

PAOLA RICCI SINDONI
**Il tempo della memoria e la memoria del tempo.
Una prospettiva ebraica**

*Nulla di ciò che si è verificato
va perduto nella storia. Certo,
solo all'umanità redenta tocca
interamente il suo passato.¹*

W. Benjamin

I.

Non c'è dubbio che la memoria, con i suoi dispositivi rituali e le sue forme pratico- simboliche, rappresenta per l'ebraismo un ingente patrimonio di sapere narrativo e fondativo della sua identità religiosa e civile. Fu proprio l'antico popolo di Israele ad attribuire per primo alla memoria collettiva una importanza decisiva, dal momento che l'incontro cruciale fra l'uomo e Dio si trasferiva, per così dire, dal piano della natura e del cosmo a quello della storia, concepita d'ora in poi in termini di intervento divino e di risposta umana. Il conflitto pagano degli dèi con le forze del caos, o degli dèi fra di loro, lasciava il posto a un dramma di ordine diverso, segnato da una maggiore conflittualità: la lotta paradossale fra la volontà divina di un creatore onnipotente e il libero arbitrio della sua creatura, l'uomo nel corso della storia espressa in una tensione dialettica di obbedienza e ribellione. Persino Dio è conosciuto solo in quanto si rivela "storicamente". Inviato ad annunciare l'imminente liberazione degli ebrei prigionieri in Egitto, Mosè non si presenta in nome del Creatore del cielo e della terra, ma del "Dio dei padri", vale a dire del Dio della storia: «Va – si legge in *Esodo* 3, 16 – riunisci gli anziani di Israele e di loro: il Signore, il Dio dei nostri Padri, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe mi è apparso e mi ha detto: Sì, mi sono ricordato di voi». E quando Dio, sul Sinai, si rivela direttamente a tutto il suo popolo, non si ode una sola parola sui suoi attributi o sulla sua essenza, ma soltanto: «Io sono il Signore Dio tuo che ti ha portato fuori dalla terra d'Egitto, dalla casa della schiavitù» (*Es* 20, 2). Questo basta, perché qui,

¹ Benjamin (1981), p. 76.

come altrove, il popolo di Israele apprenda che cosa sia Dio: da quello che ha compiuto sul terreno della storia. E se è così, allora la memoria è diventata essenziale per la fede in Dio e, in definitiva, per la sua stessa esistenza².

L'ingiunzione a ricordare diventa comandamento religioso e non certo rivolto alla rievocazione di un evento passato, quanto alla costituzione di un imperativo etico presente lungo le pagine del *Deuteronomio* e dei *Profeti*: «Ricorda i vecchi giorni, considera gli anni delle passate stagioni» (*Dt* 32,7); «Ricorda queste cose, o Giacobbe, perché tu, o Israele, sei il mio servo. Io ti ho creato in modo che tu fossi il mio servo, o Israele, non dimenticarmi mai» (*Is* 44, 21). «Ricorda quello che ti ha fatto Amalek» (*Dt* 25,17). È la catena della trasmissione del ricordo degli eventi, che non solo custodisce l'evento ma lo riattiva in forma potenziata e lo restituisce ad una nuova vita al momento della sua rimessa nel circolo della narrazione. Per tutto questo la fede – fedeltà narrativa dell'ebreo non si traduce in una narrazione libera, ma in un racconto regolato da una fedeltà al testo sacro e alle disposizioni rabbiniche³.

Questa conservazione storica, vincolante ed esemplare, acquista nell'ebraismo una forte pregnanza rituale che fa affidamento proprio sulle forme primarie dell'organizzazione della memoria, quella che contribuisce a fondare l'identità, a renderla stabile nel presente secondo le modalità dell'impegno, dell'ammonimento e della speranza per il futuro. Oltre a tutto, la memoria custodita «*Medor ledor*» («di generazione in generazione») è l'antidoto più potente contro la morte; la memoria, dunque, come disperata volontà di non abbandonare nel nulla le tracce di chi è già passato ed è sparito dalla storia.

Ne è la prova lo *Zohar*, il testo kabbalista del II secolo, secondo cui la dimenticanza proviene dal regno del male e del peccato; se le tavole dei dieci comandamenti non fossero state spezzate – vi si legge – non ci sarebbe stato l'oblio⁴. Credere significa ricordare: fare memoria degli eventi relativi agli interventi di Dio nella storia, significa leggere le catastrofi del presente come momenti di passaggio che puntano alla rinascita e alla redenzione.

Si pensi, ad esempio, alla parte centrale del *Seder* di *Pesah* quando si racconta in modo rituale l'evento di liberazione dall'Egitto, secondo l'invito

² Yerushalmi (1983). Sul dovere della memoria Di Castro (2009), pp. 41-68.

³ Ricci Sindoni (2012).

⁴ *Zohar*, I, 193b, in Toaff (1971).

espresso in *Es* 1, 14: «Questo giorno sarà per voi un memoriale, lo celebrerete come festa del Signore, di generazione in generazione lo celebrerete con rito perenne». La dimensione del racconto, bisogna ripeterlo, non è estrinsecamente collegata al ricordo di quanto Dio ha fatto o continua a fare per il suo popolo, ma è radicata sulla memoria dell'evento – la liberazione dall'Egitto – che anche oggi per l'ebreo ha lo stesso valore salvifico quando lo si ricorda, e se, di nuovo lo si racconta. Si è liberi solo se si ricorda, si è se stessi, arricchiti della propria identità personale e sociale, solo se, lottando contro l'oblio, si tramanda nella catena ininterrotta della tradizione, il passato con le sue crepe e le sue cesure⁵.

Ogni mattina, durante la preghiera dei giorni feriali, l'ebreo si presenta davanti al suo Dio, indossando i *tefillin* (i filatteri), le scatolette di cuoio che contengono, scritti su piccole pergamene, quattro brani biblici (*Es* 13, 1-10; 11-16; *Dt* 6, 4- 9; 11, 13- 21). Questi si legano attraverso apposite cinghie sul braccio sinistro, in una posizione nascosta e prossima al cuore (simbolo dell'esperienza personale e intima della preghiera) e sul capo, per esprimere l'aspetto pubblico ed esteriore della componente religiosa. Ebbene, nel primo dei rotoli contenuti nei tefillin si legge: «Ricordati (*zakhor*) di questo giorno, nel quale siete usciti dall'Egitto e dalla condizione di servitù perché con mano potente ci ha fatto entrare nel paese del Cananeo, dell'Hittita, dell'Amorreo, dell'Ebreo e del Gebuseo [...]. In quel giorno racconterai a tuo figlio: 'È a causa di quanto il Signore ha fatto per me, quando sono uscito dall'Egitto. Sarà per te segno sulla tua mano e ricordo (*zikkaron*) fra i tuoi occhi, perché la Torah del Signore sia sulla tua bocca'». (*Es* 13, 3-10).

Il nucleo di questo brano, come si vede, è costituito dal comando di ricordare. Questo verbo, che ricorre nella Bibbia non meno di 169 volte, ha di solito per soggetto Israele ma anche Dio, perché la memoria incombe su entrambi⁶. Si potrebbe in un certo senso dire che nel momento in cui indossa i *tefillin*, l'ebreo si ricorda dell'uscita dall'Egitto, ma nel contempo ricorda a Dio che Egli pure, a sua volta, non deve dimenticare il proprio giuramento e l'alleanza stipulata con il suo popolo: «Ricordati, non rompere la tua alleanza con noi», si legge in *Geremia* 14, 21, e ciò vale nonostante le colpe che pesano sul popolo: «Ricorda i tuoi servi Abramo, Isacco, Giacobbe e non guardare l'ostinazione del tuo popolo» (*Dt* 9, 27).

⁵ Fackenheim (1977).

⁶ Su questi temi Stefani (1993), pp. 65-76.

Secondo un Trattato del *Talmud* il Signore stesso indossa i tefillin in cui giura fedeltà all'alleanza e si ricorda del proprio giuramento. JHWH è il primo che si esercita nel ricordo, legando al proprio braccio le cinghie del passato (facendo memoria dell'accaduto), del presente (attraverso la voce che prescrive il ricordo) e del futuro (verso il quale si estende l'impegno del giuramento).

Singolare e paradossale preghiera, quella che ogni giorno ripete il Signore, dove – come dire – Egli ricorda (a se stesso) di ricordare (al popolo) che l'unità di JHWH va attestata con l'unicità del suo popolo e, viceversa, l'unicità di Israele ricorda e attesta l'unicità del suo Dio⁷.

Nel *midrash* sull'*Esodo*, nocciolo duro della memoria ebraica se è vero che «in ogni generazione ognuno deve considerare se stesso come se fosse personalmente uscito dall'Egitto» (*Haggadah* di Pasqua) si legge che Abramo, dopo essersi dimostrato disposto a sacrificare Isacco, si rivolse al Signore in questi termini: «Oh sovrano del mondo! Quando i miei figli saranno nell'angustia ricordati a loro favore di quest'ora in cui sto davanti a te». Di Abramo e dei suoi meriti non si sarebbe saputo mai nulla se non ci fosse stato Mosè con la sua attività di "cronista" che, descrivendo la liberazione, narra l'adempimento da parte del Signore del giuramento fatto ad Abramo. Il ricordo consente l'adempimento (da parte del Signore) del giuramento fatto ad Abramo. Il ricordo, insomma, consente l'adempimento della promessa, ma solo la realizzazione di quanto promesso rende davvero possibile il ricordo. La memoria (del passato) muove la promessa che nel presente possano compiersi dei segnali promettenti della speranza futura di redenzione⁸.

Il tempo della memoria, in altri termini, non si chiude nei ricordi freddi, in un passato cioè che blocca le energie nuove nel presente. La circolarità virtuosa del tempo si scandisce così nel movimento che scaturisce nel presente e questo in un futuro potenziato dalla promessa fatta in passato. Ecco perché il passato va sempre ricordato e trasmesso secondo quella "catena della trasmissione" fissata nel *Pirqé'Avot* (il più conosciuto per tutti i trattati della *Mishnah*) dove si parla di un tramandare ininterrotto che, partendo dal Sinai si snoda attraverso Mosè, Giosuè, i Giudici e i Profeti per giungere infine ai rabbini.

⁷ Ivi, p. 68.

⁸ Heschel (1981), pp. 5-19.

Una catena della memoria sempre aperta e provvisoria che provoca delle sorprese dal momento che si è di fronte – come il *Talmud* documenta – a dei contenuti del tutto disomogenei rispetto al loro punto di partenza. Come dire che la memoria, pur attingendo al "fuoco" della Parola originaria, si distende nelle fratture del presente dentro il quale l'intreccio dialogico tra Israele e il suo Dio scatena, provoca, nei continui scarti della storia, l'apertura di una piccola porta da cui in ogni momento può entrare il Messia, per dirla con una felice espressione di Benjamin⁹. Questa disomogeneità che si insinua drammaticamente, ma anche felicemente nella continuità della memoria rappresenta – mi pare – l'antidoto più efficace contro ogni forma di fondamentalismo.

Per fondamentalismo si intende – almeno nell'ambito che qui ci interessa – la coscienza di essere lontani dal principio fondatore, ma anche l'illusione di poterlo riattingere attraverso un ritorno diretto e letterale al testo, come se questo fosse *in se stesso* specchio autonomo delle origini¹⁰.

Ben diversamente avviene nell'ebraismo, dove il continuo intreccio tra Parola scritta e commento, mai codificato dogmaticamente ma sempre aperto alla plurivocità delle interpretazioni, rende il Libro mai totalmente definibile proprio perché si muove attraverso l'opera attiva della memoria dei credenti che, trasmettendolo, lo rinnova. Ricolma di ricordi, la catena della trasmissione è in grado di tutelare lo scarto delle differenze, la pluralità sinfonica delle voci, anche se il rischio di una sua appropriazione metastorica (si veda Rosenzweig), di una sua rilettura mitica è sempre in agguato¹¹.

La questione che anche oggi rimane aperta – sia nella coscienza degli intellettuali ebrei della Diaspora, sia nell'*habitus* culturale dell'intelligenza israeliana – è come far convivere all'interno della memoria oblio e conservazione; in effetti la memoria non si oppone affatto all'oblio: i due termini che in realtà si contrastano sono l'oblio e la conservazione; e la memoria è sempre necessariamente una interazione dei due¹², dal momento che è il tempo a giocare un ruolo di decostruzione e di ricostruzione al suo

⁹ Benjamin (1981), p. 86.

¹⁰ Pace, Guolo (2002), pp. 3-28.

¹¹ Rosenzweig (1985), pp. 221 ss.

¹² Todorov (2001), 146 ss, Ricoeur (2003), pp. 58-64.

interno. È necessario al riguardo cogliere alcune riflessioni sul tema del tempo, proposte dal filosofo ebreo Abraham Jousha Heschel.

2.

A differenza dei costruttori dello spazio, come furono gli Egiziani e i Greci, o dei costruttori dello Stato, quali sono stati i Romani ed ancora dei costruttori del cielo, proprio dei cristiani, sono gli ebrei gli autentici costruttori del tempo¹³. È infatti con la Parola che Dio ha spezzato l'eternità tramite la sua immersione creativa nel tempo (Dio creò *in principio*), cosicché Parola di Dio e nascita della temporalità formano una indissolubile unità. Insieme al mondo, venne così creata la storia, la concatenazione temporale degli avvenimenti che hanno condotto «di generazione in generazione», da Adamo a Caino sino a Mosè e alla rivelazione della Torah, la trama dell'incontro tra Dio e l'uomo.

L'Essere che crea e dà la vita non è mai relegato nello spazio mitico del sacro, nella fissità rigida degli oggetti e dei simboli, ma colto come potenza attiva, mobile, come imprevedibile potenza, che sfida l'uomo ad una relazione che lo radica all'interno del suo specifico orizzonte storico. «Di conseguenza – nota Heschel – il tempo non è l'immagine mobile di una eternità immobile, bensì il prodotto dell'eternità in azione, ossia dell'eternità in movimento. In realtà il Dio della Bibbia è il Dio del pathos, dell'interessamento, e il tempo non è l'immagine mobile dell'eternità, ma *l'eternità in movimento*»¹⁴.

Lontano dal rappresentare uno iato con il tempo – come sembra prevedere il cristianesimo¹⁵ – l'eternità è per l'ebreo la dimensione del tempo ininterrotto, divenuto attaccamento, collegamento, "catena", che può significare anche fusione, coesistenza, radicamento, prolungamento della propria vita con il tempo reale, che è il tempo assoluto¹⁶.

Il tempo, specie quando si coagula con la scansione della liturgia, sembra garantire quel bisogno di equilibrio tra l'esperienza frammentaria della vita e l'esigenza di un suo centro, tra la sete infinita del sapere e il nominalismo finito della cultura, tra l'amore del vero e il dubbio della filosofia, tra il dono dell'amore e l'angoscia dell'esistere, tra la nostalgia del poeta e l'evasione

¹³ Heschel (1972), pp. 7-18.

¹⁴ Ivi, pp. 145-146.

¹⁵ Cullmann (2005).

¹⁶ Neher (1965), pp. 175-192.

dell'artista. Tutte manifestazioni di quell'ansia metafisica dell'esistenza, quando intende piegare la temporalità al possesso dello spazio, alla manipolazione – a volte distruttiva – delle cose e della terra, ma che non riesce a bloccare il tempo, a valorizzarlo nella sua autonomia, nella sua capacità di liberazione dai falsi obiettivi esistenziali.

«Il tempo è qualcosa che non potrà mai diventare un idolo; è una realtà che noi affrontiamo, ma non possediamo. Le cose dello spazio le possediamo, i momenti del tempo li condividiamo»¹⁷, mettendo in gioco il destino ontologico e storico dell'uomo. L'ossessivo bisogno dello spazio, che sembra caratterizzare l'epoca contemporanea, nasce forse dalla "morte del tempo", dal tragico appiattimento in un presente istantaneo e vuoto, ormai incapace di ricucire la trama di un racconto, i cui fili dovrebbero sostenere l'ossatura del vivere¹⁸. L'assoluta priorità del tempo sullo spazio, invocata da Heschel, trova la sua più chiara esplicitazione nell'analisi della prassi liturgica ebraica. Sembra infatti che l'esplorazione all'interno del mondo culturale superi di gran lunga l'esclusivo spazio sacrale e rituale, per spingersi fuori, ed assumere un senso più ampio, investendo la struttura stessa del pensare.

Come già aveva precisato Rosenzweig, definendo la liturgia vero e proprio *organon* del conoscere¹⁹, l'intenzionalità profonda del rito e della preghiera è in grado di esplicitare un senso gnoseologico nascosto. Definita comunemente *shema'* (ascolto), la preghiera – che della liturgia costituisce l'anima – è detta anche *tefillah* che – grazie alla radice verbale *pll* («giudicare, osservare, esaminare») – indica nella forma riflessiva il «giudicare se stessi», il «conoscersi», quasi che, attraverso il confronto con Dio e con la Torah, l'uomo trovasse la sua vera identità, il senso stesso del suo essere e del suo conoscere²⁰. La preghiera, inoltre, vero respiro della festa è definita anche «*Jichud Hashem*» («unificazione di Dio»), operando anche l'unificazione nel cuore dell'uomo, così come suona anche la benedizione, detta *Ahavah*: «Unifica il nostro cuore perché ami e tema il tuo Nome»²¹.

¹⁷ Heschel (1972), p. 143.

¹⁸ Benoist, Merlini (2001).

¹⁹ Rosenzweig (1985), pp. 316 ss.

²⁰ Di Sante (2000), p. 81.

²¹ Heinemann (1986), p. 9.

Ne è una prova ulteriore il culto ebraico radicato nel ciclo naturale del tempo, che non è racchiudibile entro l'angusto recinto del sacro, ma tende a calarsi nella stessa realtà della natura, così come si evidenzia dallo stesso spessore semantico della lingua ebraica. I termini coltura e culto (*avodah*) sono infatti denominati con la stessa parola, così che il servizio alla terra, scandito dal ritmo temporale delle stagioni dell'anno, è equiparato al servizio divino, e la preparazione del campo è uguagliabile alla costruzione del Regno²². La settimana, istituita dall'uomo tra il giorno e l'anno, diventa in tal senso qualcosa di più, definendosi «parabola terrena dell'eterno, come legge del culto istituito da Dio [...]». Non solo metaforicamente, ma effettivamente essa introduce l'eterno nell'oggi»²³. Quale organica espressione del lavoro agricolo, la settimana è anche «cellula germinale del culto», nel senso che il tempo della cura della terra è fissato in quell'istante precario su cui anche l'eternizzazione divina dell'istante si fonda. «A partire da essa, il giorno e l'anno divengono "ore" dell'uomo, dimore temporali in cui viene *invitato* l'eterno»²⁴, nella misura in cui nella ripetizione quotidiana, settimanale, annuale della preghiera e della festa, l'ebreo percepisce un tempo "nuovo", quello pronto ad accogliere l'eternità, quell'eternità che ha trovato rifugio nel tempo e diviene a sua volta *come il tempo*.

Non è dunque l'eternità che sovrasta e domina il tempo, e che determina – come nel cristianesimo – la sua entrata nel tempo, spaccando la storia in un «prima» e in un «poi» (prima e dopo Cristo diventa nell'Occidente la nuova misurazione del tempo)²⁵. Nell'ebraismo, non solo in quello di Heschel, è il tempo che ospita l'eternità²⁶, è l'uomo che accoglie l'eterno nelle pieghe della sua azione culturale, per cui non è possibile prevedere alcuna categoria teologica o una qualche esperienza mistica in grado di cogliere l'eterno al di fuori del tempo e della storia²⁷, ma è attraverso l'inserimento individuale e comunitario nel culto che il tempo, per così dire, si denomina di nuovo, come «eternità mascherata»²⁸.

Si legge nel libro dell'*Esodo*, a proposito dell'arrivo del popolo di Israele sul monte Sinai: «Nel terzo mese dopo l'uscita dei figli di Israele dalla terra

²² Heschel (2000), pp. 51-91.

²³ Ivi, p. 68.

²⁴ Heschel (1972), p. 82.

²⁵ Brabant (1997), pp. 6 ss.

²⁶ Quinzi (1986), pp. 75-91.

²⁷ Ivi, pp. 80-81.

²⁸ Heschel (1972), p.27.

d'Egitto, in *questo* giorno essi arrivarono nel deserto del Sinai» (Es 19, 1). Questa espressione stupiva gli antichi rabbini, che si domandavano del perché fosse scritto «questo giorno», e non «quel giorno». La spiegazione di questa stranezza venne dopo lungo argomentare: il giorno in cui fu consegnata la Torah – fu detto – non può mai diventare un giorno del passato; *quel* giorno è *questo* giorno, *ogni* giorno. «La Torah in qualunque momento la studiamo, deve essere sentita "come se fosse stata data oggi, oggi stesso"»²⁹. Nasce da qui il legame inedito tra tempo e festa: la festa (*Fest*) è la fissazione (*Fest-legung*) dell'ora, dell'istante cioè che non si esaurisce nel suo rapido passaggio, nel suo essere transeunte e mutevole, ma che viene trasformato «in qualche cosa di sempre nuovamente iniziale e quindi di non transeunte, in un *nunc-stans*, in eternità»³⁰.

La festa ebraica, per queste motivazioni, non è una ricorrenza legata ad un principio dottrinale, o ad un evento storico e atemporale, ma è storicamente connessa alla temporalità delle sue vicende individuali e collettive: le feste vere e proprie, dette «feste del pellegrinaggio» (*Pesah*, *Shavu'ot*, *Sukkot*) sono legate ai fatti storici di Israele: l'esodo, l'alleanza, l'ingresso nella terra promessa; mentre le feste, cosiddette austere (*Rosh hashanah* e *Jom Kippur*) si riferiscono ad eventi legati alla storia personale dell'ebreo, alla sua rinnovata fedeltà verso Dio e all'esigenza di un pentimento-ritorno (*teshuvah*) a JHWH. Anche le feste minori (*Hannukkah* e *Purim*) sono anch'esse connesse ad eventi, anche se marginali, della storia ebraica (come la riconquista del Tempio contro i siriani e la vittoria di Ester contro Aman), indicando così che la storia, lungi dall'essere relegata al passato, e utilizzata pedagogicamente come monito per il futuro, è trama e memoria del presente, stimolo e spinta nel domani, in una successione di tempi che risultano fusi nell'«istante», nell'*ora* eterna³¹.

L'eternità – precisa ancora Heschel – è come spinta ad accettare l'invito del tempo, così che non può che farsi tempo, e questo perché la preghiera cultuale non è demandata all'invocazione del singolo credente, che guarda ai suoi personali bisogni e al suo destino, ma è acclamazione comunitaria spinta dal bisogno del compimento, dal desiderio corale di affrettare la

²⁹ *Tanchuma'* II, 76, cit. in Heschel, A. J. (2000) p. 297.

³⁰ Rosenzweig (1985), p. 312.

³¹ Ricci Sindoni (1989), pp. 209-216.

venuta del Regno³². La stessa unità strutturale della preghiera, lo *Shema*, caratterizzata dal versetto del *Deuteronomio*: «Ascolta Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è Uno» (*Dt* 6, 4), non è – come comunemente si intende – la professione di fede monoteistica del popolo di Israele, ma se mai la dichiarazione di fede di Dio nella comunità da lui scelta. Non è infatti l'ebreo che proclama il suo credo, ma Dio stesso che si rivolge al suo popolo, invitandolo all'ascolto.

La molla del dialogo, aperta da JHWH con la creazione del mondo e la rivelazione sinaitica continua in tal modo a rinnovarsi con la preghiera, anche con la «sua» preghiera, come diceva Rabbi Jehudah in nome di Rav: «Dodici ore ha il giorno: le prime tre il Santo, benedetto Egli sia, si siede e si occupa della Torah»³³. Chiede comunque che anche l'ebreo ascolti e preghi, affinché la redenzione, frutto maturo della cooperazione tra Dio e l'uomo, possa essere affrettata e compiuta. «Credo fermamente nella venuta del Messia – implora il credente – e, benché tardi a venire, nonostante tutto, credo»³⁴, ritmando i suoi passi nella storia, con la convinzione di poter tracciare nuovi segnali che indichino, nell'ascolto continuo del Dio vivente, la prossimità del compimento e la vicinanza del Regno.

Su tale scenario messianico si muove la festa dello *Shabbath*, il cui valore non si misura nello spazio che occupa settimanalmente nel calendario, ma dalla qualità spirituale che sprigiona dentro il cuore del credente, dalla misura di eternità che è in grado di accendere, assorbendo le differenze imposte dalla temporalità, come affermava il rabbino Giuda, il Patriarca: «Vi sono coloro che si guadagnano l'eternità nel corso di tutta una vita; altri se la guadagnano in un breve attimo»³⁵.

Il significato immediato del Sabato, legato al ricordo del riposo impostosi Dio stesso dopo il lavoro della creazione, sembra come dilatarsi nella festa, nella misura in cui non tanto fa memoria di un evento accaduto nel passato, quanto rinnova continuamente l'opera della creazione, come recita anche una benedizione del mattino: «Il Signore delle meraviglie nella sua bontà rinnova i miracoli della creazione ogni giorno in eterno»³⁶. Se la creazione si rinnova in eterno, anche il Sabato non può essere una festa liturgica che

³² Heschel (1972), pp. 3-4.

³³ *Abh. Za* 3b

³⁴ Heschel (1935), pp. 134-135.

³⁵ Heschel (1972), p. 142.

³⁶ *Chag* 12b.

ricorre una sola volta all'anno, ma un evento che ritorna, attraversando i giorni feriali, e ridonando santità alla vita.

Se la grande preghiera del venerdì sera, recitata fra le mura domestiche, è il segno che tutta la realtà naturale ed umana è intrecciata nella gioia della rivelazione e dell'elezione, è con la liturgia del pomeriggio, in sinagoga, che lo *Shabbath* celebra l'evento della redenzione futura, perché in quel momento Israele non è solo il popolo «eletto», ma anche «l'unico» capace di com-prendere in sé tutti i popoli della terra³⁷. La solenne proclamazione dell'*unità* di Dio, il cui Nome eterno è al di sopra di tutti i nomi, è come la molla escatologica che spinge e forza la venuta del Regno. Ricordare che «Il Signore è Uno e il suo Nome sarà Uno» (Zc 14, 9) è proclamare «l'eterna unificazione di Dio con il suo popolo e del suo popolo con l'umanità»³⁸. E quando il Sabato «esce» (perché mai finisce) si compie quella dilatazione/contrazione del tempo, grandiosa immagine profetica del «giorno universale del Signore». Si continua ora a vivere nell'attesa e «nel sogno del compimento»³⁹, che carica di impegno e di responsabilità la comunità di Israele, chiamata a corrispondere alla santità di Dio, facendosi «santa», sforzandosi cioè di riconciliare l'uomo con la sorpresa del quotidiano e di raccogliere in un unico sguardo tutto il profano con gli occhi del sacro. La festa diventa in tale prospettiva il ponte gettato nella provvisorietà dei giorni contati dentro il tempo, là dove si congiungono la ferialità dei giorni e la risacralizzazione della vita

3.

Memoria e tempo, come si è visto, trovando compimento nella festa, creano l'incontro e la fusione di due mondi differenti, ma al contempo uniti. Nel giorno del Sabato infatti l'ebreo, celebrando le lodi di JHWH, con il *Salmo* 96 recita «Si rallegrì il cielo e si rallegrì la terra» (*Sal* 96, 11), che la tradizione talmudica così interpreta: «il cielo è il simbolo del mondo futuro, del mondo delle anime, mentre la terra simboleggia questo mondo che è terrestre e mortale»⁴⁰.

³⁷ Ben Chorin (1988), pp. 127-141.

³⁸ Rosenzweig (1985), p. 334.

³⁹ Ivi, p. 335.

⁴⁰ *Menorath ha-Maor*, II, 182, cit. in Heschel (1972), p. 32.

Lo *Shabbath* testimonia in tal modo l'incontro di due mondi e, secondo Heschel, è come «un esempio di entrambi i mondi»⁴¹, perché mentre il riposo e la gioia sono legati ai ritmi della temporalità, la santità appartiene per intero al mondo futuro. Questo non significa separare dualisticamente i due diversi ambiti di realtà, ch  il Regno messianico non   "nell'altro mondo", ma distinguere le differenti modalit  di incastro tra tempo ed eterno che caratterizza sia l'oggi che il futuro messianico.   vero infatti che *Shabbath* coopera alla ricreazione del mondo, richiamando a s  tutti i possibili frutti della santit ⁴², dunque tentando, per cos  dire, di attirare il futuro dentro il presente.

Chiamato dai rabbini «il Signore di tutti gli altri giorni»⁴³, il Sabato non vive separato dal resto dei giorni della settimana, pur essendo da essi distinto; come se – precisa Heschel – contenesse in s  quel nucleo di verit  che gli altri giorni non possiedono, e che soltanto nella relazione intima con lui possono ottenere. Pu  dirsi al riguardo che «il settimo giorno non   una data, ma un'atmosfera»⁴⁴, cosicch  ogni ebreo assume quel giorno la consapevolezza di sapersi *nel* Sabato, pi  che sentire il Sabato in lui.

Si coglie cos  una stretta correlazione tra il lavoro dei giorni feriali e il riposo del settimo giorno, segnale emblematico del mondo ancora irredento e del mondo av-venire che attende con impazienza il riscatto dal male e la promessa della redenzione. L'attesa, comunque, sembra aver bisogno paradossalmente di riposo (*menuch *) piuttosto che di movimento; non che debba tradursi in uno stato di passivit , ma al contrario in una dimensione dinamica che coinvolge tutta la vita nei suoi molteplici aspetti. Le parole di *Genesi*: «Il settimo giorno Dio *termin * la sua opera» (*Gn* 2, 2) sembra in realt  voler prefigurare un enigma. Non si dice infatti – cos  pensavano i rabbini – che «Egli si ripos  il settimo giorno»? (*Es* 20, 11) e «In sei giorni il Signore cre  il cielo e la terra»? (*Es* 20, 12). C'  dunque da chiedersi: quando Dio termin  la sua opera, il sesto o il settimo giorno?⁴⁵

I rabbini infine pensarono che vi fu un atto creativo anche il settimo giorno: il cielo e la terra furono creati in sei giorni, ma che cosa mancava ancora nell'universo? Il riposo. Venne il Sabato, venne la *menuch *, e

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 33.

⁴⁴ *Ivi*, p. 34.

⁴⁵ Rashi di Troyes, (1985), pp. 13-15.

«l'universo fu completo»⁴⁶. Heschel non manca di approfondire la base semantica e filosofica del termine ebraico, notando che *menuchà* possiede un ventaglio di significati ben più ampio di quello legato all'astensione dal lavoro e dagli impegni feriali, e pare piuttosto avvicinarsi a quell'ambito creativo che allude alla tensione e agli spazi della libertà⁴⁷.

Se ne erano già accorti anticamente anche i rabbini quando si domandavano: «Che cosa è stato creato il settimo giorno? La tranquillità, la serenità, la pace e il riposo»⁴⁸. Anche la Sacra Scrittura allude esplicitamente al «riposo» nel senso ampio di felicità, partecipazione cioè alla vita di Dio, come ad esempio si legge nel *Primo Libro dei Re*: «Benedetto il Signore che ha dato riposo (felicità) al suo popolo secondo quanto aveva detto: non è caduta invano una sola parola di tutte le sue buone parole che proferì per mezzo di Mosè suo servo» (*I Re* 8, 56). E le citazioni bibliche potrebbero moltiplicarsi al riguardo: *menuchà*, insomma, diventa sinonimo di stato di vita nello Spirito, dove non esiste conflitto, né paura, né diffidenza. «Il Signore è il mio pastore, non manco di nulla. Sui verdi pascoli mi fa riposare (*menuchà*). Ad acque tranquille (acque da *menuchot*) mi conduce.» (*Sal* 22, 1-2). La ininterrotta tradizione talmudica arricchì ulteriormente l'area semantica di *menuchà*, che divenne persino sinonimo della vita eterna nel mondo futuro⁴⁹.

Un antico *midrash* racconta che quando Adamo vide la maestà del Sabato, la sua grandezza e la sua gloria «intonò un canto di lode per esprimere gratitudine per il giorno del Sabato. Allora Dio gli disse: "Tu elevi un canto di lode al giorno del Sabato e non canti per me, il Dio del Sabato?" Allora il sabato si alzò dal suo seggio e si prosternò davanti a Dio, dicendo: "È cosa buona esprimere gratitudine al Signore". E tutto il creato aggiunse: "E cantare la lode al tuo Nome, o Altissimo"»⁵⁰.

È questa la motivazione più convincente, secondo i rabbini, che gli angeli hanno sei ali, una per ogni giorno della settimana con cui cantano la loro lode, ma essi rimangono silenziosi il Sabato, perché il Sabato stesso eleva un inno a Dio. Così come il Sabato è capace di ispirare a tutto il creato l'esigenza della lode e della gratitudine, è pure disposto a farsi accogliere

⁴⁶ *Megillà* 9 a *Gn* 2, 2, cit. in Heschel (1972), p. 37.

⁴⁷ *Ivi*, p. 37.

⁴⁸ *Gen Rabbà* 10, 9 in Rashi di Troyes (1985), p. 10.

⁴⁹ Heschel (2000), pp. 69-91.

⁵⁰ Heschel (1972), p. 38.

dall'uomo perché impari a rispondere alle inaudite provocazioni della sua presenza. Il tono della risposta dell'ebreo è cantata con quelle armonie creative che caratterizzano il linguaggio talmudico. All'esortazione della Scrittura: «Ricordati del giorno del sabato per santificarlo» (*Es* 20, 8), i rabbini rispondono esplorando il termine ebraico *le-qadesh* («santificare»), utilizzato nel linguaggio del *Talmud* per indicare la consacrazione all'amore di una donna, all'atto di fidanzarsi con essa. Quella parola di *Esodo*, pronunciata sul Sinai, intendeva infatti fissare nella coscienza di Israele l'idea che il suo destino fosse quello di essere il promesso sposo di quel giorno sacro, di osservare il comando di sposare il settimo giorno⁵¹.

La simbologia coniugale, così presente nella Sacra Scrittura, trova nella letteratura talmudica – a proposito del Sabato – una vera e propria esplosione di espressioni poetiche e mistiche, orientate a descrivere l'affinità di Israele con il suo Dio all'interno del duplice mondo, quello storico e quello legato al mistero dell'oltre⁵². Rabbi Simone ben Jachai, ad esempio, visse con lacerazione questa doppia appartenenza ai due mondi, cogliendo il Sabato come il segno evidente del mistero che si cela in questo difficile quanto improrogabile legame. Tutte le *mitzwoth* – così spiegava – sono state date dal Santo al suo popolo in pubblico, salvo il Sabato che invece è stato donato nell'intimità, poiché è scritto: «Tra me e i figli di Israele esso è un segno per sempre (*le'-olam*)» (*Es* 31,17). La correlazione: «tra... e» in ebraico esprime l'intimità tra marito e moglie⁵³. La parola *le'-olam* («per sempre») è scritta in modo che potrebbe essere letta come se fosse *le'-alem*: «mantenere un segreto»⁵⁴. Un segreto consegnato all'uomo, perché ogni sette giorni lo celebri, lo ricrei nel suo intimo e lo condivida con tutta la comunità, anche di fronte alle violenze della storia, che da sempre ha tentato di isolare e di distruggere Israele. Ma Israele non è mai solo: il Sabato è sempre con lui⁵⁵.

Questa profonda intuizione di rabbi Simeone, chiamato a confortare il suo popolo dopo la rivolta da Bar Kochba e il successivo rischio di estinzione da parte della potenza colonizzatrice di Roma, avrebbe cambiato il corso della storia. Radicata nell'anima della comunità, attraverso i secoli, trovò espressione nei suoi pensieri, nei suoi canti, nella sua spiritualità.

⁵¹ Ivi, pp. 78 ss.

⁵² Ricci Sindoni (2002), pp. 91-97.

⁵³ Heschel (1972), p. 79.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi, p. 79.

Dopo due generazioni – verso la metà del terzo secolo – la riflessione talmudica sul sabato, nota ancora Heschel, si arricchì di nuove sfumature: con l'arrivo del settimo giorno, il tempo stesso sembrava fermarsi per accogliere il nuovo ospite. Si racconta infatti che rabbi Yannai avesse l'abitudine di indossare, alla vigilia di *Shabbath* gli abiti da cerimonia, per rivolgersi al nuovo giorno con queste parole: «Vieni mia sposa, vieni mia sposa». Rabbi Chanina il Grande, invece, esplodeva in una danza esclamando di fronte ai suoi amici: «Venite, usciamo ad accogliere la Regina *Shabbath*»⁵⁶.

Il Sabato insomma, con il suo splendore e il suo mistero, celebrava, secondo la tradizione rabbinica, non solo la più evidente modalità di ricreazione del mondo e della correlazione tra uomo e Dio, ma anche il segno più luminoso della santità immersa nel tempo, dell'inedita possibilità che l'eternità stessa, «mascherata» dentro i giorni, garantisse il legame fra i due mondi, quello terrestre e quello messianico, destinati a diventare un unico mondo.

È in questa circolarità virtuosa fra sacro e profano, tra tempo ed eternità che il tempo della memoria si riqualifica come memoria del tempo. In tale prospettiva non è certo solo il passato –luogo temporale usualmente connesso alla memoria – a generare il cuore del presente.

È piuttosto il futuro, con la sua carica messianica, a reclamare il ricordo e la storia, *presentificandosi* ogni volta che l'ebreo – ed ogni uomo – neutralizza il tempo vuoto e corrosivo dell'oggi aprendolo alla redenzione, alla futurazione, all'av-venire⁵⁷. In tal senso è il futuro il tempo della memoria. La memoria del tempo si salda in tale prospettiva con il tempo della memoria.

Bibliografia

Benjamin, W. (1981), *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino.

Benoist, J., Merlini, F. (2001) (a cura di), *Historicité et spatialité. Recherches sur le probleme de l'espace dans la pensee contemporaine*, Vrin, Paris.

Ben Chorin, S. (1988), *Il Giudaismo in preghiera*, Marietti, Torino.

⁵⁶ Ivi, pp. 79-85.

⁵⁷ Levinas (1988), pp. 209-211.

- Brabant, F. H. (1997), *Time and Eternity in Christian Thought*, Penguin, London.
- Cullmann, O. (2005), *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, trad. it. a cura di Boris Ulianich, EDB, Bologna.
- Di Castro, R. (2009), *Testimoni del non-provato. Ricordare, pensare, immaginare la Shoah' nella terza generazione*, Carocci, Roma.
- Di Sante, C. (2000), *La preghiera di Israele*, Marietti, Casale Monferrato.
- Fackenheim, E. (1977), *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica*, trad. it. a cura di F. Savoldi, Queriniana, Brescia.
- Heinemann, J. (1986), *La preghiera ebraica*, trad. it. a cura di A. Mello, Bose, Vicenza.
- Heschel, A. J. (1935), *Maimonides. Eine Biographie*, Eric Reiss, Berlin.
- Heschel, A. J. (1981), *Il messaggio dei profeti*, trad. it. a cura di A. Dal Bianco, Borla, Roma.
- Heschel, A. J. (2000), *Grandezza morale e audacia di Spirito*, trad. it. a cura di S. Campanini, ECIG, Genova.
- Heschel, A. J. (1972), "Pensieri sul Sabato", *Bollettino della comunità israelitica di Milano*, n. 6.
- Heschel, A. J. (1972a), *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, trad. it. a cura di L. Mortara, E. Mortara Di Veroli, Rusconi, Milano.
- Levinas, E. (1988), *Diacronia e rappresentazione*, in Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano.
- Neher, A. (1965), *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, in AA.VV., *Les cultures et les temps*, UNESCO, Paris.
- Pace, E., Guolo, R. (2002), *I fondamentalismi*, Laterza, Roma Bari.
- Quinzio, S. (1986), *Figure del tempo nella Bibbia*, in Ferretti, G. (a cura di), *Temporalità ed escatologia*, Marietti, Torino.
- Rashi di Troyes (1985), *Commento alla Genesi*, a cura di P. De Benedetti, Marietti, Casale Monferrato.
- Ricci Sindoni, P. (1989), *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Studium, Roma.
- Ricci Sindoni, P. (2002), *Heschel. Dio è pathos*, EDB, Padova.
- Ricci Sindoni, P. (2012), *Viaggi interno al Nome*, Le Lettere, Firenze.
- Ricoeur, P. (2003), *La memoria, la storia, l'oblio*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano.
- Rosenzweig, F. (1985), *La Stella della redenzione*, trad. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato.

- Stefani, P. (1993), *La Parola e il commento. Dodici letture bibliche*, Giuntina, Firenze.
- Toaff, A. (1971), (cura di), *Il libro dello splendore. Brani scelti dello Zohar*, Esperienze, Roma.
- Todorov, T. (2001), *Memoria del male, tentazione del bene*, trad. it. a cura di R. Rossi, Garzanti, Milano.
- Yerushalmi, H. (1983), *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, trad. it. a cura di D. Fink, Pratiche, Parma.

Abstract

No doubt the memory, with its rituals devices and its practical forms – symbolic, represents Judaism a huge patrimony of narrative knowledge and foundation of his religious and civic identity. This paper aims to cover certain stages of Jewish thought, which thematizes the paradigm of temporality, understood as a virtuous circularity between the sacred and the profane, between time and eternity, so that the time of memory is requalifying as a memory of time. In this perspective it is certainly not just the time spent -place usually connected to the memory- to generate the heart of this. It's rather the future, with its messianic charge, to reclaim the memory and history, whenever the Jew - and every man - neutralizes the vacuum time and corrosive of today by opening it to redemption. In this sense is the future time of the memory.

Keywords: Jewish thought, temporality, messianism, historical memory, identity