> Nella statistica di O. Altieri, *La Comunità* cit., p. 41) lo «spasimo» incide per il 44,34% come causa di morte fra gli ebrei di Gorizia. Ritengo che tale termine possa essere stato usato per indicare il sintomo più eclatante della sindrome infartuale, che, il più delle volte, si manifesta con il classico dolore retrosternale associato ad angoscia. Analogo lemma viene usato per indicare la morte in neonati, in questo caso la causa del decesso potrebbe ravvisarsi in qualche affezione delle vie respiratorie con broncospasmo o in malattie infettive quali la difterite.

munità acquisita in soggetti nati da matrimoni misti<sup>13</sup>. Tale caratteristica faceva scrivere a Livi: «le peculiarità patologiche degli israeliti dipendono dal loro secolare isolamento dalle popolazioni tra le quali hanno vissuto: l'ereditarietà ha così avuto modo di trasmettere le condizioni vantaggiose determinate dalla selezione per quei morbi che hanno potere selettivo e viceversa ha trasmesso una peggiorata morbosità per tutte quelle malattie prive di potere selettivo ed aggravabili da ambienti mal sani e da condizioni di vita sfavorevoli»<sup>14</sup>. Ad esempio, le patologie dell'apparato respiratorio, considerando da una parte le condizioni abitative dei ghetti e dall'altra l'attività economica esercitata con maggior frequenza: il commercio di stracci e abiti usati. Questa attività comportava l'ammasso di merce, ai fini igienici altamente pericolosa, che costituiva il terreno più proprio per il prosperare di vettori, quali la pulce, implicati nel meccanismo di trasmissione di malattie infettive; la battitura subita da tale merce determinava inoltre lo sprigionarsi di polveri estremamente nocive a livello dell'apparato respiratorio.

Dati contrastanti, invece, emergono dall'esame dei decessi durante le epidemie di peste del 1630 e 1656-57. Infatti, mentre nel ghetto di Venezia, nel 1630, morirono 446 persone su circa 3000 con un'incidenza di circa il 15%, pari alla metà dell'incidenza della mortalità nella popolazione non ebraica, nel ghetto di Padova i morti furono 421 su 721, pari al 58,50% e in egual misura furono colpiti gli ebrei di Verona e Mantova, mentre a Modena il tasso scese lievemente al 43,5% con 217 morti su 500 abitanti<sup>15</sup>. La

<sup>13</sup> R. BACHI, *La resistenza degli ebrei alla tubercolosi*, in «Rassegna mensile di Israel» 12/7-8 (1932), pp. 345-350. Il dato di minor morbilità e mortalità per tubercolosi non riguarda solo gli ebrei italiani; cfr. a questo proposito S. KREINERMANN, *Über das Verhalten der Lungentuberkulose bei den Juden*, Basel 1915.

<sup>14</sup> L. LIVI, *Gli ebrei alla luce* cit., vol. 1, p. 203.

<sup>15</sup> S. ARIETI, *Sanità e assistenza nella Comunità di Modena tra XVIII e XIX secolo*, Convegno su «Le Comunità ebraiche di Modena e Carpi» (Modena-Carpi, 21-22 maggio 1997), in corso di stampa; C. BOCCATO, *Testimonianze ebraiche sulla peste del 1630*, in «Rassegna mensile di

condizione di relativo isolamento del ghetto veneziano rispetto alla città e l'accorgimento, adottato dalle magistrature della Comunità, di isolare i malati entro stanze di abitazione il cui accesso era precluso anche ai familiari, non giustifica l'enorme differenza di mortalità che si riscontra tra Venezia e le altre Comunità, se si tiene conto anche di quello che accadde nella peste di Roma del 1656-57, in cui si presenta il fenomeno opposto. Infatti, come rilevato da Sonnino e Traina (1980), il tasso di mortalità relativo agli ebrei è quasi il doppio di quello dei cattolici con un'incidenza del 13,82% per quanto riguarda gli ebrei e del 7,66% per la popolazione non ebraica. In assenza di reali capacità terapeutiche a contrastare la peste nel Seicento, e quindi di disparità nei trattamenti curativi nei due gruppi, questi autori ritengono che la differenza di mortalità debba essere spiegata facendo riferimento ad altri fattori, tra i quali la specificità dell'ambiente e la qualità dell'intervento sanitario. È noto, infatti, che il ghetto di Roma era considerato come uno dei luoghi più malsani della città; inoltre, come già osservato, le attività lavorative potrebbero avere agevolato il diffondersi dell'epidemia. Ma, sostengono Sonnino e Traina, a queste possibili spiegazioni si può, forse, affiancarne un'altra, paradossalmente connessa con la maggior ospedalizzazione osservabile tra i morti appartenenti al gruppo ebraico. Infatti, tra gli ebrei, il 78% dei decessi avvenne in lazzaretto, contro il 61% dei cattolici. I ricoverati in lazzaretto rappresentarono mediamente il 7,3% della popolazione cattolica, contro il ben 15,8% di quella ebraica. Quindi, per usare una terminologia moderna, una migliore assistenza e una maggiore capacità di individuazione dei malati, favorita dalla clausura operante in generale per il gruppo ebraico e rafforzata in tempo di peste fino al limite della segregazione, potrebbero aver comportato un moltiplicarsi, all'interno del lazzaretto, degli episodi di risoluzione

Israel» 41/9-10 (1975), pp. 458-467; Eadem, *La mortalità nel ghetto di Venezia durante la peste del 1630*, in «Archivio Veneto», 124, serie V, n.175 (1993), pp. 111-143; L. DELLA TORRE, *Le ghetto de Padoue pendant la peste de 1631*, in Id., *Scritti sparsi*, Padova 1908, vol. 2, pp. 300-333.



mortale della malattia in conseguenza delle accentuate possibilità di contagio<sup>16</sup>. Sarebbe interessante, al fine di accertare la veridicità di questo modello, poterlo applicare ad altre analoghe situazioni.

Infine, considerando la frequenza con cui le malattie a trasmissione ereditaria<sup>17</sup> si presentano nella popolazione ebraica,

<sup>16</sup> E. SONNINO - R. TRAINA, *La peste del 1656-57 a Roma: organizzazione sanitaria e mortalità*, in *La demografia storica della città italiane*, Bologna 1982, pp. 433-452, in part. pp. 442-443.

<sup>17</sup> Le più frequenti sono: la distrofia muscolare, la sindrome di Riley-Day (disfunzione della deglutizione), il morbo di Gaucher (disfunzione della milza), quello di Tay-Sachs (o idiozia amaurotica infantile), la malattia di Niemann-Pick (istiocitosi lipidica), la pentosuria essenziale, la policitemia vera, la sindrome di Dubin-Johnson (iperbilirubinemia cronica idiopatica), a malattia di Wolman (xantomatosi familiare), oltre alla deficienza del G6PD, al penfigo volgare e all'anemia mediterranea.

un'altra fonte di grande interesse ai fine epidemiologici potranno essere gli studi genealogici<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Per l'importanza di alcune di esse, in particolare il morbo di Gaucher e la malattia di Tay-Sachs, nei meccanismi inerenti la resistenza alla tubercolosi cfr NC. MYRIANTHOPOULOS e al., *Tay-Sach Disease. A Genetic Historical View of Selective advantage*, «Prog. Clin. Biol. Res.» 18 (1977), pp. 95-106; B. SPYROPOULOS e al., *Heterozygote Advantage in Tay-Sachs Carriers*, «Am.J.Hum.Genet.» 33/3 (1981), pp.375-380; R. KANNAI e al., *The Selective Advantage of Gaucher's Disease: TB or not TB?*, «Israel J.Med.Sci.» 30/12 (1994), pp. 911-912.

Alberto Sermoneta

## LA NASCITA E LO SVILUPPO DEL RITO SEFARDITA IN ITALIA

### *Come nasce il minhag.*

Il termine *minhag* viene comunemente usato per indicare tradizioni o usanze che distinguono gli ebrei di comunità diverse. Questo termine può essere inteso come comportamento - abitudine, oppure disciplina, dell'uomo in generale e nei confronti del suo prossimo.

La sua origine si può far risalire ai tempi della Bibbia; infatti troviamo tracce di antichi *minhagim* nel libro di *Rut* (4.7): *In Israele, era consuetudine, per il riscatto o per la permuta, per dare validità alla cosa così si faceva: un uomo si toglieva una scarpa e la dava al suo compagno; questa era una testimonianza in Israele.* Il citato versetto biblico introduce questa usanza spiegando che, anche se non di origine biblica, si tratta comunque di una consuetudine molto diffusa. L'autore trovò dunque corretto de-

scrivere questa usanza come molto antica e avente forza di legge.

L'espressione dello *Šulḥan 'aruk* (*Yoreh de'ah* 366.4) testimonia come il *minhag* abbia importanza anche ai fini della *halakah*. Il *minhag* è inteso diversamente dalla *halakah* (ritualistica) e dal *derek ereš* (disciplina) in quanto il *derek ereš* è qualcosa che accomuna e obbliga gli uomini e a volte anche gli animali: «Rabbi Yoḥanan dice: Anche se non hanno ricevuto la *Torah* noi possiamo imparare il *derek ereš* dai quadrupedi e dai volatili». L'*halakah*, invece, va intesa come un insieme di disposizioni legali derivanti dalla *Torah*. Diverso è il *minhag*, che può anche cambiare o annullarsi e che varia da paese a paese. Nel *Talmud* è scritto: «Ogni fiume si stende nel suo letto, ossia ogni luogo ha il suo *minhag*».

I *minhagim* nascono dalla vita o dalla condizione, o dalle usanze degli ebrei in un

determinato luogo, oppure per influenza dei rabbini del paese, secondo il loro sistema e le necessità del tempo. Vi sono anche dei *minhagim* dei *hakamim*, che riguardano la differenza fra il *minhag* di Yehudah e il *minhag* del Galil: «In Yehudah erano soliti far incontrare lo sposo con la sposa un'ora prima del loro ingresso sotto la *huppah*, nel Galil invece non si faceva così». «In Yehudah erano soliti lavorare nella vigilia di Pesah [si intende nella vigilia di ogni festa solenne], fino a mezzogiorno, nel Galil invece non lavoravano affatto». Così dicendo, possiamo trovare *minhagim* diversi anche fra gli ebrei che abitano nella *Golah*, fino ai giorni nostri.

I maestri ebrei hanno decretato: «In posti dove si usa fare una determinata cosa, ci si deve regolare così come è uso, in posti invece dove è uso non farla, non la si faccia»: «Rabbi Tanḥum bar Ḥanila'y dice: nessuno uomo cambi mai il *minhag* in uso in un luogo; Mosè salì in cielo senza mangiare alcun cibo, mentre gli angeli scesero sulla terra e si cibarono di pane». Questo *midraš* vuole insegnarci che sia Mosè sia gli angeli si attenero agli usi che vigevano nel luogo. Nel *Talmud* palestinese (*yBava meši'a* VII.11b) troviamo: «Il *minhag* ha la forza di annullare la *halakah*» quindi non si cambia il *minhag* neanche se questo non è d'accordo con le regole della *halakah* per non trasgredire quanto insegnato dagli antichi maestri. Nel *Talmud*, si afferma che, qualora vi fosse un dubbio su una regola, erano soliti dire: «Esci e guarda come il popolo si comporta». Il *Paḥad Yišḥaq* del Lampronti sostiene che il «il *minhag* sradica la *halakah*».

Nel *Talmud* troviamo ancora *minhagim* riguardanti i profeti, *minhagim* riguardanti i «*sappanim*» (marinai) ecc. Vi sono, inoltre, *minhagim* che si riferiscono specificatamente alle donne come quello che prescrive di non fare nessun tipo di lavoro all'uscita del sabato. A Roma è ancora in uso questo *minhag*, ed il motivo è che di *Moša'e šabbat* si cucivano i «*takrikim*» (ossia gli abiti di lino bianco per vestire i morti), quindi è di buon augurio astenersi dal fare tale lavoro muliebre. Nel *Talmud* è riportato: «C'era un importante *minhag* in Gerusalemme: si stendeva una tovaglia vicino alla porta di casa, tutto il tempo in cui la tovaglia era stesa, venivano accolti ospiti». Questa

era una buona regola, poiché chi vedeva la tovaglia esposta, sapeva che sarebbe potuto entrare in quella casa e sarebbe stato accolto a mangiare e a bere senza nessuna difficoltà. Dato che però, dal punto di vista della *halakah*, il *minhag* è soltanto facoltativo e non obbligatorio, questo ha subito con il passare del tempo delle variazioni. Tuttavia è stata fissata una regola molto rigida: nessuno può cambiare il *minhag* che vige tra la gente di un determinato posto e addirittura, a volte, il *minhag* può annullare la *halakah*.

Esistono molti *minhagim* per ciò che riguarda le *tefillot* e a proposito di questo, i maestri hanno decretato, nel *Talmud* di Gerusalemme: «Non cambiate il *minhag* dei vostri antenati».

Si sono anche avuti *minhagim* di nazioni o di luoghi ben determinati come il «*minhag* di Gerusalemme» ed il *minhag* di Galilea» sopracitato, il «*minhag* di Siviglia» dove era in uso il non mangiare carne durante i sette giorni di *avelut*, ed il «*minhag* di Damasco», riguardo alla restituzione della dote nuziale. «Per le congregazioni di Israele, è opportuno attenersi al *minhag* dei loro Santi Padri e dei loro antichi ed integri Maestri, e non è permesso a nessun altro Maestro di venire a contestare i loro *minhagim*, tanto meno a cambiarli totalmente o in parte». «Ogni popolo secondo la sua lingua, ogni stato secondo la sua scrittura».

Nel medioevo sono andati perduti molti antichi *minhagim* e sono stati assunti, al loro posto, *minhagim* senza alcun fondamento e senza nessuna relazione con la vita del paese. Per rispettare la regola secondo cui *minhagim* sono vincolanti come la stessa *Torah*, molti grandi maestri non hanno avuto la forza di annullare e togliere nuovi *minhagim* introdotti da poco; soltanto il Rambam, e dopo di lui Rabbenu Tam, hanno trovato la forza di prendere posizione contro nuovi *minhagim*. Rambam diceva che ci sono dei *minhagim* che non si debbono prendere in considerazione neanche se qualcuno dovesse dire che si tratta di un'usanza locale. Rabbenu Tam difese molti *minhagim*, però in generale rimase ad essi contrario e disse che la parola *minhag*, se anagrammata, sarebbe come *gehinnam*, cioè il luogo ultra-terreno dove, secondo la tradizione ebraica, le anime dei peccatori vengono punite. Il Me'iri, nel suo libro *Magen avot*, elenca ben ventiquattro

diversi *minhagim*, che distinsero gli abitanti della Spagna da quelli di Narbona e della Provenza, che li avevano ricevuti in eredità dai loro padri e dai loro maestri. I rabbini di Spagna usavano mangiare carne di volatile e subito dopo il formaggio senza nessuna attesa, mentre a Narbona e nei paesi vicini usavano attendere il tempo che intercorre da un pasto all'altro. Inoltre, usavano cantare con strumenti musicali ed accordare le corde dell'arpa di *šabbat*, mentre gli abitanti della Francia si opposero a queste usanze.

Nei secoli successivi, però, furono accolti in molte città della diaspora, alcuni importanti *minhagim* in uso presso gli altri paesi. Moltissimi *minhagim* invece furono introdotti da grandi rabbini, i quali, molto rigorosi nel rispettare i loro *minhagim*, fecero in modo che questi venissero accettati dalle comunità dove erano chiamati a prestare la loro opera. Un esempio di ciò che si è detto, è la differenza di opinione fra il Rema (Rabbi Mošeh Isserles 1520-1563) e Rabbi Šabbetay ha-Kohen (1621-1663) conosciuto con il nome di Šak: il primo scrive che è uso dopo aver mangiato carne, attendere un'ora per poter mangiare formaggio; l'altro è molto più rigoroso, e dice che coloro i quali osservano scrupolosamente le regole della *Torah* non possono aspettare meno di sei ore. Proprio questo *minhag* si estese nelle comunità russe e polacche dove l'opinione del Rema venne superata dall'usanza di attendere sei ore fra un pasto di carne e uno di latte. Tradizioni simili, nella storia del popolo ebraico, si trovano in infinita quantità.

Rabbi Avraham be-rabbi Natan ha-Yarhi, nel suo libro *Sefer ha-manhig* ed altri autori, si sono prodigati per trovare fonti e motivi importanti per dimostrare che esistono salde fondamenta nella letteratura talmudica riguardo a tutti questi *minhagim*. Da tutto ciò si evince che il *minhag* è la consuetudine della collettività ebraica, sia in Israele sia nel resto del mondo; che trova la sua origine nella *halakah* e nella letteratura talmudica e che, pur distinguendo gli usi di una comunità dall'altra, ha mantenuto e mantiene ancora vivo lo spirito che caratterizza il popolo ebraico. Tra coloro che si sono occupati di riordinare i *minhagim* e le loro regole possiamo ricordare, fra le opere precedenti allo *Šulhan 'aruk: Šibbole ha-leqeṭ*, *Kol bo*, *Sefer ha-manhig*, *Abudharam*

e *Maharil*; fra quelle successive: *Ṭa'ame minhagim*.

Le varianti tra il rito di Babilonia e quello di Ereš Yišra'el.

Con il ritorno di una parte del popolo ebraico in Israele vennero a crearsi usanze e tradizioni diverse da quelle seguite dagli ebrei che per loro scelta preferirono rimanere in Babilonia. Con la nascita delle *yešivot* babilonesi (Sura e Pumbedita), nelle quali fu redatto il *Talmud* babilonese, e con l'istituzione di *yešivot* in Israele, dove si sviluppò il *Talmud* palestinese, si vennero a creare conflitti di ordine halakico fra le due scuole. Il risultato fu che gli ebrei residenti in Israele uniformarono la loro vita seguendo le regole dettate dal *Talmud yerušalmi*, mentre gli ebrei residenti in Babilonia si attennero alle regole del *Talmud bavli*. Questa differenza fra il modo di vita degli ebrei di Ereš Yišra'el e quello degli ebrei di Bavel farà sentire la sua influenza anche fra quelli che in seguito saranno le grandi correnti di *minhagim*, ossia il *minhag* degli aškenaziti ed il *minhag* dei sefarditi nel comportamento verso l'*halakah*.

Gli aškenaziti seguono le note del Rema (Rabbi Mošeh Isserles 1520 - 1573), mentre i sefarditi seguono il *Bet Yosef* di Rabbi Yosef Caro (1488 - 1575). Delle differenze fra Bavel ed Ereš Yišra'el, si è occupato il Maharšal che largamente si è interessato di questo argomento in una sua opera sul trattato di *Bava qamma*. Egli sostiene che fra i due *minhagim* esistono circa cinquanta differenze, raccolte al tempo dei *ge'onim*. Le varianti fra i due *minhagim* sono anteriori ai *ge'onim*; alcune di esse si possono far risalire al tempo dei *tanna'im* e altre addirittura al tempo in cui esisteva il Tempio di Gerusalemme.

Rabbi Yo'el ha-Kohen Mueller (1827 - 1895), in un suo studio, elenca in modo assai dettagliato tutte le differenze tra i due *minhagim*. Qui di seguito si riportano soltanto quelle riguardanti gli argomenti di *tefillah berakot* e *bet ha-kneset*: separando sempre *aṅše mizraḥ* da *aṅše ma'arav*. Nonostante ciò che si è detto prima, ossia che il *minhag* di Bavel ha avuto una supremazia sugli altri, si deve riconoscere che anche il *minhag* di Ereš Yišra'el è riuscito ad affermarsi. Ad esso appartengono:

A. Il rito *aškenazita*: ossia il *minhag* dell'Europa centro-orientale. Tracce di questo *minhag* le troviamo anche in Italia e in Inghilterra. Simile ad esso è il *minhag* antico di Francia riportato nel *Maḥazor Vitry*, composto da Rabbi Šimḥah bar Šemu'el del XII secolo, discepolo di Raši. Questo *minhag* si perse dopo la cacciata degli ebrei dalla Francia nel 1394. Si ritrova poi in Italia con il nome di *minhag Appam* - poiché prende il nome delle tre città italiane di Asti, Fossano e Moncalvo.

B. Il rito di Polonia che è un ramo del *minhag aškenazita*.

C. Il rito italiano, *minhag bene Romi*, che è ritenuto la derivazione più antica del *minhag* di Ereš Yišra'el, chiamato anche *minhag lo'azi*, che ritroviamo nelle comunità italiane e in quelle turche.

D. Il rito di Romania, *minhag Yawan*, che era in uso nelle regioni balcaniche ed era molto simile al *minhag bene Romi*; oggi lo troviamo conservato in alcune comunità di Corfù.

Al *minhag* di Bavel invece appartengono:

A. Il rito spagnolo che si estese anche al vicino Portogallo e prese così il nome di *minhag sefaradi* o ispano-portoghese. Da questo *minhag* sono derivati altri *minhagim* che hanno preso il nome dalle regioni della

Spagna in cui gli ebrei vivevano: «*minhag castigliano*», «*minhag catalano*», «*minhag aragonese*».

B. Il rito yemenita.

C. I riti di Avignone, di Carpentras e di Montpellier influenzati dal rito di Spagna e di Francia, che sono considerati un collegamento fra il *minhag* di Bavel e quello di Ereš Yišra'el.

Come detto precedentemente, il *minhag* sefardita nasce dalle erano le traduzioni in uso presso gli ebrei che rimasero in Babilonia. Ciò nonostante anche quelle tradizioni subirono dei cambiamenti.

Questo *minhag*, dalla Spagna si diffuse dapprima in Portogallo, dove assunse il nome di «*minhag portoghese*», e poi pian piano in tutti i paesi dal bacino mediterraneo.

Il primo che pose per iscritto le tradizioni di questo *minhag*, stabilendone l'ordine delle *tefillot*, fu Rav 'Amram Ga'on con il suo *Siddur šel Rav 'Amram*. Oltre a Rav 'Amram altri si occuparono di codificare questo *minhag*; tra di essi si ricordano i più famosi: *Abudharam*, *Sefer Kol Bo*, Rabbi Avraham Hālfon, *Sefer Hemdat Yamim*. Tra coloro che stabilirono le *halakot* e le varie divergenze dei *minhagim*, troviamo invece: Rabbi Ya'akov ben Ašer, detto *Ba'al ha-Turim*, Rabbi Yosef Caro, detto *ha-Bet Yosef*.

Roberto Della Rocca

## STORIA E MEMORIA NELLA TRADIZIONE EBRAICA

La tradizione ebraica è caratterizzata dall'imperativo categorico *zakor*, «ricorda». «Noi ebrei - scriveva Martin Buber nel 1938 - siamo una comunità basata sul ricordo. Il comune ricordo ci ha tenuti uniti e ci ha permesso di sopravvivere». Il verbo *zakor*, nelle sue varie forme, ricorre nella Bibbia ben 222 volte, e nella maggior parte dei casi ha per soggetto o Israele o Dio. La memoria, infatti, incombe su entrambi. Il concetto di «ricordare» trova il suo complemento e completamento in quello di segno opposto: «dimenticare». Al popolo ebraico viene ingiunto di ricordare e al tempo stesso viene anche imposto di non dimenticare. La *To-*

*rah*, in particolare nel versetto del *Deuteronomio* 32.7, ci sprona ripetutamente a «ricordare e a non dimenticare». Nelle ultime parole di congedo, Mosè raccomanda al popolo: *Ricorda i tempi antichi, cercate di comprendere gli anni dei secoli trascorsi [il corso della storia], interroga tuo padre e ti racconterà i tuoi anziani e te lo diranno.*

Ma sbaglierebbe chi intendesse questa affermazione come un mero invito a fondare la nostra esistenza sul passato. Per quanto glorioso questo possa essere.

La letteratura rabbinica, interpretando questo verso della Bibbia, afferma che la memoria, custodita di generazione in gene-



razione è l'antidoto più potente contro la morte, poiché rappresenta una ferma determinazione a non abbandonare le tracce di ciò che è già trascorso. Nell'ebraismo, infatti, il passato non è qualcosa di sorpassato, privo di utilità, ma al contrario costituisce un valido aiuto per affrontare la vita. Per questo nella *Torah* viene detto che ricordare gli avvenimenti non può bastare; *binu šenot dor wa-dor*, *cercate di comprendere gli anni dei secoli trascorsi*: bisogna riflettere su di essi, ponderarli, capirne a fondo il significato.

L'insegnamento della *Torah*, come si vede, è ben differente rispetto alla saggezza di Plutarco, secondo cui «la storia si ripete». Per la cultura ebraica la storia non si ripete. È semmai l'uomo che può perpetuare i suoi fallimenti e i suoi successi. Ricordare il passato, ma soprattutto comprenderlo, ci aiuta a mettere a fuoco correttamente gli eventi attuali. Non a caso Raši (1040-1105), forse il più autorevole commentatore della Bibbia, nel suo commento a *Deuteronomio* 32.7, interpreta il passaggio *binu šenot dor wa-dor* non tanto come «gli anni dei secoli trascorsi», ma piuttosto come «gli anni delle future generazioni», nella convinzione che il futuro sarà tanto migliore quanto meno si dimenticheranno le lezioni del passato.

Ma cosa devono ricordare gli ebrei e in che modo? Nel corso dei secoli, accompagnata dalla memoria e dalla speranza messianica, l'ebreo ha individuato nella «ricorrenza» il punto di riferimento della sua storia, lo spazio sacro entro cui collocare la propria dimensione esistenziale. La ricorrenza intesa come *momentum*, il momento privilegiato per l'innesto in una simultaneità, un tempo la cui dimensione particolare si riferisce contemporaneamente al presente, al passato e al futuro; si tratta di una dimensione dove non c'è solo l'attimo che fugge via e che non è più afferrabile, ma anche un tempo che diventa fusione, prolungamento, coesistenza e quindi memoria. Il ricordare quindi non è un semplice rievocare un evento passato, poiché la catena della trasmissione del ricordo non solo custodisce l'evento stesso, ma lo riattiva in forma potenziata, lo restituisce ad una nuova vita nel momento in cui viene rimesso nel circolo della narrazione e della celebrazione. Grazie a questo rapporto sempre rinnovato con il tempo, il popolo ebraico itine-

rante nello spazio, lontano dalla Terra di Israele e in particolare da Gerusalemme e dal suo Santuario, ha sviluppato una profonda coscienza storica e un forte senso di memoria collettiva creando alcune province della sacralità temporali, che possono essere osservate e celebrate dovunque. È proprio l'osservanza di questi «santuari del tempo», come vengono definiti dal filosofo A.J. Heschel (1907-1972), ha permesso all'ebraismo di preservarsi dall'estinzione e di non essere assorbito completamente dalle culture dominanti.

A differenza delle civiltà impegnate a costruire nello spazio, come quelle egiziane, greche e romane, che esprimevano in magnificenze architettoniche le loro forme di culto e di identificazione, nell'ebraismo è prevalsa nel corso dei secoli, la santificazione del tempo. Sulla base di queste premesse anche la storia cambia la sua sostanza, cessando di essere come per gli antichi greci, un'oggettiva registrazione dei tempi passati, una collezione di aneddoti suscettibili di interesse e di ricerca. I saggi ebrei sembrano giocare a proprio piacimento con il tempo, espandendolo e contraendolo come una fisarmonica; la precisa coscienza del tempo e del luogo, la specificità della storia, cede il passo al più sfacciato anacronismo. Le comuni barriere del tempo vengono rimosse, addirittura ignorate e le varie epoche possono intessere un dialogo l'una con l'altra con assoluta disinvoltura.

Il *Talmud* appare come un'antologia del subconscio ebraico che guarda alla Bibbia come fonte di ispirazione continua, con quel suo metodo analogico e interrogativo che ricorre ai più strani espedienti interpretativi, a distorsioni, a capovolgimenti di epoche e di episodi sulla base del principio ermeneutico secondo il quale, nella *Torah*, «non c'è né un prima, né un dopo» (non si tratta di una dimensione atemporale, ma piuttosto manca una dipendenza dal criterio cronologico del ragionamento). Si può così ben comprendere il motivo per cui la parola «storia» non ha diritto di cittadinanza nel vocabolario ebraico. Al suo posto troviamo *toledot*, letteralmente «genealogie», o *divre ha-yamim*, «cronache, avvenimenti». Talvolta, quando non se ne vuole fare a meno, la si prende a prestito dalle lingue greca e latina. Ma il significato della parola *historia* è fedele



all'approccio di queste due civiltà agli eventi: ricerca, indagine.

Nella tradizione ebraica la parola chiave per fissare gli eventi è *zakor*, «ricorda», che ha un significato molto diverso dalla parola *historia*. Ci si trova di fronte a una «storia della memoria» in cui sono i flashback e le libere associazioni a dominare e dove il ragionamento tematico è sicuramente privilegiato rispetto a quello cronologico. È proprio questa memoria individuale e collettiva, talvolta confusa e sede di connessioni e associazioni di date e di avvenimenti, che vede episodi tragici richiamare alla mente altri episodi tragici, momenti di gioia richiamare alla mente altri momenti di gioia. La letteratura rabbinica è cosparsa di queste anacronistiche confusioni. Il ricongiungersi al *zeker li-yeši'at Mišrayim*, il ricordo dell'esodo dall'Egitto, è sempre associato al *zeker le-ma'aseh Be-re'sit*, il ricordo della creazione del mondo, così come al dono della *Torah* e alla permanenza del popolo ebraico nel deserto nelle capanne. Il tempo non è più colto come un insieme di momenti frammentati e staccati ma diventa continuità e attualità.

Il fatto è che, come scrive Elie Wiesel nel suo libro *Celebration biblique*, la storia ebraica si svolge al presente e negando la mitologia influisce sulla nostra vita e sul nostro ruolo nella società. «Giove è un simbolo, ma Isaia è una voce, una coscienza. Zeus è morto senza essere vissuto, ma Mosè resta vivo ... La lotta di Giacobbe è la nostra stessa lotta e parlare di Mosè significa seguirlo in Egitto e fuori dall'Egitto ... Tutti i personaggi biblici si esprimono attraverso ognuno di noi perché essi sono dei degli esseri viventi e non dei simboli, persone e non dei ... Tutte le storie riferite dalla Bibbia ci riguardano, non dobbiamo fare altro che rileggerle per constatare la loro attualità sorprendente ... Nella storia ebraica tutti gli avvenimenti sono collegati, è raccontandoli al presente, alla luce di certe esperienze di vita e di morte, che si possono comprendere ... Le storie che noi raccontiamo non iniziano con la nostra; si inseriscono nella memoria, che è la tradizione vivente del popolo ebraico ... Le storie che noi raccontiamo sono quelle che noi stiamo vivendo».

Vi è un esempio emblematico di come questa impostazione sia alla base della tra-

dizione ebraica: la memoria ebraica è attraversata da una profonda ferita. La data del 9 del mese di Av, *Tiš'ah be-Av*, serve proprio a ricordare la più grave delle sventure di Israele, segnando la fine dell'antico stato ebraico e l'inizio dell'esilio. Si usano nel, in questo giorno, parecchi segni di grave lutto, dal digiuno alla lettura di elegie ispirate alla rovina del Tempio di Gerusalemme e all'esilio del popolo ebraico. Dal punto di vista della storia è universalmente noto che le distruzioni del Tempio furono due. La prima avvenuta ad opera del generale Nevuzardan agli ordini di Nabucodonosor il Babilonese avvenuta il 7 del mese di Av del 586 a.e.v. (2Re 25.8-9) e la seconda ad opera di Tito il 10 del mese di Av del 70 dell'era volgare (*Talmud babilonese, Ta'anit* 29a).

A quale delle due catastrofi intendono effettivamente riferirsi i saggi? Alla tradizione questo interrogativo sembra talmente poco significativo che ci viene tramandato un messaggio apparentemente impreciso. Queste due sventure avrebbero avuto luogo lo stesso giorno, il 9 del mese di Av, data che segnerà più tardi altre tragedie nazionali ebraiche, come per esempio l'espulsione degli ebrei dalla Spagna. La continua attribuzione retrospettiva di calamità nazionali al 9 del mese di Av rimane del resto un esempio significativo di tale impostazione. *Tiš'ah be-Av* è divenuta dunque la data indicativa di questa e di altre catastrofi. Simbolo di ogni disgrazia personale e collettiva, il 9 di Av rappresenta il giorno del tormento per il popolo ebraico. Invero nella *Mišnah (Ta'anit* IV.4) si legge: «Cinque grandi disgrazie colpirono i nostri padri nel 17° giorno del mese di Tammuz e cinque nel 9° giorno del mese di Av ... Il 9 di Av fu deciso inoltre che i nostri padri non entrarono nella Terra di Israele; il Tempio fu distrutto la prima e la seconda volta; a Betar capitò l'ultimo tentativo di rivolta contro i romani e Gerusalemme fu rasa al suolo [135 e.v.]».

Non sorprende quindi, dato il peso di tali tradizioni, di trovare la medesima tendenza associativa in età successive. Così la cacciata degli ebrei dalla Spagna del 1492 fu collocata egualmente al 9 del mese di Av; a quanto pare l'esegeta Yišḥaq Abravanel (1437-1508) fu il primo a decidere in questo senso (*Commento a Geremia* 2.24).

Questo aspetto del rapporto fra

l'ebraismo e la storia, corre il rischio di restare oscuro a chi non comprende il senso del *Tiš'ah be-Av* e la sua dimensione fortemente significativa nell'organizzazione della stessa vita ebraica. L'ebraismo è il solo grande culto che considera una rovina come il più sacro dei luoghi. Questo è un elemento essenziale nella struttura del pensiero ebraico. Mentre ogni grande cultura dell'antichità è sprofondata inesorabilmente in una dimensione archeologica, il paradosso della «Rovina», *Hurban*, consiste proprio nell'aver consentito la sopravvivenza del popolo ebraico.

Proprio questa straordinaria, soprannaturale e paradossale capacità di sopravvivenza ha suscitato innumerevoli interrogativi. La caduta di quello che poteva equivalere al concetto ebraico del «Santuario» ha determinato la scomparsa di tutte le culture coinvolte in un processo storico apparentemente ineluttabile. Se l'ebraismo ha potuto sfuggire a questa sorte, è perché un edificio invisibile si è sostituito a quello di pietra, come se l'edificio di pietra non fosse stato altro che l'immagine manifesta e la dimensione tangibile di un Tempio spirituale che non può essere né misurato né distrutto sulla base dei criteri conosciuti dall'uomo.

La prima metamorfosi in questo senso si può riscontrare nel periodo che seguì il primo esilio, quello in Babilonia, sotto l'impulso energetico di Ezra (IV sec. a.e.v.), un maestro che seppe trarre dalla catastrofe babilonese una lezione decisiva; nonostante l'esilio la nazione ebraica poteva essere ricostruita riconducendo il popolo a rivivere gli insegnamenti della *Torah*. Nell'accettare l'entità semi-statale offerta da Ciro, semplice protettorato persiano, Ezra non ristabilisce la monarchia, ma istituisce delle strutture molto flessibili articolate intorno alla *Keneset ha-gedolah*, la «Grande assemblea dei saggi».

Anche Ezra ricostruisce il Tempio, ma molto più modesto del primo, costruito da Salomone; si dice per mancanza di fondi e di mezzi, ma forse anche per diminuirne gradualmente il suo speciale ruolo religioso. Ezra conserva il culto precedente dei sacrifici animali ma vi affianca un secondo rito, la lettura settimanale e lo studio della *Torah*. Nasce così un'arte nuova ed essenziale per l'ebraismo, quella del *Midraš* e dello

studio. Nessuno più di Ezra si impegnò nell'edificazione del Tempio invisibile.

È proprio in questo contesto di distruzione e di grande sconvolgimento che si sviluppa e si delinea quindi il passaggio dal *Bet ha-Miqdaš*, il Santuario, al *Bet ha-Midraš*, la Casa di studio. Il *Midraš*, inteso nella sua accezione più ampia, divenne quindi lo studio ebraico per eccellenza, poiché rappresentò quello sforzo ripetuto generazione dopo generazione per la realizzazione del Tempio invisibile, una sorta di Tempio semovente, capace di seguire gli ebrei ovunque. Un tentativo di attutire e contenere attraverso una tradizione orale la ferita inguaribile della distruzione del Tempio.

Il compito di trasformare il ricordo in memoria viva e trasmetterlo alle generazioni future fu assegnato dall'ebraismo alla tradizione orale che, anziché essere isolata e decontestualizzata in un monumento, è inserita nella continuità di un sistema culturale. «Non esistono libri migliori dei figli istruiti nella *Torah*» (*Talmud babilonese, Bava batra* 116a). I maestri ebrei interpretarono il verso della *Torah*: *Zeh sefer toledot adam, Questo è il libro della posterità di Adamo (Gen. 5.1)*, affermando che il vero libro di cui si parla sono i figli dell'uomo, perché essi portano nel cuore la *Torah* trasmettendola così ai loro discendenti. Questo perché nell'ebraismo la cultura del libro non è fissità, non è rigido dogma; è invece convivenza e confronto delle contraddizioni, ed è punto di partenza e stimolo per una ricerca di nuovo significato: un invito a proseguire lo studio e la scrittura, a commentare, a chiosare a margine, ad aggiungere altre e diverse deduzioni, a lasciare in eredità nuovi insegnamenti e nuovi stimoli. È per questo impegno costante e quotidiano che la *Torah* orale continua a chiamarsi *Torah se-be-'al peh*, benché i maestri abbiano cominciato a metterla per iscritto diciassette secoli fa. La cultura del libro, nell'ebraismo è una ricerca che continua e che mai pretende di dire la parola ultima e definitiva; una ricerca in cui nulla è acquisito per sempre. È una verità in continuo movimento in cui ogni nuovo spunto si aggiunge ai precedenti senza mai cancellare gli altri; ne prosegue lo studio e la ricerca, alla pari, in un dialogo sincronico che annienta il prima e il dopo, senza mai annullare il valore di quanto già trasmesso. In questo scenario, il presente non vale a priori più del passato, né un passato mitizzato

può impedire il procedere del presente.

Ma come impedire che la memoria muoia cristallizzandosi nella prospettiva storica, come è accaduto con le Crociate, con l'Inquisizione, con i pogrom? La storia dà garanzia di stabilità al ricordo, ma quasi sempre monumentalizza e distanzia i sentimenti, li raffredda, li normalizza, e pretende di offrire in cambio un'impossibile obiettività. La storia, come il monumento, sottrae la memoria alla sua appartenenza individuale per consegnarla alla collettività universale, che la deposita nel proprio archivio polveroso, dopo averla elaborata in modo soggettivo, magari opportunamente revisionata, per liberarsene come di un documento scomodo. La commemorazione del passato, i monumenti ai caduti, i musei, sono tutte forme di memoria collettiva istituzionalizzata e, di fatto, sottratta alla coscienza individuale. La memoria ebraica invece si attiva proprio mediante una consegna del ricordo dal testo all'individuo, che però agisce in quanto componente della comunità: l'individuo che assume come propria la memoria storica ne riafferma, al tempo stesso, la natura sociale appropriandosene in un atto rituale di lettura collettiva. Per assicurare alla memoria un ruolo vitale, anche nella salvaguardia di un modello di vita, è dunque necessario che la memoria storica si innesti nel presente entrando a far parte della coscienza individuale.

Dopo venti secoli il lutto per la distruzione del Tempio è straordinariamente presente nell'anima ebraica, nei giorni di dolore quanto in quelli di gioia. Viene significativamente rievocato nel giorno del matrimonio sotto la *huppah*, il baldacchino nuziale, con la frantumazione di un calice. Le parole del salmo 127: *Se ti dimenticherò o Gerusalemme, si paralizzino la mia mano destra*, furono un riferimento per i Maestri che imposero alla comunità di Israele l'obbligo della conservazione della memoria storica. Il matrimonio, in particolare, segno dell'inizio di un progetto nuovo e di una tappa della continuità biologica, dovette arricchirsi di significati culturali con la funzione di trasmettere la memoria e l'identità.

Proprio nel grande momento della gioia e della commozione personale e familiare, non deve essere dimenticata l'identità collettiva e il senso di ciò che manca alla comunità perché la felicità sia completa. Il bicchiere spezzato viene così a ricordare simbolicamente che il popolo ebraico non può vivere compiutamente nella

gioia, perché un'antica frattura storica, che ne ha segnato il destino per tanti secoli, non è stata ancora sanata. Da questo esempio si può ricavare un altro grande concetto: soltanto quando la comunità ha collegato gli eventi dolorosi o gioiosi dell'esperienza ebraica al mondo delle *mišvot*, e cioè all'osservanza dei momenti normativi, è riuscita a mantenerne la memoria: si pensi alla ricorrenza di *Hanukkah*, festa dell'inaugurazione del Tempio, con l'accensione dei lumi, e a quella di *Purim*, festa delle sorti, con la lettura del Rotolo di Ester.

Per l'ebraismo *ricordare e agire* devono sempre andare di pari passo. Parafrasando il «*Lekah Dodi* («Vieni, o mio caro, incontro alla sposa, accogliamo lo Šabbat»), l'inno che segna l'ingresso dello Šabbat, il sabato ebraico, «*šamor ve-zakor be-dibbur ehad*, osserva e ricorda è come se fossero un'unica espressione»; *osserva e ricorda* sono infatti due diversi resoconti delle due Tavole del Patto (*Esodo 20 e Deuteronomio 5*) ma il comandamento è uno solo.

All'imperativo *zakor, ricorda*, deve dunque sempre accompagnarsi, o meglio precedere, l'invito *šamor, osserva*, letteralmente, «mantieni», poiché soltanto attraverso le azioni si può garantire una sana e corretta trasmissione della memoria. Ancora una volta la tradizione ebraica vede quindi nelle azioni e nei significati che ne derivano gli strumenti più idonei per contrapporsi ad ogni tentativo di lacerazione e disgregazione.

Ecco perché la rottura di un calice, può divenire un momento necessario di quel nuovo inizio e in quell'unità simboleggiata dalla *huppah*, il baldacchino nuziale.

Walter Benjamin, nell'ultima delle sue *Tesi di filosofia della storia*, osserva: «è noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *Torah* e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li libera dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia» (W. Benjamin, *Angelus Novus*, Torino, 1982<sup>4</sup>, p. 86). Una piccola porta da cui entra il Messia, uno spiraglio da cui viene la salvezza per il popolo ebraico. Non sempre, però, è possibile avvertire gli stimoli di chi può portare aiuto.

C'è un racconto, nel libro di Elie Wiesel,



*Contro la malinconia*, che rende efficacemente tale idea: «Quella notte Rabbi Meir di Peremyzljany era solo con Rebbe Ariè suo amico. Il maestro meditava, Rebbe Ariè recitava i *Salmi*. Fuori scendeva la neve, le strade parevano solchi. Il villaggio dormiva sotto il cielo che riluceva. A mezzanotte Rabbi Meir sospirò e secondo la tradizione, si sedette per terra a piangere sulla distruzione del Tempio e a lamentare l'esilio di Dio da un'eternità all'altra. Nella stanza c'era freddo, ma Rabbi Meir non lo sentiva; il suo pensiero l'aveva tratto altrove. Nel silenzio del suo cuore mormorava: Fai presto Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; la tua pazienza non è più una virtù; noi tuoi figli siamo allo stremo. Guardaci siamo estenuati, piegati dalla fatica, fiaccati. Fai qualcosa, Signore. Se non per noi, fallo per amore del Tuo Nome ... All'improvviso Rabbi Meir si irrigidì : bussavano alla porta, Rebbe Ariè impallidì: Chi è amico o nemico? un emissario del diavolo o la sua vittima? Apri! ordinò Rabbi Meir - Ma non sappiamo chi è! Apri ti dico! - Ma Rabbi, se è un ubriaco che vuol farci del male? - Apri, forse è qualcuno che ha bisogno di aiuto. Un marito in ambasce, un padre disperato, un prigioniero in fuga, chi aspetti ad aprire? Rebbe Ariè aprì e si trovò di fronte un soldato che in *yiddish* chiese il permesso di entrare. Ho fame, disse. Rabbi Meir si precipitò in cucina e tornò con pane e latte che posò sulla tavola. Il soldato mangiò in silenzio. Dimmi - fece Rabbi Meir - sembri affamato, in caserma non ti danno da mangiare? - Oh sì -

Ma allora? - Semplicemente il loro cibo non fa per me. Io sono ebreo capite? Mi hanno arruolato di forza quando ero ancora bambino. Non avevo avuto il tempo di imparare cosa un ebreo deve o non deve fare. So soltanto che un ebreo deve mangiare *kašer*. Perciò dovunque passi il mio reggimento cerco una casa di ebrei per mangiare *kašer*, per ricordarmi che sono ebreo. Rabbi Meir turbato si avvicinò alla finestra e contemplò la neve che pian piano seppelliva il villaggio. Taceva poi sospirò e disse: Ariè amico mio, ascolta, un giorno verrà il Messia, è sicuro, ma verrà grazie a chi? grazie a Meir? No! grazie a te forse? Nemmeno! Verrà grazie a questo soldato che bussa alle nostre porte per ricordarci chi siamo!»

La pratica delle *mišvot*, l'osservanza della scansione normativa della vita ebraica, resta dunque il segno tangibile della volontà di rimanere collegati alla memoria storica attraverso l'azione.

La porta di cui narra Wiesel rappresenta una metafora davvero significativa, anche di una certa condizione odierna: finché non permetteremo a chi bussa di entrare, perché ci ricordi chi siamo, resteremo condannati ad essere uomini senza memoria, irrimediabilmente destinati a vivere nell'oblio e nella dimenticanza.

Il maestro *hasidico* Nahman di Bratzlav (1772-1811) diceva: «Dimenticare è alla base dell'esilio come la memoria lo è della liberazione».

Umberto Piperno

## LA CETRA DI RACHEL. UN CASO LETTERARIO NELL'OTTOCENTO TRIESTINO

La poesia in lingua ebraica in Italia è nota al pubblico degli studiosi principalmente per le opere del Medioevo e del Rinascimento. Nei secoli successivi l'aria comincia a rarefarsi come in alta quota, a causa di un universo di letterati che segue le tematiche letterarie e le mode circostanti. Nei ghetti d'Europa non vi era obbligo scolastico e il ridotto insegnamento religioso domestico prevedeva pochissimi rudimenti di grammatica, una lettura elementare

delle principali preghiere e qualche elemento di matematica.

Trieste costituì tuttavia una illuminata eccezione sia per il sistema scolastico, istituito nel 1782, sia per la dovizia di stimoli culturali, che portarono una poetessa, sia pure di particolare estrazione sociale, ad assurgere agli onori della pubblicazione nelle più prestigiose riviste dell'epoca.

Nella maggior parte dei casi, infatti, gli

ebrei non erano in grado di usare l'ebraico al di fuori dell'ambito liturgico, ma ancor più rimanevano alla gran massa ignote le parole arcaiche e gli *hapax legomena* della letteratura biblica, per non parlare dell'aramaico, il cui uso viene tutt'oggi relegato alle fonti talmudiche e crea grandi difficoltà di comprensione, né tanto meno erano patrimonio comune le regole grammaticali e metriche. Fino alla «rinascita», sognata e voluta da Eli'ezer Ben-Yehuda, l'uso profano dell'ebraico per poesie dedicate ad eventi storico-sociali rimase un fenomeno isolato, che certamente non penetrò oltre le mura dei ghetti d'Europa.

Per questo gli scritti di Rachele Morpurgo (1790-1871) costituiscono un «caso letterario» nell'oscuro panorama ebraico europeo del secolo scorso, ove la cultura era riservata agli uomini<sup>1</sup>. Sebbene l'ebraismo italiano si sia sempre contraddistinto per la buona armonizzazione con l'ambiente circostante, solo una personalità equilibrata come quella di Rachel poté a seguire le correnti senza farsi travolgere, operando una felice sintesi che costituì un elemento fondamentale nella ricerca di un'identità ebraica vissuta nel quotidiano.

Nel frontespizio della sua opera<sup>2</sup>, pubblicata postuma nel 1890, appare la seguente menzione: «La cetra di Rachel». Il volume contiene liriche, epistole e scritti vari della «onorevole Signora» Rachele Morpurgo nata Luzzatto, nativa di Trieste. I testi furono trovati manoscritti dopo la sua morte, insieme ad altre liriche già stampate nell'opera «Le stelle di Isacco» (*Kokve Yišḥaq*). Il libro fu pubblicato nel

centenario della nascita, con note e correzioni, e con un'introduzione che comprende la biografia dell'autrice e un saggio sulle «regole metriche usate nella lingua degli ultimi poeti di lingue antiche in Italia» a cura di Yišḥaq Ḥayyim Castiglioni S.T. (Vittorio Castiglioni, Sefardita puro) nell'anno «Narrerò la Tua forza per sempre, per ognuno verrà la Tua potenza» [1890], Trieste, con il contributo delle società «Israelitische Allianz» nella capitale Vienna; Cracovia nella tipografia di Josef Fischer». Nell'altro frontespizio appare la traduzione in latino qui di seguito riportata: «Rachelis citharae cantus | sive | Tergestinae matronae | Rachelis Morpurgo e gente Lausantia | Carmina epistolae scripta | Nunc primum | Saecularibus sacris natalis eius | E manuscriptis descriptis | Commentariisque auxit | Victorius Castiglioni | Addita commentatione de poëtriae vita | De mulierum conditione apud Hebraeos | Deque legibus metricis | Quibus carmina Hebraica | Ab Italis confecta adstringuntur | Tergeste MDCCCXC. | Cracoviae | In aedibus Iosephi Ficheri».

Dalla «prefazione dell'Editore con cenni biografici dell'autrice» (riportata nel volume in ebraico ed in italiano) si desumono importanti notizie biografiche, ma soprattutto la volontà di mettere in luce il ruolo della donna nella vita ebraica. Viene sottolineata in particolare la sapienza delle donne, sia nella poesia sacra (cantica di Deborah) sia nella risoluzione di gravi conflitti: per questo il verbo usato nella creazione della donna è *banah*, che ha la stessa radice di *bin*, «comprendere».

Castiglioni ricorda innanzitutto che Rachele Morpurgo nata Luzzatto è cugina dello Šadal (1800 - 1865). Infatti la madre di Rachele era Benetta, sorella di Ezechia padre di Šemu'el Dawid Luzzatto, con il quale studiò *Talmud* e aritmetica. Rachele nacque nell'ottavo giorno di Pesah del 1790 in via del Corso n. 666. Nel 1819 sposò, dopo notevoli contrasti, il giovane Giacomo Morpurgo da cui ebbe quattro figli, tre maschi ed una femmina. La sua fu sostanzialmente una formazione da autodidatta; la sua umiltà viene sottolineata facendo ricorso all'acrostico del suo nome «*rimah*» (*Rahel Morpurgo ha-šenua'*) che significa «verme». Il 6 di Elul 5631, nel settembre 1871, Rachele lasciava questa terra.

La prima poesia riportata nel volume è il suo epitaffio, scritto in gioventù. Sulla pietra tombale venne riprodotto tale e quale, con

<sup>1</sup> Su Rachele Morpurgo si vedano D. SADAN, *Ugav Raḥel*, in *Avne gevul*, Tel Aviv 1964, pp. 34-36; A. HABERMANN, *Mivḥar ha-širah ha-ivrit*, Jerusalem 1965; E. KAGAN, s.v. *Morpurgo, Rachel*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 12, col. 349; N. PAVONCELLO, *Centenario di Rachele Morpurgo*, in «Israel» 56 n. 32 (15 luglio 1971), p. 5.

<sup>2</sup> Il volume fu donato dal curatore, Rav Vittorio Ḥayyim Castiglioni al suo Maestro Rabbino Maggiore Raffaele Melli. Un ringraziamento particolare al Signor Dario Israel che mi ha fatto conoscere la Lirica di Rachele Morpurgo nella cornice della sua Trieste. Un incoraggiamento vigoroso al caro amico Dr. Giorgio Salmona che mi ha concesso di riprodurre alcune traduzioni di liriche, effettuate con perizia non comune a completare le poesie.

l'aggiunta delle parole: «È andata verso il suo riposo nei giorni della sua vecchiaia, il 6 di Elul del 5631 [1871]». La sestina è composta di nove sillabe con l'accento sulla quinta. Ne riportiamo una traduzione italiana inedita, avvertendo il lettore che l'inadeguatezza lessicale dei due codici linguistici rende difficile assaporare i riferimenti lirici:

Allontanatevi, allontanatevi, uscite di lì  
| per non essere consumati nelle colpe | non  
ponete però in me alcuna pecca | il mio corpo  
li ha eseguiti ed è consunto | non vi è in me né  
colpa né peccato | berrò il vino di fronte  
all'unico eccelso.

L'autrice stessa scrisse una nota esplicativa alla lirica: «È stato il mio corpo a peccare e non la mia anima; il corpo è consumato e morto, per questo meriterò di vedere il bene divino nella terra dei viventi (i morti in attesa di resurrezione) e quindi berrò il vino riservato ai giusti come metafora della ricompensa<sup>3</sup> del mondo a venire».

La seconda composizione è una risposta in versi rivolta da Rachele al cugino Šemu'el Dawid Luzzatto (Šadal) che la lodò, con una lirica pubblicata nello stesso *Ugav Raḥel*, per non aver acconsentito ad un matrimonio «proposto» dai parenti. Si tratta di un endecasillabo del 1816<sup>4</sup>:

*La legge ha manifestato la sua luce in ogni direzione*<sup>5</sup>

*Il suo contenuto è valido per ogni governatore*

*Se ha piegato la testa al creatore di ogni anima*

*Ed ha aumentato il suo splendore tra tutte le tribù*

*Cosa potrei dunque fare (risponde lo spirito)*

*Se non sottomettermi al comando?*

*Risponderò al frutto della*

*Tua poesia con malinconia*

*So bene che non mi vergognerò,*

*Sopporterò l'autorità*

*Questa volta ho trovato un giovane valente,  
Non desidera la dote*

*È un grappolo pieno di (virtù)  
Che sceglie una discendenza adatta  
Più della ricchezza e servitù*

*I miei genitori non vollero assolutamente  
Esaudire la sua richiesta*

*Con valore vigoroso volsero  
Lo sguardo verso la terra  
E nella pece*

*Perciò potrei affermare  
(guarda che espressione!):*

*Non mi sposerò mai più  
Neanche con il Messia»*

Nella terza poesia del 5584-1844 Rachele stessa scrive una composizione in occasione del proprio matrimonio:

*Lode al signore temibile  
Non sarò più desolata  
Rigetterò ogni timore  
Non sarò più in silenzio*

*Un ragazzo con bei occhi  
Sarà lo splendore del mio capo  
Il padrone del cielo ha concesso  
Ciò che desiderava la mia persona*

*Benedici il giorno della nostra felicità  
Illumina la nostra oscurità  
Affretta la fine delle età*

*Restauro il Santuario<sup>6</sup>  
Allora intoneremo un canto nuovo  
Per la sua destra che ha salvato.*

Questo sonetto è composto da sette sillabe. La seconda quartina è composta con l'accento sulla terza. Le rime sono alternate nelle quartine e bacciate nelle terzine.

La quarta composizione è del 1828. Si tratta di una quartina con tredici sillabe con l'accento sulla sesta e sull'ultima: tutte le strofe formano la stessa rima. L'occasione è il fidanzamento di tre fanciulle nello stesso giorno<sup>7</sup>.

*Ecco è spuntato il sole  
Sulle tre specie:*

<sup>6</sup> È tradizione ebraica ricordare nel giorno di massima gioia la distruzione del Santuario, la creazione di una nuova famiglia corrispondente alla sua riedificazione.

<sup>7</sup> Secondo Castiglioni nella seconda strofa ci si riferirebbe a Šadal ed alla sua prima moglie.

<sup>3</sup> Il gioco di parole è sulla radice ebraica *šekar*, bevanda alcolica e ricompensa.

<sup>4</sup> Abbiamo qui un primo esempio di «sonetto», chiamato dalla tradizione poetica ebraica in Italia *šir zahav*, perchè il valore numerico della parola *zahav* (7+5+2=14) indica il numero di versi del sonetto.

<sup>5</sup> È sorprendente come Rachel nella risposta al cugino usi in fine verso la stessa parola usata dal cugino Šadal nella poesia che ha generato la risposta.



*Il primo porta come frutto  
Olive fragranti*

*Il secondo si è elevato  
Come ortica spinosa*

*Per il terzo il ministro  
Celeste ha oscurato il sole*

Le due composizioni che seguono, del 5607-1847, riguardano un evento simile: il matrimonio di Sullam Luzzatto<sup>8</sup>:

*Raduniamoci<sup>9</sup> in folla amici e sconosciuti  
Per benedire Sullam con la benedizione di Salomone<sup>10</sup>*

*Volgiamoci al creatore perché benedica Rachele,  
Bella come Rachele, che ora va sposa a Salomone*

*Si illumini ella e risplenda prosperi e fiorisca  
Sul seggio di Salomone*

*Si rallegri giubilino i notabili ed i dotti  
Al banchetto di Salomone*

*Volgiamoci onorandolo al dotto medico  
Che considera ed osserva con la sapienza di Salomone*

*Camminando egli medita, stando fermo adorna  
Stando seduto illustra l'arte medica di Salomone*

*Risiedendovi egli onora, con la sua mente abbellisce*

*Il baldacchino (nuziale) di Salomone*

*Benediciamo, o amici, colui che unisce i distinti sposi*

*Nel tabernacolo di Salomone<sup>11</sup>*

Il sonetto successivo è ancora dedicato alla stessa sposa<sup>12</sup>: «Costei sarà chiamata *Hefsi bah*

<sup>8</sup> VII (5607-1847): «Per il matrimonio del bennato giovane Salomone Sullam, dotto e medico; con la onorata signorina Rachele, figlia del Dottor Raffaele Luzzatto di b.m. e sorella del medico Rabbino Isacco Luzzatto, che le fece da padre».

<sup>9</sup> Traduzione di G. Salmona.

<sup>10</sup> Alla fine di ogni quartina appare il nome dello sposo Šelomoh, collegata ad altro vocabolo che secondo la tradizione è riferito alla figura del monarca biblico.

<sup>11</sup> Questa poesia è strutturata dalla unione di due sonetti, con ogni verso di sette sillabe con l'accento nella prima e sulla quarta: inoltre in ogni verso appaiono solo due parole.

<sup>12</sup> VIII (5607-1847): «Dedicato a Rachele Luzzatto Sullam, quando si separò dall'autrice, lasciando Trieste assieme al marito per stabilirsi a Padova». Trad. di G. Salmona.

(in lei è il mio gradimento)».

*Rachele è unita a Rachele  
Come una collana al collo  
La sua amicizia è il mio vanto  
Ed essa si dispiega sul mio capo.*

*Il tuo aroma è migliore di ogni spezia  
Essa è gradevole, ma tu ora distruggi  
Il nostro legame, essendo stata scelta (come sposa)  
Da Sullam, che ti porta in un'altra città*

*Questa poesia è un pegno  
Di amicizia per te che sei assente  
Ed io l'intono a piena voce*

*Giorno dopo giorno sentirò dalle lettere  
Parole di pace, e anche perché Rachele  
Ha raccolto una corona da Salomone<sup>13</sup>*

La quinta poesia, che celebra la «Grandezza d'Israele», è del 5597-1837<sup>14</sup>:

*È spuntata una stella da Giacobbe  
Ed il torto è diventato diritto  
Ha detto (Dio) preparate la via, spianatela  
A lui si inchinerà ognuno*

*Ha germogliato ed è fiorito il deserto  
Le valli si sono coperte di verzura  
È sorta l'alba luminosa  
(Dio) ha ricordato il popolo che egli ama*

*L'albero del campo ha dato frutta,  
Bella e piacevole a vedersi  
Farà tornare e presto  
Libera la sua preda*

*Cantiamo in coro un cantico  
Poiché l'onnipotente ci aiuta  
Ed allora diremo chi è come noi?*

Queste sono le parole di Rachel quando sentì che il suo nome era ricordato nei periodici: si tratta di un sonetto endecasillabo<sup>15</sup>.

*Ohimè! dice la mia anima, la mia sorte è amara!  
Si gonfia il mio spirito, si insuperbisce:  
Ho sentito la voce di chi dice: I tuoi poemi sono eccelsi*

*Chi come te, Rachele, conosce l'arte della poesia.*

*Il mio spirito ritorna in me; cambiano i sentimenti  
Dopo molte peripezie la mia pelle si raggrinzia,*

<sup>13</sup> Da questa poesia vi è anche la rima consecutiva ponendo in fine di verso una parola con la forma femminile *et*.

<sup>14</sup> Trad. di G. Salmona.

<sup>15</sup> VI (5607-1847). Trad. di G. Salmona.

*Il mio entusiasmo non rimane in me, la mia vigna è tagliata*

*Io temo la vergogna, non poeterò più*

*Mi volgo a nord, a sud, ad est e ad ovest,  
La mente delle donne è leggera: sale con facilità.  
Dopo tanti anni perché ora*

*Un cane morto viene ricordato da ogni città e regione?*

*Ecco testimoniano, i residenti ed i viaggiatori  
Che non vi è sapienza nella donna se non nel fuso<sup>16</sup>.*

Di particolare interesse storico la lirica composta nel 1848 in occasione della rivoluzione in Europa. È un endecasillabo a rima baciata per ogni quartina.

*Colui che abbatté i superbi,  
Umiliò i re della terra innalzò i cuori dei popoli e portò eccidi,*

*Ad ogni città fortificata una breccia sull'altra  
Bagnò del sangue umano ogni strisciante ed insetto*

*Cinge ogni uomo la spada, anziano e giovane  
Innalza la voce per predare, più dell'animale selvatico*

*Grida per essere libero il saggio e lo stolto  
Poiché ogni corrente si muove più del mare in tempesta*

*Per scrollarsi il giogo pesante imposto su di loro  
Accorrono i sapienti e con tutta la loro potenza  
Contestano i loro re poiché si è allontanata la loro ombra (protezione).*

*Si avvicina la fine che è stata decretata per loro.*

*Non sarà così per i coraggiosi al servizio di Dio  
Combatteranno il loro istinto giorno e notte  
Porteranno il giogo della loro rocca e raggiungeranno la ricchezza*

*Il mio amico assomiglia ad un cervo o ad un cerbiatto*

*Un grande sofar suonerà e porterà il figlio di Perez  
(il Messia)*

*Germoglio del giusto che fiorirà e si espanderà sulla terra*

*La loro rocca guarirà il loro dolore, restaurerà ogni breccia,*

*Poiché il Signore regnerà e gioirà la terra.*

Un'ulteriore occasione, degna di una lirica, è la visita del famoso filantropo Sir Moses

Montefiore a Trieste. Siamo nell'anno 1855, ed ancora Rachel usa un sonetto endecasillabo. Quando Sir Moses Montefiore passò per Trieste, diretto alla Terra Santa, l'autrice avrebbe voluto entrare a far parte della servitù dei Montefiore, onde raggiungere la Terra Santa ed ivi stabilirsi, ma non ne ebbe la possibilità. Dopo la partenza di Sir Moses, l'autrice ricevette una benedizione da parte del Rabbino Eli'ezer Levi e la cosa fece sperare di poter avere buone notizie dalla Terra d'Israele, che il paese fosse tornato fertile, che vi fiorissero i virgulti di Israele e che presto vi sarebbero ascesi<sup>17</sup>.

*Avrei voluto far parte della casa del principe  
Perché desideravo partire per la Terra Santa,  
Fu vana la mia speranza, passò un mese  
E fu tardi per incontrare quell'uomo.*

*Onorato e venerabile, ma ci furono ancora  
Gioia ed esultanza nel mio cuore, poiché ancora speravo*

*Che nel suo ritorno egli mi avrebbe detto se lì c'è speranza*

*Anche questo sarebbe stato un bene insperabile.*

*Ed egli mi aiutò e mi benedisse  
Giunse la sua benedizione e restai qui,  
(quella benedizione) mi fece vivere molto tempo.*

*Gioioso nel vedere lo splendore del suo volto  
Poiché «quest'uomo Mosè, uomo modesto,  
Ha fatto eretto il tabernacolo sulle sue basi»*

Un altro riferimento storico si trova nella lirica XXIII del 1856. Durante il secondo Adar del 5616-1856 un predicatore cristiano, Padre Nuvoli, parlò in pubblico contro le varie nazionalità, prendendosela in particolare con gli ebrei, sostenendo che nessun mendicante cristiano doveva accettare da essi l'elemosina in quanto gli ebrei non la fanno che per vantarsene: quel predicatore non predicò più e venne sepolto nel giorno di *Purim* nell'ora del banchetto festivo. In ricordo dell'avvenimento venne stabilito il *Purim* di Trieste, uno dei cosiddetti *Purim* locali, che rammentano la salvezza di singole Comunità da qualche pericolo; Rachele Morpurgo a memoria del fatto, scrisse questa poesia<sup>18</sup>:

*Haman è caduto*

<sup>17</sup> XXI (5615 - 1855). Trad. di G. Salmona.

<sup>18</sup> Trad. di G. Salmona.

<sup>16</sup> Questo sonetto fu tradotto in tedesco dai fratelli Fraenkel che la pubblicarono nel «Sonntags Blatter» 23 (1847); Castiglioni riporta nel suo testo anche la traduzione.

Si è ripetuto il miracolo  
E nel giorno di Purim  
Possiamo rialzare il capo

Poiché il predicatore  
Faccia negra,  
Predicava malignità  
In quel periodo

Aveva teso la rete  
Sul popolo eletto come fece Haman  
Per il giorno successivo

Gli prese un accidente,  
Si ammalò, divenne cadavere,  
La morte fu il raccolto della sua cattiveria

Dio degno di lode  
È colui che riscatta,  
Che redime il suo popolo,  
A lui sia gloria.

Un'altra lirica (la nona, del 1847- 5607)  
celebra la grandezza della *Torah*<sup>19</sup>:

Ricercate la *Torah* del dio vivente, in essa riposo  
Troverà l'anima stanca, che desidera morire,  
Con essa verrà innalzato l'umile, chi ama com-  
prendere  
I segreti delle azioni divine negli alti cieli.

Il longanime che sostiene l'uomo avvilito  
Ha dato un avvertimento con la grande luce della  
*Torah*  
Al superbo persecutore: colui che tiene gli occhi  
bassi  
Vedendosi odiato e disprezzato, volerà come  
un'aquila.

Chi sta per cadere in peccato, chi attraversa un  
ponte  
Che pencola e traballa, questi si preoccupa di pre-  
gare  
E colui che tutto sa, lo prende per mano.

E Isacco uscì a meditare nei campi  
Volgendosi a Dio si rafforzò e riposò la sua anima  
Fra i giusti del mondo, (meritandolo) dieci volte.

In occasione delle nozze era molto in voga, so-  
prattutto a Livorno<sup>20</sup>, formulare un indovinel-  
lo ai invitanti per animare la festa. La solu-  
zione era in mano agli sposi. Questo enigma fu  
scritto in occasione del matrimonio del Rabbi-

<sup>19</sup> Trad. di G. Salmona.

<sup>20</sup> Vedasi l'enigma matrimoniale da me tradotto e  
pubblicato in occasione delle nozze Bedarida-  
Ottolenghi, Roma 1991, probabilmente di Šimḥah  
Luzzatto, ove grazie all'enigmistica viene fuori il  
cognome dello sposo Errera.

no di Padova Mordekay Šemu'el Gerondi con  
Tamar Luzzatto. Tale composizione è senza  
metrica ed è stata pubblicata nel *Kokve*  
*Yišḥaq*, contrassegnata con il n. XV:

Ho udito la novella  
Anche se tu sei riservata  
Verrà il momento<sup>21</sup>  
Che tutta la congrega di Ieshurun  
Benedirà le tue palme<sup>22</sup>  
E persino ti baceranno<sup>23</sup>  
Non aver paura di ciò  
Perché tuo marito, in questi comportamenti  
Non ti disprezzerà  
Lui è splendido e scelto  
Come un frutto di bell'aspetto.

L'enigma successivo (contrassegnato con  
il n. XVIII) è del 1852-5612; è particolarmente  
interessante perché è incentrato sul simbolo  
dello stemma di famiglia dei Morpurgo, la ba-  
lena. Rachele scrive nell'introduzione: «In  
onore dei cari Šemu'el Dawid, figlio di mio zio  
Ḥizqiyah Luzzatto con la sposa Billah, figlia  
di Ševa figlia di Rachel Segre. Io ho seguito le  
abitudini dei violenti ed ho fatto una breccia  
nello steccato senza preoccuparmi né della me-  
trica né delle vocali come si deve, perché il la-  
voro mi si è appesantito con i bambini in tene-  
ra età e non ho potuto tener conto di ciò ed ora  
perdona la mia colpa ed ascolta il mio enigma  
come una nave nel cuore del mare».

Io procederò sul ventre  
E la mia larga bocca potrà camminare  
Quando il marinaio getta su di me (l'amo)  
Andrò veloce verso la tua sorte

<sup>21</sup> Come spiega l'autrice ci si riferisce alla festa  
di *Sukkot*; alla fine della lirica la poetessa appo-  
ne questa nota: «Qui a Trieste nel mese dei gi-  
ganti, a *Sukkot*, nell'anno *La donna temente del*  
*Signore sarà lodata* [1851]»; Rachele stessa  
fornisce la chiave d'interpretazione dell'enigma:  
il riferimento è alla festività delle Capanne, nella  
quale ci si fornisce di queste specie di vegetali. Il  
nome della sposa Tamar corrisponde al *lulav*.

<sup>22</sup> L'enigma è basato sul doppio senso della paro-  
la *kaf*, «palmo» e «palma», (tra l'altro anche in  
lingua italiana). In occasione della festa di *Suk-*  
*kot* il precetto del *Levitico* di raccogliere quattro  
specie di vegetali diversi tra cui una palma. Il  
nome della sposa è Tamar, appunto palma.

<sup>23</sup> Si riferisce al diffuso uso popolare di baciare  
l'oggetto con cui si è eseguito un precetto.



Ho la gola molto stretta  
 Ed il creatore mi ha fatto due fori  
 Per vedermi sulla mia testa  
 Per conservare la mia persona  
 Senza fermarsi.  
 Due figli ogni anno partorirò  
 E senza addormentarmi<sup>24</sup>  
 Li allatterò,  
 Anche con il freddo, nella mia dimora  
 Nelle mie ossa potrà vedere  
 Che la sposa sul petto<sup>25</sup>  
 Migliorerà nel portamento  
 In questo momento  
 Controlla bene il particolare  
 E formula una domanda:  
 Il mio nome è vicino a quello della sposa<sup>26</sup>  
 Non darai a lei la sua guida  
 Perché allora volgerà senza pigrizia  
 Vana la sua bellezza e le dirà:  
 Venga portata qui la lampada  
 Con molta pinguedine aumenterà la luce  
 La sua pelle verrà stesa come quella di una mucca  
 Allora scoprirai presto il segreto  
 La benedizione del semplice non disprezzare  
 Io ho la visione di un tesoro appetibile  
 Piena di ogni bene per portare in questo  
 Ciò che il signore concederà  
 A questa coppia.

Un tipo particolare di enigma è il n. XXV, che forma diverse parole inserendo una lettera in posti diversi, rispetto una parola già data, in questo caso 'ir, città. La soluzione di questo enigma è la lettera *šin* che può essere inserita in varie combinazioni formando parole diverse: ad esempio con le lettere 'ayin, yod, reš è possibile inserire la *šin* sia prima del fonema, (dando vita alla parola *ša'ir* peloso), che in mezzo, ove dà vita alla parola 'ašir, ricco; ancora prima del fonema *ša'ir* è il demone, *šin* è la prima lettera del *Cantico dei cantici*, mentre nelle successive tre parole la *šin* è la seconda lettera<sup>27</sup>.

Chi è costui e di che natura è?  
 Se tu lo vedessi fuori della città

<sup>24</sup> Ancora vi era chi riteneva che i pesci non dormissero.

<sup>25</sup> Ci si riferisce all'uso di mettere stecche nel corsetto dell'abbigliamento.

<sup>26</sup> Il nome della sposa, Bellina, è vicino a quello della soluzione: «balena».

<sup>27</sup> XXV anno mancante, inedita.

Allora sarebbe in città  
 Mentre quando è dentro (la città<sup>28</sup>)  
 Sia l'anziano che il giovane  
 Lo onoreranno.  
 Dimmi deh chi è costui?  
 Quando siede davanti alla città (*ša'ir*, capro)  
 Esulterà il campo ed il solco  
 Un tremore ed un terrore  
 Li afferrerà, qualora gli incontrassi nella foresta.  
 Se ha un fratello, dice orsù  
 Gioiremo ed esulteremo.

Però con ciò daremo la risposta giusta  
 Quando ci verrai fornito un segno,  
 Solo se la punteremo a sinistra.

La soluzione dell'enigma si trova all'inizio del *Cantico dei cantici* di Salomone; il primogenito ha scelto per prima la sua parte e i tre fratelli in un secondo tempo.

È di particolare interesse storico-sociale la quartina seguente, che celebra l'uso delle acque termali<sup>29</sup>!

Invito alle acque di Recoaro (in italiano nel testo)  
 Iddio ci benefichi e ci dia la guarigione,  
 Andiamo, con le acque al ferro si ristorerà la nostra anima,  
 In questa stagione volgiamoci al bel monte  
 E godiamo la vita nelle delizie.

Parimenti il suo canto è rivolto alla speranza messianica, sulla base della profezia di *Geremia* 31.15 incentrata sulla figura salvifica della matriarca Rachele che si erge dalla tomba per piangere sui figli che vanno in esilio e consolarli sulla redenzione futura<sup>30</sup>.

Mio Dio, mio Dio, rocca della mia redenzione  
 Scorgi e guarda e ascolta la mia voce  
 Piangerò, griderò ed implorerò  
 Abbi pietà e misericordia del popolo (confuso) battuto.

Voglia tu erigere la mia tenda  
 Perché non vi è chi cerca (il mio bene)  
 O chi mi aiuta!  
 I figli torneranno ai loro confini  
 Con gioia eterna sul loro capo.

Deh' perdona il peso della loro colpa

<sup>28</sup> 'Ir, cioè 'ašir, il ricco.

<sup>29</sup> XLIII (5625-1865).

<sup>30</sup> La poesia è del 5615-1855, contrassegnata con il n. XX e già pubblicata nel *Kokve Yišhaq*.

*Affrettati ed innalza il popolo eletto  
Non piangerai più perché il Signore ha concesso  
grazia  
Qualora ritardasse lo aspetterò  
Ricostruirà la sua casa, le mura ed il vigore  
E nel canto nuovo gioirà Rachel.  
(sera di Roš hodeš, «BUL» Hešvan, 5615)  
Gioiscano i cieli ed esulti la terra<sup>31</sup>.*

È chiaro il riferimento nell'ultima strofa all'evento messianico, sulla base delle tredici professioni di fede del Maimonide. Notevoli sono i due riferimenti alla ricostruzione del Santuario (la mia tenda e la Sua casa) come parte integrante della redenzione e del ritorno d'Israele alla Sua terra. Ancora nel 1855 Rachel scriveva un sonetto in endecasillabi per ricordare la fuga dal morbo del colera<sup>32</sup>:

*Vedo un fuggitivo incontro ad uno che corre, da chi  
scappa?  
La loro persona è in mano di Dio sia forestiero sia  
cittadino  
Farà spezzare, morire l'empio che è prospero  
Guarirà il giusto e fiorirà come la palma  
Per questo tutte le sue creature ognuno nel suo po-  
sto  
Abiterà sicuro, sarà fiducioso nella sua forza  
Non conviene fuggire dalla paura del suo colpo  
Si accosta, si avvicina per sorreggere la mano<sup>33</sup>  
Misericordioso e pietoso, abbi pietà di noi  
Guariscici deh' dall'ira e dal furore<sup>34</sup>  
Renderemo omaggio al tuo nome che ci ha salvato  
Volgi in gioia deh' i giorni del nostro lutto  
Gioiremo ed esulteremo tutti insieme  
Per te (per il tuo nome) e non per noi, signore, per  
il nostro merito.*

La composizione XLVII è una lirica struggente, mirabilmente tradotta dal Castiglioni come «Grido dell'anima» Trieste, 1880; in tutta l'opera *Ugav Raḥel* è questa l'unica poesia tradotta in italiano (l'altra traduzione è in tedesco: cfr. VI «Canto di Rachel»).

<sup>31</sup> In questa frase vi sono le iniziali del nome quadrilittero nella prima delle quattro parole, secondo una tradizione consolidata nella letteratura ebraica.

<sup>32</sup> Lirica XXII, già pubblicata nel *Kokve Yišḥaq*.

<sup>33</sup> In questa quartina Rachel usa in fondo alla rima sempre la parola *yado* (sua mano), con quattro significati differenti.

<sup>34</sup> Chiaro riferimento al colera.

*Grido all'anima*

*Oh mesta valle di dolore oscura  
Fin quando i ceppi tuoi mi graveranno?  
Meglio è morir, meglio l'estremo danno,  
Che i tristi di menare in tua sozzura.*

*Da lungi il verde pian del paradiso  
Di vaghi eterni fior smaltato io miro;  
Batto d'aquila i vanni, il guardo giro  
E altera in fronte, là nel sol l'affisso.*

*Oh di que' calli splendida bellezza  
Ove la libertade eterna impera;  
È dell'aura purissima e leggierra  
Chi può dir l'ineffabile dolcezza?*

Con l'approssimarsi della vecchiaia Rachel lucidamente sente venir meno le forze e scrive<sup>35</sup> l'ultimo canto:

*Ohimè! il mio intelletto diventa debole  
La mia disgrazia è senza speranza  
I miei giorni volgono alla fine  
Riconosco i miei peccati  
Ritorno al mio Dio.*

*Servirò il mio creatore con animo lieto  
Per tutti i benefici che egli ha fatto per me  
E per i miei congiunti a lui alzò le palme,  
Non si sente la mia voce dire «i miei peccati sono  
scontati»*

*Mi apra dio le porte della giustizia  
Vi entrerò lodandolo  
Perché ha compiuto portenti  
Salva il tuo popolo, benedici il tuo possesso  
Amen, così piaccia Dio  
Mio Dio...*

Qui cade la penna di Rachel, che morirà l'anno successivo, lasciando ai posteri un'eredità di umanità e saggezza da cui abbiamo tentato di raccogliere qualche briciola, in onore perpetuo delle donne e dei maestri d'Israele.

<sup>35</sup> L (5630-1870).

## ORIGINI E PRIMI SVILUPPI DEL GIORNALISMO EBRAICO

La notizia (שמע, שמעוה), nella prevalente oralità dei primi tempi narrati dalla Bibbia, è il «sentito». La *Torah* ne raccomanda la verità, fondando un'etica della notizia, basata sul principio di non darne di false (לֹא תִשָּׂא שִׁמְעַ שׁוּא, *Esodo* 23), il che implicitamente può significare che se ne possono dare di brutte, se le si traggono dalla realtà, come si vede dalla storia degli esploratori al rientro dalla missione nella terra di Canaan, che Mosè, anche a costo di deprimere la gente e sollevare proteste, fa raccontare *coram populo*.

In analogia con le parallele civiltà, nella Bibbia dalla trasmissione orale si passa all'informazione mediante le «lettere», che sono anche strumento politico-diplomatico di rapporti internazionali o intercomunitari, militare-amministrativo-normativo di diramazione di ordini, pubblicistico di magistero e di orientamento. Quest'ultimo genere di lettere fu sviluppato dai maestri farisei e canonizzato nel Nuovo testamento in forma di sacre scritture.

L'epistolografia continuò nella cultura ebraica, come in altre culture, nel corso dei secoli, fino a confluire in parte nei periodici, come fonte di informazione e come forma di proposta e di intervento nei dibattiti.

Un'altra modalità di approccio all'attualità e di orientamento del pubblico, fu l'omiletica (דרשנות), che dalla spiegazione dei testi giunse ad applicazioni morali su questioni del giorno. Del resto già i profeti non si comprendono senza lumeggiare i fatti e le situazioni dei loro tempi, a cui si riferirono continuamente.

Il sermone, sia in quanto completamente ragionato della liturgia nelle lingue parlate dei rispettivi paesi sia in quanto orientamento morale su punti di attualità, fu di largo uso nelle sinagoghe dall'antichità (fu l'essenziale prima tribuna di cui Paolo si valse per far sfociare l'ebraismo nel nuovo credo), fino all'incipiente modernità (quando i nobili veneziani andavano ad ascoltare Leone da Modena), ancora nell'età dell'emancipazione e, in una certa misura, tuttora. Gli *haredim*, al pari dei devoti mu-

sulmani, registrano e diffondono i sermoni in audiocassette, come loro *medium*, non stampato e non figurato, inteso a scandire e giudicare il momento *sub specie aeternitatis*.

Le lettere e, in minor misura, i sermoni hanno a che fare con la storia del giornalismo in generale, non soltanto in ambito ebraico. La lettera ha preceduto il giornale come mezzo di informazione, soprattutto nella modalità dell'«avviso» trasmesso dall'informatore a particolari committenti. Ha costituito una prima forma di giornale come *newsletter* o *lettera-giornale*. È quindi confluita nel giornale come corrispondenza di indole informativa e valutativa.

Il sermone ha stimolato una sorta di imitazione o metamorfosi laica nel giornalismo di costume, che lo ha secolarizzato in forma di intrattenimento, offrendo al pubblico dei lettori una guida morale laica e moderna, che ha, a sua volta, offerto spunti di imitazione, in gara di efficacia e vivacità, al sermone religioso. Questo ha conservato il suo spazio e una sua *audience*, fino ad interessare un giornale laico come il «New York Herald», che negli anni '40 dell'Ottocento fornì, con successo di vendite, estratti delle prediche nelle chiese e più tardi estese il servizio a quelle di un rabbino. Una simile rubrica si trova nel «Times». Il giornalismo ebraico non è stato da meno nel raccogliere e pubblicare le *derasot* che, alla natura moralistica del sermone, affiancano lo scavo interpretativo e l'affabulazione, due pronunciati elementi della cultura ebraica. Ludwig Philippson (1811-1889) fu insieme un predicatore ed un giornalista, direttore dell'«Allgemeine Zeitung des Judentums», da lui fondata nel 1837. Isidore Singer, in un appassionato libro di fine Ottocento (*Presse und Judentum*), chiamò il giornalismo a salvare il popolo ebraico dagli attacchi e dal declino nell'assimilazione, raccomandandone, tra l'altro, il raccordo con la predicazione.

Gli antichi ebrei non ebbero antecedenti del giornale, tipo le *effemeridi* e gli *acta* e, nell'età moderna, tardarono a produrre giornali (l'inizio vero e proprio del giornali-

Un'analoga pubblicazione di quesiti e risposte fu realizzata, ma per soli tre fascicoli, nel 1715, dall'accademia *Talmud Torah* di Ferrara, sotto la direzione del rabbino Isacco Lampronti (1679-1756). Stampata a Venezia, si intitolava בכורי קציר (*Primizie della mietitura*). Raffigurava nella testata la corona della *Torah*, sostenuta da due angeli. Questo fu il primo, se pur effimero e specialistico, progetto di una stampa periodica ebraica e uno dei due soli in lingua ebraica in Italia (l'altro fu un tentativo di Benamozegh, המבשר).

Il primo tentativo di periodico in lingua ebraica, che cercò di impostare un discorso culturale, al di là della formula accademico-rabbinica delle domande e risposte, si deve a Moses Mendelssohn (1729-1786), il padre della *Haškalah*, che, sotto il nome Mošeh ben Menahem e con la collaborazione di Tobias Bock, pubblicò a Berlino (ma la località non compariva) il קהלת מוסר (*Ecclesiaste morale, Oratore morale, Araldo della morale*). Non compariva neppure la data, che si ascrive al 1750 o anni successivi. Ne uscirono solamente due fascicoli, ciascuno di quattro pagine e suddiviso in tre sezioni: filosofica, narrativa rivolta ai giovani con intento educativo, narrativa con intento specialmente linguistico. Gli articoli filosofici, evidentemente del giovane Mendelssohn, esprimevano una visione umanistica, ottimistica, illuministica: l'uomo si muove liberamente e si perfeziona moralmente nel mondo, che è il suo regno, ordinato per l'umana felicità. Si sono conservate tre copie del primo numero (una è al British Museum) e una del secondo numero, nella Biblioteca universitaria di Lipsia.

Estratti del קהלת מוסר comparvero nell'המאסף (*La Raccolta, Il Raccogliatore*), che fu il primo riuscito e completo periodico ebraico, in lingua ebraica con un'appendice in tedesco, matura espressione della *Haškalah*, fondato nel 1784, due anni dopo la Tolleranzpatent di Giuseppe II, a Königsberg dai discepoli di Mendelssohn, riuniti in una Società di fautori della lingua ebraica. È notevole in questi illuministi ebrei il nesso tra la rinascita letteraria della biblica lingua di Israele e l'ingresso nella modernità europea, come gruppo etnico e religioso, che si voleva integrare, ma senza perdita di identità, negli

stati, nelle società, nelle culture di Europa, nella prospettiva aperta dall'editto di tolleranza dell'imperatore asburgico, dieci anni prima della Francia rivoluzionaria. Tra l'entusiasmo per l'ebraico classico e quello per le lingue e letterature moderne, chi fece le spese della *Haškalah* fu l'yiddish, che questi autori in minori scritti adoperavano, ma che consideravano un ibrido dialetto, formatosi nei tempi oscuri del pregiudizio cristiano e della separatezza ebraica. Tra le lingue e letterature moderne il primo posto lo aveva la tedesca, poiché il centro della *Haškalah* era in Germania e l'illuminismo ebraico si connetteva a quello tedesco, meno ostile alla religione e alle tradizioni, in un crescente legame, che il forte antisemitismo tedesco riuscirà a spezzare solo con la messa in atto del più atroce odio collettivo scatenato nella storia. Molti intellettuali ebrei, via via integrandosi nella migliore cultura tedesca e facendone proprio il modello di educazione, la *Bildung*, la assunsero a ottimale tramite per l'uropeizzazione del giudaismo. Gli iniziatori della sintesi ebraico-tedesca furono Lessing e Mendelssohn. Di quest'ultimo, loro maestro ed ispiratore, i redattori del «Me'assef» tradussero dal tedesco e pubblicarono gli scritti. In sua lode composero poesie ed uno di loro, Yišhaq Avraham Euchel, pubblicò nella rivista la sua prima biografia. Il periodico presentò altri profili di grandi in una rubrica a tipo di galleria biografica, che fu la principale via d'accesso alla trattazione storica, in una proposta illuministico-pedagogica di uomini e momenti esemplari, della quale dall'ottica storicistica si mostreranno i limiti.

המאסף coltivò la poesia e la letteratura, la filosofia e l'esegesi biblica, le scienze naturali. Diede notizie delle comunità ebraiche dell'Europa e dell'Africa settentrionale. Ebbe collaboratori e lettori anche fuori della Germania, in particolare l'olandese David Franco Mendes e gli italiani di area asburgica Efraim Luzzatto (1729-1792) di San Daniele del Friuli, medico e poeta, trasferitosi in Inghilterra, e Eliahu Morpurgo (1740-1830) di Gradisca, erudito, imprenditore, amministratore comunitario ed educatore, in relazione epistolare con l'ebraista cristiano Gianbernardo de' Rossi.

La vocazione educativa dei redattori del «Me'assef», in maggioranza precettori e



Un'analoga pubblicazione di quesiti e risposte fu realizzata, ma per soli tre fascicoli, nel 1715, dall'accademia *Talmud Torah* di Ferrara, sotto la direzione del rabbino Isacco Lampronti (1679-1756). Stampata a Venezia, si intitolava בכורי קציר (*Primizie della mietitura*). Raffigurava nella testata la corona della *Torah*, sostenuta da due angeli. Questo fu il primo, se pur effimero e specialistico, progetto di una stampa periodica ebraica e uno dei due soli in lingua ebraica in Italia (l'altro fu un tentativo di Benamozegh, המבשר).

Il primo tentativo di periodico in lingua ebraica, che cercò di impostare un discorso culturale, al di là della formula accademico-rabbinica delle domande e risposte, si deve a Moses Mendelssohn (1729-1786), il padre della *Haškalah*, che, sotto il nome Mošeh ben Menahem e con la collaborazione di Tobias Bock, pubblicò a Berlino (ma la località non compariva) il קהלת מוסר (*Ecclesiaste morale, Oratore morale, Araldo della morale*). Non compariva neppure la data, che si ascrive al 1750 o anni successivi. Ne uscirono solamente due fascicoli, ciascuno di quattro pagine e suddiviso in tre sezioni: filosofica, narrativa rivolta ai giovani con intento educativo, narrativa con intento specialmente linguistico. Gli articoli filosofici, evidentemente del giovane Mendelssohn, esprimevano una visione umanistica, ottimistica, illuministica: l'uomo si muove liberamente e si perfeziona moralmente nel mondo, che è il suo regno, ordinato per l'umana felicità. Si sono conservate tre copie del primo numero (una è al British Museum) e una del secondo numero, nella Biblioteca universitaria di Lipsia.

Estratti del קהלת מוסר comparvero nell'המאסף (*La Raccolta, Il Raccoltore*), che fu il primo riuscito e completo periodico ebraico, in lingua ebraica con un'appendice in tedesco, matura espressione della *Haškalah*, fondato nel 1784, due anni dopo la Tolleranzpatent di Giuseppe II, a Königsberg dai discepoli di Mendelssohn, riuniti in una Società di fautori della lingua ebraica. È notevole in questi illuministi ebrei il nesso tra la rinascita letteraria della biblica lingua di Israele e l'ingresso nella modernità europea, come gruppo etnico e religioso, che si voleva integrare, ma senza perdita di identità, negli

stati, nelle società, nelle culture di Europa, nella prospettiva aperta dall'editto di tolleranza dell'imperatore asburgico, dieci anni prima della Francia rivoluzionaria. Tra l'entusiasmo per l'ebraico classico e quello per le lingue e letterature moderne, chi fece le spese della *Haškalah* fu l'yiddish, che questi autori in minori scritti adoperavano, ma che consideravano un ibrido dialetto, formatosi nei tempi oscuri del pregiudizio cristiano e della separatezza ebraica. Tra le lingue e letterature moderne il primo posto lo aveva la tedesca, poiché il centro della *Haškalah* era in Germania e l'illuminismo ebraico si connetteva a quello tedesco, meno ostile alla religione e alle tradizioni, in un crescente legame, che il forte antisemitismo tedesco riuscirà a spezzare solo con la messa in atto del più atroce odio collettivo scatenato nella storia. Molti intellettuali ebrei, via via integrandosi nella migliore cultura tedesca e facendone proprio il modello di educazione, la *Bildung*, la assunsero a ottimale tramite per l'uropeizzazione del giudaismo. Gli iniziatori della sintesi ebraico-tedesca furono Lessing e Mendelssohn. Di quest'ultimo, loro maestro ed ispiratore, i redattori del «Me'assef» tradussero dal tedesco e pubblicarono gli scritti. In sua lode composero poesie ed uno di loro, Yišhaq Avraham Euchel, pubblicò nella rivista la sua prima biografia. Il periodico presentò altri profili di grandi in una rubrica a tipo di galleria biografica, che fu la principale via d'accesso alla trattazione storica, in una proposta illuministico-pedagogica di uomini e momenti esemplari, della quale dall'ottica storicistica si mostreranno i limiti.

המאסף coltivò la poesia e la letteratura, la filosofia e l'esegesi biblica, le scienze naturali. Diede notizie delle comunità ebraiche dell'Europa e dell'Africa settentrionale. Ebbe collaboratori e lettori anche fuori della Germania, in particolare l'olandese David Franco Mendes e gli italiani di area asburgica Efraim Luzzatto (1729-1792) di San Daniele del Friuli, medico e poeta, trasferitosi in Inghilterra, e Eliahu Morpurgo (1740-1830) di Gradisca, erudito, imprenditore, amministratore comunitario ed educatore, in relazione epistolare con l'ebraista cristiano Gianbernardo de' Rossi.

La vocazione educativa dei redattori del «Me'assef», in maggioranza precettori e