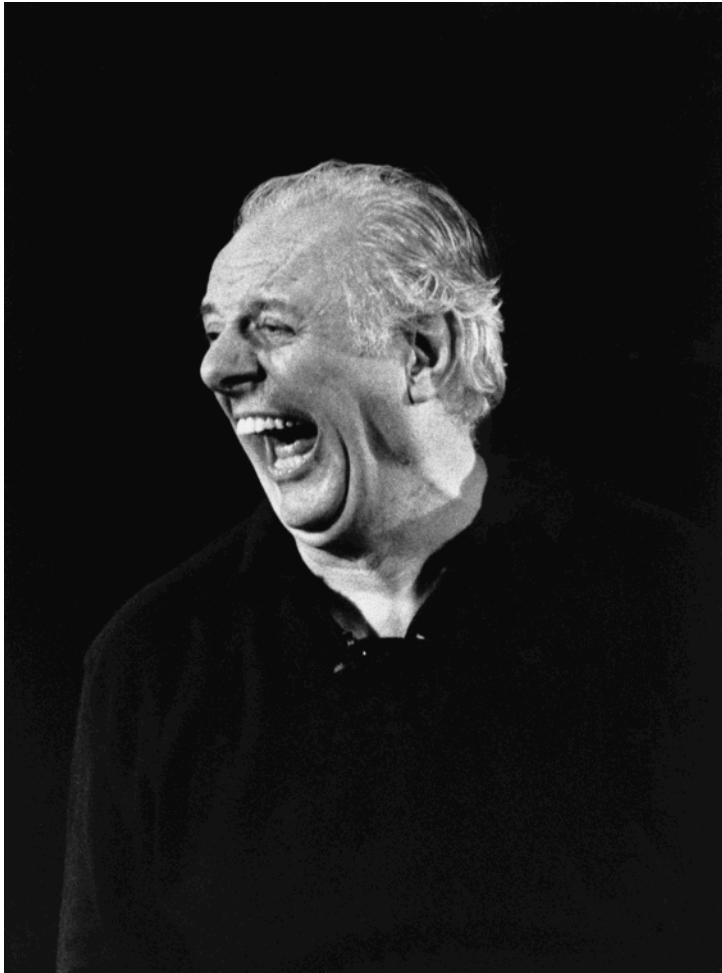




STUDI INTERCULTURALI 3/2016 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE



*«E sempre allegri bisogna stare,
ché il nostro piangere fa male al re,
fa male al ricco e al cardinale,
diventan tristi se noi piangiam.
ah beh, sì beh, dai cúnta sú,
ah beh, sì beh...»*

Ciao grande Dario...

Studi Interculturali #3 /2016
issn 2281-1273 - isbn 978-1-326-89579-2

MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata. La foto di Dario Fo è tratta da

<www.lamacchinasognante.com/dario-fo-la-sfida-del-teatro-al-potere-walter-valeri>.

La foto di Bob Dylan è tratta da <www.rai.it>.

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilbolero-diravel.org.

Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione in data 15.12.2016 (revisione 18.01.2017).

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

SOMMARIO

GIANNI FERRACUTI:

Dio e le Religioni: il problema filosofico della storia delle religioni in Zubiri 7

CRISTINA BENUSSI:

Ebraismo e scrittura femminile 39

AMELINA CORREA RAMÓN:

La poesia «Elegía»: Una reinterpretazione lorchiana degli archetipi femminili di fine secolo..... 63

PIER FRANCESCO ZARCONE:

Gli ismailiti di Alamūt: Assassini o mistici? 81

MARIO FARAONE:

«Things here aren't easy, but I never expected them to be»: Intercultural Perceptions, Reflections and Descriptions of the Spanish Civil War Experience in the Writings of Some 1930s British Intellectuals and Volunteers of the International Brigades 147

OTTAVIO DI GRAZIA:

La santificazione del tempo e il ricordo 185

DAVID KAMHI, MIRTA KAMHI PAPO:

Luna Laura Papo-Bohoreta y su contribución a la cultura bosnia 194

DOMENICO GALLO:

Nubi di tempesta agitano l'aria. Fumetti e Guerra civile spagnola..... 201

GIANNI FERRACUTI:

Temi interculturali nel teatro di Cervantes (per il IV centenario della morte)..... 214

RECENSIONI: G. Cacciatore, C. Cantillo, *Omaggio a Ortega* (Guida 2016); G. D'Acunto, *Il logos della carne* (Cittadella 2016); Laura Papo-Bohoreta, *Manoscritti*, Università di Sarajevo 2016. 245



LA SANTIFICAZIONE DEL TEMPO E IL RICORDO

OTTAVIO DI GRAZIA

La Tradizione ebraica è caratterizzata dall'imperativo categorico *zachor, ricorda*.

Il verbo *zachar*, 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 Torà in particolare nel versetto del *Deuteronomio*, 32; 7, ci sprona ripetutamente a *ricordare* e a *non dimenticare*.

La letteratura rabbinica interpretando questo verso della Bibbia afferma che la memoria, custodita di generazione in generazione è l'antidoto più potente contro la morte, rappresentando una

ferma determinazione, una volontà di non abbandonare nel nulla le tracce di ciò che è già trascorso e passato ed è ormai sparito dalla storia. Nell'ebraismo, infatti, il passato non è qualcosa di sorpassato, privo di utilità, ma al contrario costituisce un valido aiuto per affrontare la vita. Anche se ci consideriamo esperti e intraprendenti, la Toràh ci induce a renderci conto che possiamo imparare molto dai nostri genitori e che persino i nostri nonni hanno ancora molto da insegnarci.

L'insegnamento della Toràh, come si vede, è ben differente rispetto alla saggezza di Plutarco, secondo cui «*la storia si ripete*». No, 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

Ma cosa devono ricordare gli ebrei e in che modo?

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 itinerante 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 tali premesse anche la storia cambia la sua sostanza, cessando di essere come per gli antichi greci, un'oggettiva registrazione dei tempi passati, una data 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 sì alla Bibbia come fonte di ispirazione continua, ma con quel suo caratteristico metodo analogico e interrogativo che ricorre ai più strani espedienti interpretativi, a distorsioni, a capovolgimenti di epoche e di episodi sulla base di quel principio ermeneutico, che indica che nella Toràh «*non c'è né un prima, né un dopo*». Non si tratta tanto di una dimensione atemporale, quanto piuttosto di un'indipendenza da un criterio cronologico e deterministico del ragionamento..

Si può così ben comprendere come, nel vocabolario ebraico, la parola *storia* non abbia diritto di cittadinanza. Al suo posto troviamo «*toledot*» letteralmente «*genealogie*», o «*divrè ajamim*», «*cronache, avvenimenti*». Eventualmente, talvolta la si prende a prestito dalle lingue greca e latina. Ma il significato della parola «*historia*» (che esso riprende direttamente da tali lingue) è fedele all'approccio di queste due civiltà agli eventi: *ricerca, indagine*.

Nella Tradizione ebraica la parola chiave per fissare gli eventi è *zachor, 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 il campo e dove l'approccio tematico appare sicuramente privilegiato rispetto a quello cronologico. È proprio una tale 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 così di simili *anacronistiche confusioni*. Il ricongiungersi al *zecher liziat mitzraim, il ricordo dell'esodo dall'Egitto*, è sempre associato al *zecher lemaasè bereshit, il ricordo della creazione del mondo*, così come al *dono della Toràh e alla permanenza del popolo ebraico nel deserto nelle capanne*. A un punto tale che la Toràh rende noi stessi, che viviamo ai giorni nostri, protagonisti dell'uscita dall'Egitto e del patto del Sinai, tanta è l'intensità di una simile congiunzione con il passato proiettata verso il futuro.

Il tempo non è più colto come un insieme di momenti frammentati e staccati tra loro, per diventare continuità e attualità.

Il fatto è che, come scrive Elie Wiesel nel suo libro *Celebration Biblique*, la storia ebraica si svolge al presente; negando in un certo senso la mitologia, essa viene a influire 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*».

Un esempio emblematico di come questa impostazione sia alla base della Tradizione ebraica mostra che la *memoria ebraica* è attraversata da una profonda ferita. La data del 9 del mese di *Av, Tishàh Beav*, ricorda la più grave delle sventure di Israele, segnando la fine dell'antico Stato ebraico e l'ini-

zio dell'esilio. Si usano nel detto 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 ben noto che le distruzioni del Tempio siano state 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. (*Libro dei Re*, 25; 8-9) e la seconda ad opera di Tito il 10 del mese di Av del 70 dell'era volgare (*Talmud babilonese*, *Taanit* 29 a). A quale delle due catastrofi intendono effettivamente riferirsi i saggi? Alla Tradizione sembra talmente poco significativo questo interrogativo che mira alla chiarezza cronologica, 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 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. *Tishàh Beav*, il 9 di av, è divenuto così il simbolo di ogni disgrazia personale e collettiva, venendo a rappresentare il giorno del tormento per il popolo ebraico. Invero nella Mishnàh (*Taanit* 4; 4) si legge: «Cinque grandi disgrazie colpirono i nostri padri nel 17° giorno del mese di Tamuz e cinque nel 9° giorno del mese di Av... Il 9 di Av fu deciso inoltre che i nostri padri non entrassero 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 Itzchak Abravanel (1437-1508) è stato il primo a decidere in questo senso (*commento a Geremia*, 2; 24). Ora possiamo tentare di comprendere meglio perché i Maestri hanno voluto associare e concentrare emblematicamente nel 9 del mese di Av gli eventi più infausti della storia ebraica come la fallita missione degli esploratori, la distruzione dei due Templi di Gerusalemme e la cacciata degli ebrei dalla Spagna. Da queste considerazioni, dobbiamo dedurre che il rapporto fra tradizione ebraica e storia corre il rischio di restare oscuro ove non si colga il senso del *Tishàh Beav* e la sua dimensione fortemente significativa nell'organizzazione della stessa vita ebraica. L'ebraismo appare come il solo grande culto che considera una *rovina* come il più sacro dei luoghi. Questo è un elemento essenziale nella struttura del pensiero ebraico.

In contrasto con le altre grandi culture dell'antichità legate alle costruzioni in pietra e quindi inesorabilmente sprofondate in una dimensione puramente archeologica, il paradosso del «*Hurban*» («*distruzione*») sembra aver consentito la straordinaria sopravvivenza del popolo ebraico.

Proprio questa soprannaturale e paradossale capacità di sopravvivenza ha suscitato innumerevoli interrogativi. La caduta di quello che poteva equivalere al concetto del nostro «*Santuario*» ha determinato la scomparsa di tutte quelle 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.

tuito 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 Ezrà (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 Toràh. Nell'accettare l'entità semi-statale offerta da Ciro, semplice protettorato persiano, Ezrà non ristabilisce tanto la monarchia, ma istituisce delle strutture molto flessibili articolate intorno alla «*Keneset Ha-ghedolàh*», la «*Grande Assemblea dei Saggi*». Anche se Ezrà ricostruisce il *Tempio*, questo sarà molto più modesto del primo, quello costruito dal Re Salomone. Forse questo avvenne per mancanza di fondi e di mezzi, ma probabilmente anche per diminuirne gradualmente lo speciale ruolo religioso. Ezrà, la guida di questo ritorno, conserva il culto precedente dei sacrifici animali ma vi affianca un secondo rito, la lettura settimanale e lo studio della Toràh dando inizio così a un'arte nuova ed essenziale per l'ebraismo, quella del *Midrash* e dello studio. Nessuno più di Ezrà si è impegnato 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-Miqdash*, il *Santuario*, al *Bet Ha-Midrash*, la *Casa di Studio*. Il *Midrash*, inteso nella sua accezione più ampia, diviene quindi lo studio ebraico per eccellenza, rappresentando 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 è 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 Toràh*» (*Talmud Babilonese, Bavà Batrà 116 a*). Il testo scritto, infatti, non è dotato di parola né forza di azione, non è realmente vivo, mentre la vita dei figli continua quella dei genitori. I Maestri interpretano il verso della Toràh: «*Ze sefer toledot adam....*», «*Questo è il libro della posterità di Adamo...*» (*Genesi, 5: 1*), affermando che il vero libro di cui si parla sono i figli dell'uomo, perché essi portano nel cuore la Toràh trasmettendola così ai loro discendenti. Nella Tradizione ebraica anche la *scrittura* 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 nuovi significati: per questo impegno costante e quotidiano la *Tradizione orale* continua a essere definita *Toràh shebeal pèh* (*Toràh che è sulla bocca*), nonostante i Maestri l'abbiano messa per iscritto diversi secoli fa.

Come evitare che l'oblio prenda il sopravvento nella prospettiva storica, come è accaduto per le Crociate, per l'Inquisizione, per i pogrom? La storia istituzionalizza il ricordo, ma quasi sempre come il monumento, sottrae la memoria alla sua appartenenza individuale per consegnarla alla collettività universale. 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, viceversa, nell'insegnamento specifico della *Haggadah di Pesach* (*Narrazione dell'Esodo dall'Egitto*) per esempio, attualizza l'evento dell'Esodo attraverso la consegna del ricordo dal testo all'individuo, che però agisce in quanto componente della comunità. Questo significa inevitabilmente scegliere la strada del *raccontare* che nel pensiero ebraico vuol dire, tra l'altro, avvicinarsi anche all'idea di tempo, di redenzione e di libertà. Si è liberi solo se si ricorda e la dimensione del racconto che è radicata nella memoria diventa in tal senso condizione fondante della propria identità.

A ulteriore illustrazione del tema della memoria e del tempo, mi sembra di poter riprendere un racconto chassidico nato all'interno di quel movimento mistico e popolare sorto nel Settecento tra Polonia e Podolia.

Quando il Baal Shem Tov - il fondatore del chassidismo - doveva assolvere un qualche compito difficile, qualcosa di segreto per il bene delle creature, andava allora in un posto nei boschi, accendeva un fuoco e diceva preghiere assorto nella meditazione: e tutto si realizzava secondo il suo proposito.

Quando una generazione dopo, il Maggid di Mesritz si ritrovava di fronte allo stesso compito, riandava in quel posto nel bosco e diceva: «Non possiamo più fare il fuoco ma possiamo dire le preghiere» - e tutto andava secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbi Moshè Leib di Sassow doveva assolvere lo stesso compito, anche egli andava nel bosco e diceva: «Non possiamo più accendere il fuoco, e non conosciamo più le segrete meditazioni che vivificano la preghiera; ma conosciamo il posto nel bosco dove tutto ciò accadeva e questo deve bastare». E infatti ciò era sufficiente. Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, Rabbi Israel di Rizin doveva anche egli affrontare lo stesso compito, se ne stava seduto in una sedia nel suo castello, e diceva: «Non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia». E così il suo racconto da solo aveva la stessa efficacia delle azioni degli altri.

Un tale racconto ci dice che narrare può equivalere a vivere nel senso forte, non ad immaginare di vivere ciò che si narra: il raccontare attualizza un'esperienza che a volte direttamente non si è più in grado di fare perché è passata o perché si sono perse alcune capacità necessarie. «*Il racconto ha la stessa efficacia dell'azione*». Questa mi sembra una sorta di chiave per comprendere il valore del raccontare nell'ebraismo. La narrazione dell'uscita degli ebrei dall'Egitto, per esempio, è nell'insieme un avvenimento pedagogico, una scena di trasmissione di valori e di esperienze alle nuove generazioni. I genitori stimolati dalle domande curiose dei figli, cominciano a raccontare, a volte passando

attraverso commenti rabbinici e a volte perché no? - con riflessioni personali. La narrazione si dipana e così il figlio impara a conoscere la storia passata del popolo ebraico. Ma lo scopo della Haggadà non è culturale, o per lo meno non solo culturale: è esistenziale, di esperienza. Si deve giungere ad affermare in conclusione che «in ogni generazione dobbiamo sentirci, come se noi stessi fossimo usciti dall'Egitto», il testo non dice dalla terra d'Egitto ma dall'Egitto, a significare che ognuno di generazione in generazione deve liberarsi dal proprio Egitto e dalla concezione materialistica di cui quell'Egitto era il simbolo. L'uscita dall'Egitto di ieri, di oggi e di domani diventa così la base, il punto di riferimento su cui misurare tutta la nostra esistenza e la nostra idea di libertà. Anche qui come nel racconto chassidico, è la narrazione che porta alla attualizzazione, al vivere e fare esperienza dell'uscita dall'Egitto e della libertà. E questo avviene grazie al raccontare dei genitori ai figli. Il passato diviene presente e in qualche modo si proietta nel futuro. Attraverso il racconto, l'ebreo rivive il passato di liberazione e anticipa il futuro di redenzione, tutto questo è il risultato della disposizione a raccontare e ad attualizzare la memoria. Sembra dunque che in questo senso essere liberi e sentirsi liberi significhi anche poter giocare, in senso forte, con il tempo.

Dopo venti secoli il *lutto* per la distruzione del Tempio è per chi ne conosce le regole straordinariamente presente nell'anima ebraica, nei giorni di dolore come di gioia. Viene significativamente rievocato nel giorno del matrimonio sotto la *chuppàh*, il baldacchino nuziale, con la *frantumazione di un calice*. Le parole del Salmo 127: «se ti dimenticherò o Gerusalemme, si paralizzi 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, deve 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 essere compiutamente nella gioia, perché un'antica frattura storica, che ne ha segnato il destino per tanti secoli, non è stata ancora sanata.

Ma dall'esempio del bicchiere si può ricavare un altro grande insegnamento: soltanto quando la comunità ha collegato gli eventi dolorosi o gioiosi dell'esperienza ebraica *al mondo delle mitzvot*, e cioè *all'osservanza dei momenti normativi*, è riuscita a mantenerne la memoria: si pensi alla ricorrenza di *Chanukkàh*, 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. Certo la capacità di rievocare il passato va mantenuta viva. Ma da solo il ricordo rischia di divenire la tomba del passato. Per l'ebraismo ricordare e agire devono sempre andare di pari passo. Parafrasando il «*Lechàh Dodi*' (Vieni, o mio caro, incontro alla sposa, accogliamo lo Shabbat...), l'inno che segna l'ingresso dello Shabbat, il sabato ebraico, «*shamor vezachor bedibbur echad...*», «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 *zachor, ricorda*, deve sempre accompagnarsi, o meglio precedere l'invito *shamor, osserva*, letteralmente, *mantieni!* 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 *chuppah*, 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 *Toràh* 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...».¹

Una piccola porta da cui entra il Messia, uno spiraglio da cui viene la salvezza per il popolo ebraico. Gli attimi futuri, però si possono trasformare in spiragli di speranza solo se noi siamo istruiti nella memoria, se noi sappiamo e ricordiamo chi siamo. Non sempre, però, riusciamo ad avvertire gli stimoli di chi ci può aiutare; non sempre siamo disposti ad aprire la nostra porta.

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 ambascia, un padre disperato, un prigioniero in fuga, chi aspetti ad aprire?». Rebbe Ariè aprì e si trovò di fronte un soldato che in jddish 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

¹ Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1982, p. 86.

di imparare cosa un ebreo deve o non deve fare. So soltanto che un ebreo deve mangiare kasher. Perciò dovunque passi il mio reggimento cerco una casa di ebrei per mangiare kasher, 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!».

Anche secondo questa pagina scelta da Wiesel, *la pratica delle mitzvot, l'osservanza della scansione normativa della nostra vita*, rimane il segno tangibile della volontà di rimanere collegati alla memoria storica attraverso l'azione. Ma nel racconto si prospetta una vera sfida per noi: siamo noi, è ognuno di noi che deve avere il coraggio di aprire la porta alla quale qualcuno bussa. C'è da correre un rischio, potrebbe essere un nemico, il nostro gesto potrebbe avere cattive conseguenze per la nostra sopravvivenza come suggerisce l'anima prudente di Reb Ariè. Ma non si può lasciar passare la vita ad aspettare qualcuno o qualcosa che deve arrivare senza poi aprire la porta quando bussano; non si può chiedere senza correre il rischio di ricevere quello che non ci si aspettava. Ogni volta in realtà può essere la volta giusta.

Questa porta rappresenta una metafora davvero significativa, anche di una certa condizione di molti di noi oggi: finché non permetteremo a chi bussa di entrare perché ci ricordi chi siamo, anche nelle piccole, piccolissime cose, resteremo condannati ad essere uomini senza memoria, irrimediabilmente destinati a vivere nell'oblio e nella dimenticanza.

«Dimenticare è alla base dell'esilio come la memoria lo è della liberazione» diceva il Maestro chassidico Nachman di Breslav (1772-1810).