

Aspetti peculiari del minhàg italiano

Rav Alberto Mosheh Somekh

I nostri antichi Maestri hanno stabilito un testo fisso di Berakhot perché noi ringraziassimo e pregassimo il S., ma con ciò non intendevano affatto che il canone delle Tefilloth fosse immutabile come un piolo conficcato che non si scosta...¹

Il *Machazor* dei *Benè Roma* fu stampato prima di tutti gli altri *Machazorim*, dal momento che la sua prima edizione fu iniziata nel Tishri 5246 (Settembre 1485) nella città di Soncino e completata alla fine di quello stesso anno a Casalmaggiore (entrambe in Lombardia, provincia di Cremona), per mano degli eminenti stampatori *Benè Soncino*. Altre due volte in seguito fu ripubblicato dai medesimi tipografi, e successivamente a Bologna nel 5300 (1540; l'edizione fu ultimata la Vigilia di Sukkot 5301) con l'egregio commento, opera di R. Yochanan Treves, chiamato *Qimchà da-Avishuna*, mai più in seguito ristampato. Il *Machazor* invece conobbe ulteriori ristampe senza il commento, a Mantova e a Venezia.

Questo *minhàg* è in uso nella maggior parte delle *kehillot* italiane e così pure in due *battè kenessiyot* di Salonico, uno chiamato "italiano vecchio" e l'altro "italiano nuovo". Il suo nome principale è *minhàg Benè Roma*, ma è noto anche come *minhàg lo'ez*, *minhàg lo'azim* o *minhàg Q.Q. Italiyani*...²

Dall'Italia e in particolare dalla città di Roma (dalla quale, al tempo di Carlo Magno, partirono per Magonza R. Kalonimos e suo figlio, R. Mosheh, i quali propagarono le fonti della Torah in *Ashkenaz*) il *Machazor* si è poi diffuso nelle terre del Nord...

Il *Machazor* *Askenazita* si divise in tre filoni, due dei quali esistono tuttora e sono noti nel mondo... il *Machazor* di Germania e il *Machazor* di Boemia e Polonia; il terzo, invece, non è finora stato stampato e si tratta del *minhàg* francese... rimasto in parte in Piemonte nel *minhàg Afam*³.

Con queste parole S. D. Luzzatto esordisce la sua "Introduzione (*Mavò*) al *Machazor Benè Roma*", verosimilmente la prima descrizione completa del rito originario degli Ebrei d'Italia. Tale rito inizialmente dovette svilupparsi nell'ambito del più antico insediamento a Roma e nell'Italia meridionale, per poi diffondersi nelle Comunità del Settentrione che divennero il centro spirituale dell'Ebraismo italiano a partire dal XVI sec., in particolare dopo la cacciata dai domini spagnoli

del Sud e successivamente dallo Stato Pontificio. Il *minhàg italiyani* esiste tuttora in Italia accanto al rito askenazita da un lato, importato nei secoli dagli Ebrei

giunti dall'Europa centro-orientale a seguito delle persecuzioni o per motivi economici e diffusosi per lo più nelle Comunità poste ai piedi dell'arco alpino, oggi in gran parte estinte; al rito sefardita dall'altro, arrivato in Italia insieme agli esuli dalla penisola iberica e rintracciabile inizialmente soprattutto nelle città costiere. Con il tempo l'Italia ebraica divenne una sorta di piccolo *qibbutz galuyyot*, al punto che in molte Comunità furono istituiti, come è noto, più *Battè Keneset* nei quali si recitavano le *Tefilloth* secondo i diversi riti. Questo "pluralismo" sopravvive ancora oggi nei centri maggiori (Milano e Roma) dove, accanto all'elemento *italiyani* originario è rimasto particolarmente vitale quello sefardita, grazie soprattutto ai recenti flussi migratori dai Paesi Arabi.

L'insediamento ebraico in Italia è antichissimo. Secondo la tradizione più comunemente accolta i primi Ebrei che giunsero a Roma furono i prigionieri condotti da Pompeo a seguito della sua conquista di *Eretz Israel* oltre cento anni prima della distruzione del Secondo Tempio⁴. Del *nussach tefillah* durante il periodo romano non abbiamo alcuna informazione diretta: si sa peraltro dell'esistenza di luoghi di preghiera a Roma e in altre località: si pensi alle famose rovine del *Bet ha-Keneset* di Ostia. La prima "età aurea" dell'Ebraismo Italiano comincia all'epoca degli ultimi *Gheonim*: per quanto si dubiti della sua veridicità storica, la leggenda dei "quattro prigionieri" (riportata nel *Sefer ha-Qabbalah* del *Raavad*), parrebbe confermare che alla fine del sec. X giungevano a Bari degli emissari delle *Yeshivot* di Babilonia allo scopo di raccogliervi fondi. Essi naturalmente vi portavano in cambio la cultura dei *Gheonim*, che da lì ebbe poi diffusione in tutta l'Europa. E' l'epoca documentata dalla cosiddetta *Meghillat Achima'atz*, una cronaca che narra le vicende degli Ebrei in Italia Meridionale⁵. Essa vide sorgere i primi autori di *Piyutim* (R. Shefatyah b. Amittay da Oria) e culminò con i grandi commentatori-halakhisti del Medioevo: R. Yesha'yah da Trani, il *'Arukh*, lo *Shibbolè ha-Leqet* e il *Tanyà Rabbatì* a Roma; più tardi, già nel Nord Italia e per influenza della vicina scuola francese e tedesca da cui provenivano, R. Yossef Colon e R. Yochanan Treves (sec. XV).

La teoria ottocentesca sulla divisione dei *minnaqhim* identificava nel rito italiano il documento più antico del ceppo proveniente da *Eretz Israel*, di cui avrebbe fatto parte insieme al rito askenazita, già citato a questo proposito, considerato uno sviluppo ulteriore e al cosiddetto rito Romaniota diffuso nelle Comunità balcaniche prima dell'arrivo degli

esuli spagnoli, mentre il rito sefardita avrebbe costituito il ceppo babilonese insieme a quello yemenita⁶. "Oggi, tuttavia, avendo in nostro possesso molti documenti relativi alla *Tefillah* in *Eretz Israel* provenienti dalla *Ghenizah* del Cairo, si può stabilire che anche nel *minhag Roma*, al pari di tutti gli altri, sono rimaste ben poche tracce dell'antico rito di *Eretz Israel*, e anche qui il Talmud Babilonese ha condizionato gli elementi fondamentali del *Nussach*"⁷. D'altronde, aggiunge Margulies, "anche se dall'epoca dei *Gheonim* in poi si avverte la preminenza della linea di pensiero babilonese su quella di *Eretz Israel*, soprattutto nelle questioni che il Talmud Babilonese tratta esplicitamente, elementi provenienti da *Eretz Israel* hanno a loro volta trovato cittadinanza, specie su questioni non affrontate direttamente nel Talmud Babilonese. La tradizione di *Eretz Israel* era diffusa soprattutto presso i francesi e i tedeschi. Addirittura nella scuola di Rashì e dei suoi discepoli troviamo elementi riconducibili alla *Torat Eretz Israel*"⁸.

In sintesi, il rito italiano così come è noto oggi ha senz'altro la sua fonte nella Babilonia di mille anni fa al pari di tutti gli altri riti praticati oggi, pur conservando elementi particolari che non si ritrovano altrove e che, accanto ad alcuni dettagli certamente antichissimi, in gran parte risalgono alla stessa letteratura dei *Gheonim*. Possiamo immaginare che i due riti principali (sefardita e askenazita) abbiano ad un certo punto preso il sopravvento pressoché totale sugli altri *minnaghim*: il rito romaniota in Turchia è stato praticamente "soppresso" con l'avvento degli esuli spagnoli che vi hanno portato il rito sefardita; così gli Ebrei Francesi, emigrati perlopiù in Germania dopo l'espulsione del 1394, vi hanno adottato il rito askenazita ivi preponderante. Per ragioni storiche ancora in parte da approfondire, il rito italiano si è invece conservato nei secoli, così come soltanto gli esuli francesi giunti in Italia hanno in pratica potuto mantenere il rito loro proprio (*AFAM*): non è escluso che abbia in ciò influito la struttura particolare dell'Ebraismo in Italia, da sempre avvezzo ai flussi migratori e organizzato in piccole Comunità senza un centro o una "scuola" dominante.

Nel presente studio del rito italiano ci limiteremo qui ad evidenziare alcune caratteristiche distintive generali presenti nella formulazione delle *Berakhot* rispetto agli altri riti, considerandole sotto l'aspetto halakhico. Non ci occuperemo invece dei *Piyutim*, né della scelta delle *Haftaroth* (tranne un solo caso) e neppure delle differenze esistenti all'interno dello stesso rito italiano fra Comunità e Comunità. Tralascieremo altresì quegli elementi distintivi che nel rito italiano più recente sono stati tralasciati. Per lo studio del rito italiano si farà ricorso principalmente alle fonti seguenti:

Epoca dei *Gheonim*:

Le più antiche raccolte di *Tefilloth* a noi pervenute, compilate dai *Gheonim* su richiesta delle varie Comunità, in particolare il *Seder Rav Amram Gaon* e il *Seder Rav Sa'adyah Gaon*. Il *Seder Rav Amram Gaon* (anno 875 circa) fu inviato in Spagna ed è comunemente considerato la fonte più antica del rito sefardita: fu stampato per la prima volta a Varsavia nel 1865. Il *Seder Rav Sa'adyah Gaon* (882-942), di poco posteriore, conobbe un periodo di oblio prima di essere stampato a Yerushalaim nel 1951.

Epoca medioevale:

In particolare il compendio halakhico *Shibbolè ha-Leqet*, opera di R. Tzidqiyah b. Avraham Anav (1200 circa), quello che viene comunemente considerato il suo compendio, ovvero il *Tanya' Rabbati*, attribuito ad un altro membro della stessa famiglia, R. Yechiel b. Yequiel Anav e gli *Pessaqim* di R. Yesha'yah da Trani; fra le fonti parallele il *Machazor Vitry*, compilato da R. Simchah ben Shemuel da Vitry della scuola di Rashì (1100 circa), che documenta in particolare le caratteristiche dell'antico rito francese.

Epoca dell'invenzione della stampa:

In particolare i *Machazorim* di Casalmaggiore, Sorcino e soprattutto Bologna, con il commento *Qimchà da-Avishunà* di R. Yochannan Treves (sec. XVI)². Anche in questo caso sono rilevanti alcuni responsi della coeva letteratura halakhica, in particolare quelli di R. Yossef Colon (sec. XV), *posseq* di origine francese stabilitosi come *rosh yeshivah* a Pavia.

Epoca tarda:

Gli scritti di S. D. Luzzatto sull'argomento, in particolare il già citato *Mavò* (Livorno, 1856) e il *Machazor*, fra gli autori di questo secolo che si sono occupati del rito italiano sono rilevanti lo studio di Daniel Goldschmidt *Minhàg Benè Roma* pubblicato in calce al *Mavò* di Luzzatto (Tel Aviv, 1966; rist. insieme ad altri saggi nel vol. *Mechqerè Tefillah u-Piyut*, Yerushalaim 1980, p. 153-191); gli articoli di E. S. Artom, *Minhàg benè Romi* in "Machanaim" a. 1948, p.78-82 e di Yehudah Nello Pavoncello, *Minnaghim we-Shirim Meyuchadim li-Qhillat Romi* in "Yeda'am" 12, 1967, p.34-40; il "Machazor di rito italiano secondo gli usi di tutte le Comunità" di R. Menachem Emanuele Artom (Roma, 1990) di cui sono stati pubblicati finora il vol. I (*Giorni feriali - Sabato - Ricorrenze minori - Digiuni*) e il vol. III (*Kippur*) mentre manca il vol. II (*Rosh ha-Shanah - Shalosh Regalim*).

1. Shelò 'asàni ishà, she'asàni Israèl, shelò 'asàni 'avèd

Nei riti sefardita e askenazita queste tre *Berakhot* del mattino si presentano in modo diverso per ordine e anche in parte per formulazione, che prevede per tutte la versione negativa: 1)... che non mi facesti nascere *goy*; 2)... che non mi facesti nascere servo; 3)... che non mi facesti nascere donna: tale è in effetti la decisione halakhica dello *Shulchan 'Arukh, Orach Chayim* 46, 4, sulla base della *Toseftà*. La formulazione *she'assani Israel* del rito italiano, già nota attraverso il *Sefer ha-Tanya'*, è tuttavia nella *Ghemarà Menachot* 43b così come è giunta fino a noi. La *Ghemarà* peraltro inverte la disposizione delle *Berakhot*, presentando un ordine simile a quello accettato dallo *Shulchan 'Arukh*: "R. Meir dice: ciascuno deve recitare tre *Berakhot* ogni giorno: *she'assani Israel, shelò 'assani ishah, shelò 'assani 'aved*".

Normalmente tale versione è ritenuta un prodotto della censura per due motivi: 1) in quanto si sostiene che da un punto di vista halakhico "una volta che si è recitato *she'assani Israel* non ha più senso ringraziare *shelò 'assani 'aved* dal momento che chi afferma di essere *Israel* esclude già ipso facto di essere '*aved*'¹⁰; essendo '*aved*' uno status intermedio fra *Israel* e *goy*, la formulazione della prima *berakhah* in negativo (*shelò 'assani goy*) non escluderebbe dunque la seconda; 2) in quanto è più logico ritenere che tutte tre le *Berakhot* siano state redatte parallelamente nella stessa forma, nella fattispecie in quella negativa: non è un fatto di semplice omogeneità stilistica, ma anche "*hashqafica*" a sua volta: non si ringrazia D. di "essere stati fatti" in forma affermativa, perché "sarebbe stato preferibile per l'uomo non essere stato mai creato".

A proposito del rito italiano va tuttavia osservato: 1) Sembra che la lezione *she'assani Israel* fosse nota e accettata dal *Gaon* di Vilna¹¹; 2) il *minhag* italiano così come ci è giunto prevede, come si è detto, un'inversione dell'ordine delle *berakhot* che tiene conto delle obiezioni halakhiche suesposte, in quanto *shelò 'assani 'aved* precede *she'assani Israel*. Quanto alla redazione della *berakhah* in forma affermativa, infine, secondo alcuni essa è la più raccomandabile, perché esprime in modo assai più forte di quella negativa l'orgoglio di essere stati scelti dal S. Benedetto "per un compito tanto elevato nel mondo"¹².

A mio avviso la particolare lezione del *nussach* Italia si presta ad una novella di tipo halakhico relativamente al caso del *gher* (colui che ha abbracciato l'Ebraismo). Si ritiene infatti che quest'ultimo non sia autorizzato a recitare la *berakhah shelò 'assani goy* perché in effetti egli era nato *goy*¹³; altri sostengono che la deve sostituire con una formula positiva *she'assani gher*, in quanto il verbo '*assah*' implicherebbe qui lo

stesso significato che le nostre fonti leggono nell'espressione biblica "...e le anime che (Avraham e Sarah) avevano "fatto" (cioè: attirato alla Torah) in Charan"¹⁴. Altri ancora ritengono che debba recitare *she'assani Yehudi*¹⁵. A questo punto la lezione *she'assani Israel*, rispetto alle precedenti, avrebbe senza dubbio il vantaggio di non creare discriminazioni fra coloro che sono Ebrei dalla nascita e quelli che hanno aderito all'Ebraismo in un momento successivo della loro vita¹⁶.

2. Le'èlè le'èlè mikol birchatà... - veyamlikh malkutè bechayechòn...

L'assenza dell'espressione *weyatzmach purqaneh wiqarev meshicheh* assegna la redazione *italiyani* del *Kadish* alla tradizione che risale al *Seder Rav 'Amram Gaon* al pari di quella *askenazita*, mentre il rito *sefardita* si fa alla formulazione del *Seder rav Sa'adyah Gaon* accolta dal Maimonide.

La reduplicazione di *le'eyla* è nota anche agli altri riti limitatamente ai Dieci Giorni Penitenziali (perlopiù nella variante errata *le'eyla ul'eyla*), mentre solo nel rito italiano essa ha luogo tutto l'anno. Essa è nota come tale pure al *minhàg yemenita* ed appare in realtà anche nel *Seder ha-Tefillah* del Maimonide secondo il ms. Oxford, pubblicato da Goldschmidt¹⁷: riprende il *Targum Onqelos* dell'espressione biblica *ma'lah ma'lah* in *Dev.* 28,43. Lo *Shibbolè ha-Leqet* riporta *le-'eyla le-'eyla min kol birkhata*: il rito italiano dei *Machazorim* ha invece semplificato in *mikkol*, adeguandosi alla regola secondo cui il *Chatzi Qaddish* a partire da *Yehè Shemeh* non deve oltrepassare le 28 parole¹⁸.

3. Ledòr vadòr namlikh laèl... - Kèter yittenù lakh...

Questo *nussach*, riportato dai *Machazorim* italiani, riprende la formulazione quasi identica del *Seder Rav 'Amram Gaon le-dor wa-dor hamlikhu la-El*, adottato dai Sefarditi per i Dieci Giorni Penitenziali. Anche il testo della *Qedushah*, come è noto, è stato adottato nel rito *sefardita*, ma solo per il *Musaf*, mentre per *Shachrit* e *Minha* si usa *Naqdishakh*. A sua volta il *minhàg italqì* per i Dieci Giorni Penitenziali usa la formula parallela *Le-dor wa-dor nagghid godlakh*, adoperata dagli *Askenaziti* (e nei riti francese e *yemenita*) per tutto l'anno. Il rito *romaniota*, infine, adotta *Ledor wa-dor nagghid godlakh* per tutto l'anno e *Le-dor wa-dor namlikh la-El* per i Giorni Penitenziali.

Va ancora osservato che l'antico *nussach* italiano della *Qedushah* si è mantenuto come tale fino ad oggi solo a Padova, mentre nelle altre Comunità si è nel tempo adeguato ad un compromesso con usi diversi. Se dappertutto *Keter* si è conservato come *Qedushah* del *Musaf*, a Roma e Milano è stato sostituito da *Naqdishakh* per *Shachrit* e *Minchà* in analogia

con il rito dei migranti sefarditi, mentre nelle Comunità Piemontesi (Torino e Alessandria) ha preso il suo posto *Neqaddesh et Shimkhà* proveniente dal sostrato askenazita di questa zona.

4. 'Al sheanu modim lakh...

La prima particolarità della versione italiana del *Modim de-Rabbanan* è nella formula iniziale, sconosciuta a tutti gli altri riti (che presentano *Modim anachnu lakh*) e alle fonti. L'unico testo al quale si può riferirla è quello riportato a nome di Bar Qappara' nello *Yerushalmi*¹⁹: *Lekhà kerì'ah, lekhà berakhah, lekhà kefufah, lekhà hishtachawayah* e parrebbe indicarci una concordanza con la linea halakhica dello *Jerushalmi* stesso secondo cui anche il pubblico ha l'obbligo di inchinarsi insieme al *Chazzan* mentre quest'ultimo recita *Modim* nella ripetizione dello *Shemoneh 'Esrè*. Questa linea, riportata dall'Alfasi, non è tuttavia pienamente accolta dal Maimonide e dallo *Shulchan 'Arukh*, secondo cui "il pubblico deve limitarsi ad un inchino leggero, dal momento che ha già pregato"²⁰.

La parte finale dell'antica formulazione, priva della chiusa *Baruch El ha-hodaot* nota agli altri riti, riflette invece la posizione del Talmud Bavli, allorché lo *Jerushalmi* sostiene che si debba invece recitare l'espressione completa del Nome *Baruch attah A. El ha-hodaot*²¹. Mentre questa è in effetti la decisione halakhica del Rosh, del Remà nel *Darkhè Mosheh* e del Gaon di Vilna, lo *Shulchan 'Arukh* la trasalascia, in quanto non riportata nel "nostro Talmud" e adotta invece il compromesso di recitare la chiusa senza pronunciare il Nome Divino, nella forma poi accolta anche nel *nussach italiyani* più tardo.

5. Shehèm mishtachavim...

A partire dal Medioevo il celebre brano '*Alenu le-Shabbeach* con la sua proclamazione del *Malkhut Shamayim* è stato introdotto a conclusione delle *Tefilloth* giornalieri. Secondo la tradizione, tuttavia, la sua collocazione originaria era ad introduzione delle *berakhot* centrali del *Musaf* di Rosh ha-Shanah, dove ancora oggi peraltro si usa recitarlo. La sua composizione è attribuita a Rav, il grande maestro del Talmud vissuto in Babilonia nel III secolo.

Fin dallo stesso Medioevo il brano fu oggetto di censura da parte dei Cristiani, i quali vi leggevano un attacco alla loro religione particolarmente nella frase *she-lo sam chelqenu kahem...she-hem mishtachavim la-hevel wa-riq...* ("Lo ringraziamo per non averci dato parte con loro... perché essi si prostrano al nulla e alla vanità...") anche se, come si è detto, queste parole furono composte in terra non cristiana,

essenzialmente sulla scorta di due versetti di *Yeshà'ayahu*²². Nel 1703 la recitazione della frase fu proibita in Prussia e la sua omissione completa è in genere osservata tuttora dagli *Ashkenazim*²³. I Sefarditi, invece, la mantennero, ma volsero il verbo al passato: *she-hayù mishtachawim*. E' a questo punto interessante notare che la frase originale si è mantenuta integralmente fino a oggi soltanto nel *minhàg* italiano!

6. Ashèr killà ma'asàv... - Veemunà bashevii...

Questa particolare formulazione della prima e della terza *Berakhah* che accompagnano la lettura dello *Shemà'* nell'*Arvit* di Shabbat si è conservata solo nel *minhàg* Italia e in un certo qual modo lo caratterizza. La sua fonte è questa volta nel *Seder Rav Sa'adyah Gaon*, che riporta un analogo testo anche per la seconda *Berakhah* (*Lema'an ahavat 'amussim*), non accolto nel *Machazor Italqì*. Da alcuni caratteri linguistici dell'acrostico alfabetico che accompagna il testo (il fatto che la *sin* sia impiegata al posto della *samekh*, documentando già la distinzione masoretica fra *shin* e *sin*) fa ritenere S. D. Luzzatto che possa trattarsi del relitto di un *Piut* relativamente tardo e comunque molto posteriore alla formulazione delle antiche *berakhot*²⁴.

Sul piano halakhico è interessante notare che proprio il *Seder Rav 'Amram Gaon* si dissocia dall'uso di adottare un testo speciale per la sera di Shabbat, peraltro seguito in alcune Yeshivot babilonesi, riportando l'opinione contraria di Rav Natronay *Gaon* secondo cui va recitato il testo comune a tutte le sere. Quest'ultima opinione è stata accolta dovunque all'infuori del *nussach* Italia e anche qui la formula particolare *asher killah ma'assaw* non è mai stata accettata nelle Comunità Piemontesi, con l'eccezione di Mondovì²⁵. Assumendo che i brani tipici del *minhàg* italiano siano effettivamente degli antichi *Piyutim* inseriti nel testo delle *berakhot*, come Shadal vuole dimostrare, non è escluso che la controversia ruoti proprio intorno a questo argomento: se sia lecito o meno inserire i *Piyutim* pur mantenendo la struttura fondamentale della *berakhah* senza infrangere il noto principio talmudico: "chiunque varii lo "stampo" istituito dai *Chakhamim* nelle *berakhot* non esce d'obbligo"²⁶. I *Gheonim* paiono esprimere due opposte scuole in proposito.

7. Berakhà veshalòm... - Umeahavatàkh

Anche questa formulazione della *berakhah* centrale della '*Amidah* dell'*Arvit* di Shabbat è tipica del *minhàg* benè Roma, laddove gli altri riti hanno *Attah Qiddashta* sulla base del Maimonide. La fonte di *U-me-ahavatàkh* è anche in questo caso il *Seder Rav Sa'adyah Gaon*, che riporta un testo pressoché identico al nostro. Una versione assai simile è pure

attestata nella *berakhah* centrale della 'Amidah degli *Yamim Noraim* secondo il *nussach AFAM*.

Secondo R. Yochannan Treves nel suo commento *Qimchà da-Avishuna'* al *Machazor* di Bologna la formula *U-me-ahavatakh* richiama la tradizione riportata nella *Toseftà* a nome di R. El'azar b. Tzadoq secondo cui suo padre sarebbe stato solito recitare una *tefillah* abbreviata la sera di Shabbat, *U-me-ahavatakh* appunto²⁷. E' interessante notare che il Talmud babilonese, mentre riporta altre *Tefilloth* attribuite a R. El'azar b. Tzadoq, tralasci proprio questa, forse perché riferita alla *Tefillat 'Arvit* che originariamente era ritenuta dipersè facoltativa²⁸.

8. Veyismechù bekhà kol Israèl...

Mentre negli altri *minnaghim* si preferisce chiudere la *berakhah* centrale della 'Amidah di Shabbat con un'allusione alla *menuchah* (riposo), nel *nussach italiyani* il riferimento è invece alla *simchah* (gioia), verosimilmente in base ad una fonte del *Sifrè* che così commenta *Bemidbar* 10,10: "E nel giorno della vostra *simchah* e nei vostri *mo'adim* - la vostra *simchah* allude agli Shabbatot".

Può essere curioso notare che una formulazione molto simile a quella italiana si ritrova nell'antico *minhäg* di Francoforte ancora oggi scrupolosamente osservato nella *K'hal Adath Jeshurun* del quartiere Washington Heights a New York: *we-yismechù bekhà Israel ohavè shemekha*.

9. Misheberàkh immotènu...

Al termine della *Haftarah*, in tutte le Comunità si usa recitare una speciale formula di *berakhah* per coloro che si occupano delle esigenze della Comunità, secondo una tradizione antichissima che risale al *Seder Rav 'Amram Gaon*, allo *Shibbolè ha-Leqet* e al *Machazor Vitry*, il cui testo *Mi she-berakh avotenu* è stato accolto con poche varianti in tutti i riti. Soltanto nel *minhäg* italiano, tuttavia, si conserva insieme a questa una seconda formula, *Mi she-berakh immotenu*, rivolta alle donne benemerite che ricamano i tessuti destinati a ricoprire il Sefer Torah e procurano il lume per il *Ner Tamid*. Non conosciamo la fonte di quest'uso: ci limitiamo a segnalare che nel *Seder Rav 'Amram Gaon* il *Mi she-berakh* contiene la frase *hu yevarekh et kol achenu wa-achiotenu* e lo *Shibbolè ha-Leqet* registra una formula che comprende anche i *metaqnenin ner u-me'ilim* o *kol davar li-khvod ha-Torah*²⁹.

10. Attà hivdälta ben kòdesh lechòl...

Il testo della formula di *Havdalah* da recitarsi nella quarta *berakhah* della 'Amidah dell'*Arovit* di *Motzaè Shabbat* secondo il *minhäg* italiano (*Attah Hivdälta*) è la versione dei *Gheonim*, e in particolare del *Seder Rav 'Amram Gaon*, mentre l'esordio *Attah Chonnantanu* accolto negli altri riti risale al *Machazor Vitry*.

Non è escluso che nelle due diverse formulazioni si possa ritrovare l'eco di una controversia fra i *Chakhamim* nel Talmud *Jerushalmi* se si deve menzionare prima il concetto di *da'at* (sapienza) o quello di *Havdalah* (separazione fra il giorno festivo e quello feriale). Secondo R. Yodan prima si recitano le parole *attah chonen le-adam da'at* e poi la formula di *Havdalah*, perché se non c'è *da'at* non c'è *Havdalah*; R. Itzchaq b. El'azar è

invece del parere di anteporre le parole della *Havdalah*, perché finché non si è recitata questa è proibito domandare al S. Benedetto le proprie esigenze (nella fattispecie la *da'at*)³⁰. La *halakhah* è stata codificata per tutti secondo il parere di R. Yodan, ma nella formula della *Havdalah* che comincia con *Attah Hivdälta* (piuttosto che *Attah Chonnantariu*, che richiama *chonen ha-da'at*) si può vedere un parziale recupero dell'opinione di R. Itzchaq.

11. Nachamènu...

Il *Machazor Italiyani* ha una propria versione della *Birkat ha-Mazon*, sulla quale non possiamo dilungarci qui. Noteremo soltanto che, a differenza di tutti gli altri riti, la terza *berakhah* nel caso dello Shabbat viene completamente riformulata con un testo a se stante, interessante per due ragioni. Anzitutto, vengono omesse tutte le richieste di sostentamento, in base al principio per cui di Shabbat non si fa domanda a D. delle proprie esigenze personali³¹. In secondo luogo, esordisce e si conclude con il concetto di *nechamah* (consolazione), secondo una formulazione raccomandata dal Talmud e già presente nei *Gheonim*³².

12. Veteratzè Iefanèkha...

Questa chiusa della *berakhah* centrale del *Musaf* di *Yom Tov*, caratteristica del *minhäg* italiano, si trova tal quale nel *Machazor* romaniota, ma in un punto diverso dello stesso *Musaf* e precisamente al termine del brano *U-minchatam* che chiude la citazione del *Korban festivo*.

13.3 Haftaròt denechamatà

Il Siddur italiano ha una sua propria tradizione per la scelta delle Haftaroth settimanali che in alcuni casi si distingue dai minnaghim sefardita e askenazita più noti. Non è qui il contesto adatto per esaminare tale tradizione: ci limiteremo ad un solo caso particolare. Il *Minhäg* ovunque diffuso di leggere come *Haftaròt* nei tre Sabati che intercorrono fra il Digiuno del 17 Tamuz e del 9 Av brani profetici in cui si annuncia la *pur'anut* (punizione) e nei sette Sabati che separano il 9 Av da Rosh ha-Shanah sette brani profetici che annunciano la *nechamah* (consolazione) ha la sua fonte nelle *Tossafot* a nome della *Pessiqtà*³³. Il *minhäg* italiano, invece, prevede la recitazione di una sola *Haftarah* di *pur'anut* nello Shabbat che precede *Tish'ah be-Av* (*Chazon*, corrispondente alla *Parashat Devarim*) e tre sole *Haftaròt* di *nechamah* nei tre Shabbatot immediatamente successivi (corrispondenti alle *Parashot Waetchannan*, *'Egev* e *Reè*), mentre negli altri Sabati si legge una *Haftarah* attinente alla

Parashah della settimana come al solito. La diversa tradizione italiana si motiva con il fatto che "la *taqqanah* originaria prevedeva la recitazione di *Haftaròt* speciali (di *pur'anut* e *nechamah* rispettivamente) soltanto negli *Shabbat* del mese di Av"³⁴. Va ancora osservato che la proporzione della *nechamah* rispetto alla *pur'anut* nel *minhàg* italiano (3 a 1) è più alta che negli altri *minnaghim* (7 a 3).

14. *Hatchalàt amiràt haselichòt*

Due sono gli usi più noti per quanto riguarda l'inizio della recitazione delle *Selichot* prima di Rosh ha-Shanah. I Sefarditi usano cominciare a recitare le *Selichot* a partire dall'indomani del *Rosh Chodesh* Elul, perché "allora Mosheh salì sul Monte Sinai per ricevere le seconde Tavole ed è tempo di gradimento; inoltre vi è un riferimento nel versetto *ani le-dodi we-dodi li* ("io sono per il mio amico e il mio amico è per me"), le cui lettere iniziali formano la parola Elul, mentre le finali hanno il valore numerico complessivo di 40 quanti sono appunto i giorni che vanno da *Rosh Chodesh* Elul a Yom Kippur."³⁵

Gli Askenaziti, viceversa, cominciano soltanto a partire dalla domenica precedente Rosh ha-Shanah a meno che questa festa non cada di Martedì o Mercoledì, nel qual caso anticipano l'inizio delle *Selichot* alla domenica della settimana prima, in modo da poterle recitare almeno per quattro giorni prima di Rosh ha-Shanah³⁶. La *Mishnah Berurah* e il *Baer Heitev* spiegano che le *Selichot* sostituiscono l'antico *minhàg* di digiunare nei Dieci Giorni penitenziali: ma dal momento che quattro di essi sono festivi e non vi si può indire un digiuno che non sia comandato dalla Torah (i due di Rosh ha-Shanah, *Shabbat Shuvah* e Yom Kippur) è necessario recuperarli prima di Rosh ha-Shanah. Secondo un'altra spiegazione i quattro giorni di *Selichot* prima di Rosh ha-Shanah si renderebbero necessari in analogia con gli animali da sacrificio, che dovevano essere presi da parte e controllati da eventuali difetti quattro giorni prima di essere immolati: nel nostro caso l'animale da sacrificio è per così dire l'uomo stesso, in procinto di presentarsi al Giudizio Divino il giorno di Rosh ha-Shanah.

Il *Tanyà Rabbati* riporta in proposito un *minhàg* lievemente differente, che comporta l'inizio della recita delle *Selichot* sempre nel penultimo giorno feriale di *Sefer* (Lunedì o Giovedì) prima di Rosh ha-Shanah: se la festa cade di *Shabbat* o di Lunedì si comincia il Lunedì precedente; mentre se cade di Martedì o di Giovedì si comincia il Giovedì precedente³⁷. Questo *minhàg* ha il vantaggio di unire insieme le varie motivazioni osservate a proposito dei *minnaghim* trattati in precedenza, compreso il richiamo alla salita di Mosheh sul Monte Sinai in quanto, secondo la tradizione, la

salita avvenne proprio di Giovedì e la discesa di Lunedì³⁸. Il *minhag* italiano fa infatti in modo che un Lunedì e un Giovedì siano sempre compresi nei giorni di Elul dedicati alle *Selichot* e rispetta parimenti il principio che questi siano almeno quattro.

15. Shomè'a teru'à...

La *chatimah* della sesta *berakhah* del *Musaf* di Rosh ha-Shanah nel *Machazor Italiyani* è semplicemente *Shomea' Teru'ah* ("che ascolti il suono dello Shofar"), mentre gli altri riti hanno *Shomea' qol teru'at 'ammò Israel (hayom) be-rachamim* ("che ascolti il suono dello Shofar del Suo popolo Israel con misericordia"). La formula "italiana" riprende direttamente quella prevista dalla Mishnah per le *Tefilloth* da recitarsi allorché veniva istituito un digiuno in caso di carestia o di calamità e nella sua semplicità è certamente più antica³⁹. L'aggiunta determinatasi negli altri *minnaghim* può essere a sua volta dovuta allo scrupolo espresso dallo *Shelà* che il suono dello Shofar, il quale dipersè esprime tanto il *Din* (attributo della Giustizia Divina) che il *Rachamim* (attributo della Misericordia) sia accolto da D. soltanto sotto questo aspetto. I codificatori del *nussach* italiano avranno ritenuto sottintesa tale considerazione.

16. Kol nedarim...

Il *Machazor Italiyani* prevede per la sera di Kippur la recitazione del *Kol Nidrè* in ebraico (*Kol Nedarim*), anziché nella versione tradizionale aramaica risalente ai *Gheonim* babilonesi del IX secolo. Come è noto, questa formula è volta all'annullamento di tutti i voti e le promesse che abbiamo pronunciato durante l'anno trascorso e che non siamo stati in grado di adempiere per causa indipendente dalla nostra volontà. Un'ulteriore particolarità riguarda questa volta le Comunità Ashkenazite, che seguono in proposito le obiezioni del grande Tossafista Rabenù Tam (nipote di Rashì, Francia XII sec.). Questi sosteneva che la formula *Kol Nidrè* non poteva essere dipersè ritenuta sufficiente, secondo la *Halakhah*, per annullare un voto ormai fatto e propose pertanto di modificare il testo riferendolo non più ai voti inadempiti dell'anno trascorso ("dal trascorso Giorno di Kippur a questo"), ma alle promesse che saranno concluse affrettatamente nell'anno entrante ("da questo Giorno di Kippur al prossimo")⁴⁰.

Un testo ebraico è già riportato dal Rosh a nome di Rav Sa'adyah *Gaon* e, naturalmente, si trova nello *Shibbolè ha-Leqet*, il quale condivide anche la posizione di Rabenù Tam⁴¹. I più tardi *Machazorim* italiani, tuttavia, su quest'ultimo punto si discostano presentando la formula più antica "dal trascorso Giorno di Kippur a questo". Non fa invece stupore ritrovare il

Kiddush di Rabenù Tam nei *Machazorim* di rito AFAM che documentano appunto il rito francese!

17. Keriàt beyòm shemini...

Sulle *Parashot* di *Chol ha-Mo'ed* di Sukkot nella *Golàh* si registrano almeno quattro o cinque *minnaghim* differenti. Tutti quanti hanno tre punti in comune: 1) prevedono quattro chiamate a Sefer, una in più rispetto ai giorni feriali, come di *Rosh Chodesh*; 2) il brano è tratto dai sacrifici di Sukkot nella *Parashah* di *Pinnechas*, comprendendo obbligatoriamente ogni giorno i due sacrifici dello *sfeqa de-yoma* (in aramaico: "dubbio del giorno"); 3) lo *sfeqa de-yoma* deve essere letto integralmente dal quarto chiamato in quanto, essendo in più rispetto ai giorni feriali costituisce la specialità semifestiva della giornata, a prescindere da quanto hanno letto i tre chiamati precedenti. La discussione verte appunto su cosa debbono leggere questi. Si riportano qui tre diverse tradizioni in proposito, due delle quali sono state codificate e sono quindi divenute "ufficiali".

La prima è sostenuta da Ran, Alfasi, Rosh, R. Yesha'ayah da Trani e Maimonide ed è stata poi codificata nello *Shulchan 'Arukh*, divenendo l'uso sefaradita⁴². Essa si basa sul principio che non si debba leggere niente oltre lo *sfeqa de-yoma*. In pratica qui il primo chiamato legge il primo sacrificio, il secondo legge il secondo, il terzo ripete il secondo e il quarto, come si è detto, rilegge tutto. L'uso askenazita, codificato dal Remà nelle sue glosse allo *Shulchan 'Arukh*, si rifà invece all'opinione di Rashi, il quale preferisce che il terzo chiamato legga un brano nuovo invece di ripetere il precedente: tale brano nuovo non potrà essere altro che il testo relativo al sacrificio successivo ai due dello *sfeqa de-yoma*, che vengono letti separatamente dai primi due chiamati e di nuovo ripetuti integralmente dal quarto. Così via fino a *Hosha'ana' Rabba'*, dove il rigoroso rispetto di tale sequenza obbligherebbe ad includere nella *Parashah* il brano di *Shemini' Atzeret*. Ciò non viene tuttavia accettato, per i motivi che saranno spiegati più avanti. E così il 5 giorno si torna a leggere 5+6+7 come il giorno prima, fatto salvo che il quarto chiamato ripete 6+7 (*sfeqa' de-yoma*) anziché 5+6.

Il *Machazor* di Bologna e *Shadal* riportano tuttavia per la mattina di *Hosha'ana' Rabba'* l'uso di leggere 6+7+8, comprendendo dunque anche il brano di *Shemini' Atzeret*. Si tratta di un uso antichissimo, attestato dal *Seder Rav 'Amram Gaon* e menzionato dallo *Shibbolè ha-Leqet* e dal *Machazor Vitry*. Tuttavia questi ultimi lo criticano, perché non è opportuno leggere durante il *Chol ha-Mo'ed* di Sukkot il brano relativo a *Shemini' Atzeret*, vuoi per non confondere le due festività, vuoi per non

abbassare al *Chol ha-Mo'ed* la lettura destinata a *Yom Tov*⁴³. Il *Machazor Vitry*, peraltro, tollera a posteriori la lettura di *Shemini 'Atzeret a Hosh'a'ana' Rabba'*, sostenendo che un divieto in tal senso esiste soltanto per il quarto chiamato ma non per il terzo, al quale il brano è destinato. Egli si rifà in proposito all'antico dettato talmudico, secondo cui mentre per il quarto chiamato è obbligatoria la lettura dello *sfeqa' de-yoma'*, i primi tre possono leggere "ciò che vogliono". Il paragone, afferma, corre immediatamente alla *Parashah* di *Rosh Chodesh*, dove tutti accettano il fatto che proprio il terzo chiamato legga il brano del sacrificio di Shabbat, pur non entrando niente con *Rosh Chodesh* e avendo per giunta una *qedushah* maggiore.

18. Sheenò kohèn hachàtan bereshit 'olè rishòn...

Secondo la prassi vigente dovunque, la mattina di Simchat Torah si chiama a Sefer il *Chatan Torah* e il *Chatan Bereshit*: il primo legge l'ultima chiamata di *We-zot ha-Berakhah* e il secondo, su un altro Sefer, legge tutto il primo capitolo di *Bereshit*. Viceversa nelle Comunità di *minhàg* italiano si usa ancora oggi che la mattina di Simchat Torah sale a Sefer solo il *Chatan Torah*. Questi legge l'ultima parte della *Parashat We-zot ha-Berakhah* sul Sefer Torah e aggiunge poi i primi cinque versetti di *Bereshit* dal libro stampato. Ciò si motiva con il fatto che la lettura di questi ultimi non costituisce *chovat ha-yom* ma è stata istituita in base al *Midrash*, per evitare che il *Satan* accusi Israel di festeggiare la conclusione della Torah come se non fossimo disposti a ricominciarla daccapo. Il *Chatan Bereshit* riceve invece la sua salita a Sefer lo Shabbat successivo alla prima chiamata di *Bereshit* anche se non è *kohèn*.

Una nota Mishnah nel trattato *Ghittin* afferma infatti che il *kohèn*, se presente al *Bet ha-Kenesset*, ha il diritto/dovere di essere chiamato a Sefer per primo⁴⁴. Il problema che il nostro *minhàg* pone è se tale dovere del *kohèn* è per principio inderogabile e assoluto o il *kohèn* è autorizzato a rinunciare al proprio privilegio almeno laddove la deroga può essere giustificata. Fra i *Rishonim* vi sono posizioni diverse sulla questione. *Rashi* e *Maimonide* nel *Sefer ha-Mitzvot* avvallano la tesi secondo cui l'obbligo del *kohèn* di assistere per primo alla lettura del Sefer Torah fa parte del precetto biblico *weqiddashtò* ("santificalo", il *kohèn*) che consiste nell'attribuirgli sempre il primo posto nelle attività di *qedushah*, e quindi è inderogabile⁴⁵. Ma lo stesso *Maimonide* nel commento alla Mishnah scrive invece che la regola per cui il *kohèn* sale a Sefer per primo è un'istituzione rabbinica *mi-penè darkhè shalom* ("pro bono pacis") per evitare spiacevoli diverbi durante la lettura pubblica della Torah nel contendersi la prima *'aliyah*.

Naturalmente non è questo il contesto per soffermarci sulle numerose proposte emerse per sanare la contraddizione del Maimonide⁴⁶. L'opinione generalmente accolta è che normalmente il *Kohèn* non possa rinunciare al proprio privilegio⁴⁷. Ma se ci troviamo dinanzi ad un *minhàg* locale antico istituito in onore della Torah in determinate occasioni è consentito derogare alla regola generale in difesa del *minhàg*. E' appunto quanto scrive R. Yossef Colon, *rosh yeshivah* a Pavia nel XV sec. a proposito del *minhàg* italiano di *Shabbat Bereshit*⁴⁸. La sua fonte è in un responso assai più antico di Rav Hay Gaon, il quale acconsente all'uso di bruciare profumi il giorno di Simchat Torah anche se così facendo si infrange un divieto rabbinico di *Yom Tov*, dal momento che tale *minhàg* è concepito interamente *likhvod ha-Torah*.

Che "valore" ha il *minhàg* italiano nella *halakhah*? Chi sceglie di esprimere la propria *tefillah* attraverso questo *nussach*, per tradizione familiare o altro, esce d'obbligo, ancorché si tratta di un *minhàg* non solo scarsamente praticato, ma direi quasi sconosciuto nell'"universo" ebraico? La controversia sulle preferenze da accordare ad un *minhàg* piuttosto che ad un altro non può essere sviluppata qui: la tradizione afferma che come il *Bet ha-Miqdash* terreno così anche quello celeste ha un certo numero di porte in modo che ciascuno, pregando secondo il proprio *nussach* quale che sia, abbia comunque una via d'accesso⁴⁹. Alcuni giungono a paragonare la *tefillah* alla profezia, con la differenza che mentre quest'ultima segue un moto discendente dal cielo alla terra, la prima sale dalla terra al cielo. Come i vari Profeti manifestano una sola intenzione pur esprimendosi in linguaggi differenti, la medesima considerazione si può applicare alle diverse "versioni" della *Tefillah*⁵⁰.

Nel caso del *minhàg* italiano, tuttavia, ci confortano gli autorevoli pareri di R. Itzchaq Lampronti di Ferrara e del Chidà di Livorno. Il primo afferma esplicitamente che "quanto alle differenze fra sefarditi, askenaziti e *lo'azim*, ciascuno ha il proprio angelo o serafino che avvicina la *Tefillah* a D."⁵¹. Simili sono le parole del secondo: "di certo un askenazita, un sefardita e un italiano che preghi ciascuno secondo uno dei tre *nuschaot* esce d'obbligo"⁵². Sempre del Chidà viene riferito che quando ebbe ritrovato fra gli scritti di R. Yossef Shemuel Cases di Mantova una definizione caratteriale di askenaziti, sefarditi e italiani in base alle *Sefirot* della *Qabbalah*, le commentò nel modo seguente. Il carattere degli Askenaziti assomiglia alla *ghevurah* (potenza), perché "sono soliti dare delle regole un'interpretazione restrittiva, mentre i Sefaraditi tendono a facilitare, perché essi sono paragonabili al *chesed* (misericordia). Ma gli Italiani rappresentano la *tiferet* (bellezza) e perciò sono caratterizzati da una mescolanza di regole e poesia e si avvicinano

ai Sefarditi così come la *tiferet* tende verso il *chessed*. Per lo stesso motivo recitano due volte la parola *le'eyla* ("in alto") nel *Qaddish*, in quanto la *Tiferet* sale sempre in alto⁵³.

Note

¹ Sulla struttura e l'evoluzione della *Tefillah* si vedano in particolare: R. I. Jacobson, *Netiv Binah*, Sinai, Tel Aviv, 1991; R. Eli'ezer ha-Levy, *Yessodot ha-Tefillah*, Chorev, Yerushalaim, 1977; I. M. Elbogen, *Ha-Tefillah be-Israel*, Devir, Tel Aviv, 1972 (trad. di *Der Juedische Gottesdienst*, Leipzig, 1913; Elbogen fu per qualche tempo docente al Collegio Rabbinico di Firenze ai tempi di Rav Margulies). In italiano: C. Di Sante, *La preghiera ebraica*, Marietti, Casale M., 1985; E. Munk, *Il mondo delle Preghiere*, D.A.C., Roma, 1992 (trad. della prima parte di *Le Monde des Prières*, Paris, 1958).

² L'espressione *minhag lo'ez, lo'azim* è tratta da *Tehillim* 114, 1 (cfr. anche *Meghillah* 2, 1), dove avrebbe il senso di "parlante lingua straniera". Nel Medioevo questo termine si specializzò per indicare il latino e le lingue romanze in genere. Da qui presumibilmente l'identificazione degli Ebrei italiani con i *lo'azim* in quanto "parlanti latino".

³ Il *minhag AFAM* (meglio del tradito *APAM* secondo entrambe le fonetiche) ha la particolarità di non essere mai stato stampato. Si vedano particolarmente: D. Markon, *Mechqarim le-zikhron* G. A. Kohut, a. 1935, p. 89-101; D. Goldschmidt in *Mechqerè Tefillah u-Piyut*; in italiano: la nota di D. Disegni, *Il rito di Asti, Fossano, Moncalvo* in "Scritti in memoria di Sally Mayer", Fond. Sally Mayer, Milano Yerushalaim, 1956, p.78-81.

⁴ Sulla storia degli Ebrei di Roma si veda: A. Berliner, *Storia degli Ebrei di Roma*, Rusconi, Milano, 1992 (trad. di *Geschichte der Juden in Rom*, Kauffmann, Frankfurt a. M., 1893; H. Vogelstein-P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Mayer und Muller, Berlin, 1896; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Geuthner, Paris, 1914; S. Waagenaar, *Il Ghetto sul Tevere*, Mondadori, Milano, 1972.

⁵ Si veda : S. Assaf, *Bavel we-Eretz Israel bi-tqufat ha-Gheonim*, in "Ha-Shiloach" 34, 1918, p. 236-295; A. Aptovitzer, R. Chushiel we-R. Chananel, in "Sinai" 12, 1943, p.106-119; S. Schechter, *A Letter of Chushiel*, in "Jewish Quarterly Review" 11, 1899, p. 643-650; A. Y. Wertheimer, *Mavò le-peyrush ha-Nakh le-Rabbenu Yesha'yah ha-Rishon mi-Trani*, Ketav wa-Sefer, Yerushalaim, 1959; E. Fleischer, *Hebrew Liturgical Poetry in Italy* in "Italia Judaica" I, Roma, 1983, p. 415-426; J. Schirrmann, *Gli albori della poesia ebraica in Italia* in "Rassegna Mensile d'Israel" 35, 1969, p. 187-200.

⁶ I. M. Elbogen, *Ha-Tefillah be-Israel (Der Juedische Gottesdienst)*, introd.

⁷ D. Goldschmidt, *Minhag Benè Roma*. Cfr. anche E. Fleischer, *Tefillah u-minhaghè Tefillah Artziszreelim bi-tqufat ha-Ghenizah*, Yerushalaim, 1988.

⁸ M. Margulies, *Ha-Chilluqim beyn Anshè Mizrach u-veyn Anshè Eretz Israel*, a. 1938, p. 43. Cfr. anche Y. Miller, *Chilluf ha-Minhaghim she-beyn Benè Bavel u-veyn Benè Eretz Israel* in "Ha-Shachar" 7, 1875, che evidenzia 73 elementi distintivi fra l'antico *minhag* palestinese e quello babilonese. Qui

ci limiteremo a ricordare il più famoso: il ciclo triennale palestinese di lettura del Sefer Torah rispetto a quello annuale babilonese, poi affermatosi ovunque. Di altri elementi palestinesi che viceversa hanno prevalso su quelli babilonesi, nessuno si è mantenuto solo in Italia.

⁹ Cfr. A. R. Malakhì, *Machazor Roma Mahadorat Shin* in "Bitzaron", a. 1965, p. 179-279.

¹⁰ Cfr. Bach a *Orach Chayim* 46 e il comm. 'Emeq Berakhah al *Siddur Tzelota' de-Avraham*.

¹¹ 'Emeq Berakhah ad loc.

¹² A. Berliner, cit. in Jacobson, I, p.165.

¹³ *Remà* ad loc. a nome dell'Abudarham.

¹⁴ *Mishnah Berurah* ad loc.

¹⁵ *Birkè Yossef* del *Chidà* di Livorno ad loc. Egli risponde all'obiezione rivolta in proposito dal *Bach* e dal *Peri Chadash*, secondo cui la conversione non sarebbe "fatta" dal S. Benedetto, ma sarebbe bensì la conseguenza di una scelta da parte dell'uomo; secondo *Chidà*, invece, "ad ogni buon conto è chiaro che se il S. Benedetto non avesse aiutato il gher, questi non avrebbe mai potuto realizzare la propria intenzione".

¹⁶ E' la linea di pensiero del *Kaf ha-Chayim* di Baghdad n. 36, che la riporta a nome del *Darkhè Mosheh* e del *Maghen Avraham*.

¹⁷ In *Mechqerè Tefillah u-Piyut*, p. 203.

¹⁸ Il numero 28 corrisponde, come è noto, alla parola *koach*, "forza", in quanto il *Qaddish* esprime la forza del S. Benedetto. Anche le lettere che formano la frase centrale, *yehè shemeh.... 'almayyà*, sono in tutto 28 ed è probabilmente da ricollegarsi al medesimo significato l'uso antico, riportato dal *Machazor Vitry*, secondo cui il pubblico accompagnava il *Chazzan* durante la recitazione del *Qaddish* pronunciando a sua volta il versetto "E ora s'ingrandisca la forza del S." comprendente a sua volta 28 lettere (cfr. D. Sperber, *Minhaghè Israel*, Yerushalaim, 1990, I, p. 75-77).

¹⁹ *Yer. Berakhot* 1, 5; cfr. *Tos. Sotah* 40a s. v. 'al.

²⁰ Cfr. Alfasi, *Berakhot* 24a; *Shulchan 'Arukh*, O.Ch. 127, 4 e *Kaf ha-Chayim* ad loc. n. 2.

²¹ Cfr. Alfasi, *Berakhot* 13b.

²² 30, 7; 45, 20.

²³ In quell'occasione fu pure imposto ai *Chazzanim* di recitare la prima parte ad alta voce, contrariamente alle abitudini invalse nel mondo ashkenazita. Potrebbe essere connesso con quel provvedimento (o con qualcosa di analogo) il *minhag*, tuttora osservato nelle Comunità Sefaradite italiane (Livorno, Firenze, Venezia) di recitare ad alta voce la prima parte e di omettere del tutto la seconda come pure, forse per reazione, l'uso romano di recitare a voce bassa l'intero brano.

²⁴ *Mavò...*, p. 21.

²⁵ Informazione cortesemente fornitami dall'Ing. Franco Segre, *Chazzan di Torino* ed esperto del *minhag* piemontese.

²⁶ *Berakhot* 40b; codificato dal Maimonide con una lieve variante in *Hil. Berakhot* 1,5. A questo proposito va tuttavia notato che la tradizione medioevale conosce vari tipi di *piyutim* (*ofan, zulat*, ecc.) che sono stati inseriti, soprattutto per le feste, nelle *berakhot* dello *Shema'* nei *Machazorim* di vario rito: uno dei più antichi e diffusi è *El Adon* per *Shachrit* di Shabbat, anch'esso acrostico alfabetico. Sempre per la medesima *tefillah*, il *minhag* italiano (e così pure alcuni *Machazorim ashkenaziti*) conosce l'inserzione *Or 'olam otzar chayim, orot me-ofel amar wayehi*, che è verosimilmente la frase iniziale di un antico *piyut*.

²⁷ *Berakhot* 3,12.

²⁸ Cfr. *Berakhot* 29b.

²⁹ *Seder Rav 'Amram Gaon ha-Shalem*, I, p.n398; *Shibbolè ha-Leqet*, cap. 81.

³⁰ *Yer. Berakhot* 5, 2.

³¹ *Yer. Shabbat* 15, 3.

³² Cfr. *Berakhot* 48b e *Tos. ad loc. s. v. matchil*; *Seder Rav 'Amram Gaon ha-Shalem* p. 183a.

³³ *Tos. a Meghillah* 31b s. v. *Rosh Chòdesh Av*.

³⁴ *Talmudic Encyclopaedia* s.v. *Haftarah*, X, p. 20, n. 346.

³⁵ *Shulchan 'Arukh, Orach Chayim* 581, 1 e *Mishnah Berurah* ad loc.; *Maghen Avraham* ad loc.

³⁶ *Remà* ad loc.

³⁷ *Tanyà Rabbati* cap. 72; cfr. anche *Shibbolè ha-Leqet* cap. 282.

³⁸ Cfr. *Shulchan 'Arukh, Orach Chayim* 134 e *Mishnah Berurah* ad loc. n. 6.

³⁹ Cfr. *Ta'anit* 2, 4.

⁴⁰ Cfr. *Tos. a Nedarim* 23 s. v. *we-et*.

⁴¹ Cfr. *Pisqè ha-Rosh, Yomà* 8, 28; *Seder Rav 'Amram Gaon ha-Shalem*, II, p. 342; *Shibbolè ha-Leqet* cap. 317.

⁴² *Orach Chayim* 663.

⁴³ Lo scrupolo di non mescolare *Qòdesh* e *Chol* è evidente ancora nell'uso del secondo giorno di *Sukkot*, accettato da tutti, di limitare la lettura del secondo *Sefer* al sacrificio di *Yom Tov* e di non leggere poi *U-va-yom ha-sheni* come richiederebbe lo *sfeqa' de-yoma'*. Ma qui si tratterebbe di "abbassare" la *qedushah* di *Yom Tov* a quella di *Chol ha-Mo'ed*. Si vedrà invece che "elevare" la *qedushah* di *Chol ha-Mo'ed* è da alcuni ammesso!

⁴⁴ 59b.

⁴⁵ Cfr. *Sefer ha-Mitzwot, 'Asseh* 32.

⁴⁶ Per una rassegna v. R. Z. Druck, *Miqraè Qòdesh*, cap.15.

⁴⁷ Cfr. *Shulchân 'Arukh, Orach Chayim* 135, 3-4 e *Mishnah Berurah* ad loc. n. 9.

⁴⁸ Resp. *Mahariq* n. 9; cfr. *Maghen Avraham* a *O. Ch.* 135, n. 7: In molte Comunità Italiane vige tuttora l'usanza di preferire in ogni caso il Levi per primo rispetto ad un Israel qualora non sia presente un *Kohen*: cfr. *Remà* e *Mishnah Berurah* a *O. Ch.* 135, 6; Resp. R. Mosheh Provenzalo, ed. *Or ha-Mizrach*, 5749, I, n.16.

⁴⁹ R. Dov Baer da Mezeritch, *Maggid Devaraw le-Ya'aqov*, p. 94-95 a nome di R. Itzchaq Luria. Cfr. *Sheqalim* 6, 1; *Yer. Berakhot* 4, 5.

⁵⁰ Resp. *Chatam Sofer*, *O. Ch.* 16.

⁵¹ *Pachad Itzchaq* s. v. *Tefillot we-shinnuy*; v. anche s. v. *Minhag, shenì hu ha-minhag*.

⁵² *Yossef Ometz* n. 20, p. 19b.

⁵³ *Quntress ha-Massa'ot*, par. 131, 5, p.133b, cit. in M. Benayahu, "R. Chayim Yossef David Azulay", *Yerushalaim*, 1959, p. 165. Secondo la dottrina mistica la *Tiferet* rappresenta una sintesi fra *Ghevurah* e *Chessed*.