

## Epidemie e vaccini nel diritto ebraico. Analisi di un episodio del romanzo *Hiob* di Joseph Roth

Mattia Di Taranto

*Università del Piemonte Orientale*

**Abstract:** Epidemics and Vaccines in Jewish Law. Analysis of a passage from Joseph Roth's *Hiob*

Joseph Roth's novel *Hiob* contains countless references to the cultural universe of Orthodox Judaism. Its protagonist, Mendel Singer, is explicitly described from the very beginning as a pious observant Jew, teacher of Holy Scriptures. Starting from these primary textual data, the present essay aims to analyze a central episode for the narrative-building process, namely the story of the smallpox epidemic, in light of the halakhic sources on the subject.

**Keywords:** Joseph Roth, German-Jewish Literature, Orthodox Judaism, Halakhah, Epidemics.

**Sommario:** 1. Epidemia di vaiolo a Zuchnow: analisi dei dati critico-testuali – 2. Divieto, permesso e obbligo di guarire nel diritto rabbinico

### 1. Epidemia di vaiolo a Zuchnow: analisi dei dati critico-testuali

La presenza in alcune opere di Joseph Roth, segnatamente in *Hiob. Roman eines einfachen Mannes* (Giobbe. Romanzo di un uomo semplice, 1930), di un'eterogenea quanto cospicua pluralità di referenti culturali ebraici, espliciti e impliciti, è un dato da lungo tempo acquisito dalla germanistica internazionale. Negli ultimi decenni, proprio sulla scorta di tale assunto, la critica specialistica si è più volte misurata nell'arduo compito di identificarli e classificarli al fine di evidenziare, *in primis*, punti di tangenza con l'*exemplum* biblico evocato fin dal titolo<sup>1</sup>. Tuttavia, nell'analisi del romanzo rothiano in oggetto così come di numerosi altri capolavori riconducibili al sottoinsieme convenzionalmente identificato nella saggistica accademica dalla locuzione "letteratura ebraico-

<sup>1</sup> G. Shaked, "Wie jüdisch ist ein jüdisch-deutscher Roman? Über Joseph Roths Hiob, Roman eines einfachen Mannes", in S. Mosè, A. Schöne (a cura di), *Juden in der deutschen Literatur: Ein deutsch-israelisches Symposium*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 281-292; G. Oberhänsli-Widmer, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne: Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluy, 2003, pp. 205-226.

tedesca”<sup>2</sup>, particolarmente di opere in varia misura ispirate a Giobbe o ad altre figure bibliche, la mappatura delle fonti tradizionali ebraiche è solo uno dei possibili filoni di ricerca esperibili in prospettiva multidisciplinare<sup>3</sup>. Ad esempio, considerata la collocazione di Mendel Singer e del suo ambiente socio-familiare nell’alveo dell’ebraismo ortodosso, reiteratamente rimarcata da Roth fin dalle prime pagine, di pari interesse e originalità appare altresì l’esame di alcuni snodi narrativi del *plot* alla luce della normativa biblico-rabbinica.

Sarebbe alquanto pleonastico fornire, in questa sede, delucidazioni di carattere prefatorio in merito alle onnipervasive ramificazioni di tale precettistica, che eccede largamente l’ambito della liturgia comunitaria e che intende da ultimo definire un modello comportamentale per ogni circostanza della vita quotidiana. Sia sufficiente rilevare qui solo alcuni aspetti essenziali della questione, peraltro interdipendenti fra loro per necessità logica: l’ortoprassi rappresenta un valore basilare e imprescindibile per l’ebraismo, nella misura in cui l’intera esistenza dell’ebreo osservante e la sua stessa autorappresentazione identitaria sono in ultima analisi fondate sul rigoroso rispetto di una serie di obblighi e divieti; l’ottemperanza agli stessi implica almeno una conoscenza empirica e mimetica delle disposizioni contenute nella manualistica halakhica; è commendevole pervenire a una più estensiva e profonda comprensione di queste ultime, ma ciò è possibile unicamente mediante il vaglio dei testi che in varia misura hanno contribuito, sulla base delle regole dell’esegesi rabbinica, a formare e attualizzare la suddetta tradizione legalistico-normativa; di tali opere, primariamente il *corpus* talmudico, è conseguentemente prescritto lo studio sistematico, auspicabilmente giornaliero. Per l’ebraismo ortodosso, dunque, il grado di conformità alla normativa stabilita rappresenta il fattore dirimente ed è strettamente dipendente dal livello di erudizione in materia giurisprudenziale<sup>4</sup>. Ne consegue, per quanto concerne il nostro specifico campo di indagine, che la verosimiglianza di qualunque personaggio letterario identificato come ebreo osservante sia stimabile innanzitutto valutando l’aderenza dimostrata, nelle diverse situazioni, alla

<sup>2</sup> H.-O. Horch, I. Shedletzky, “Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte”, in J.H. Schoeps (a cura di), *Neues Lexikon des Judentums*, Bertelsmann, Gütersloh, 1992, pp. 291-294; A.B. Kilcher, “Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse”, in *Weimarer Beiträge*, 45 (1999), n. 4, pp. 485-517; L. Bosco, *Tra Babilonia e Gerusalemme. Scrittori ebreo-tedeschi e il “terzo spazio”*, Bruno Mondadori, Milano, 2012, pp. 1-7.

<sup>3</sup> M. Di Taranto, “Spiegelmetaphorik und Weinsymbolik in Hiob oder Die Vier Spiegel“, in G. Pelloni, D. Di Maio (a cura di), *«Jude, Christ und Wüstensohn». Studien zum Werk Karl Wolfskehl*, Hentrich & Hentrich, Berlin, 2019, pp. 95-105; M. Di Taranto, “Sulla sponda. Simbolismo dell’acqua ed eroine bibliche nelle Hebräische Balladen di Else Lasker-Schüler”, in M.S. Montecalvo (a cura di), *Mediterraneo femminile*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2019, pp. 115-131; M. Di Taranto, “«Um dieser Tiere, reiner und unreiner, willen!». Iconografia biblica e fonti rabbiniche in ‘Die Tiere von Ninive. Jona, Schlußwort’ di Gertrud Kolmar”, in *Cultura tedesca*, 57 (2019), n. 2, pp. 331-341.

<sup>4</sup> Cfr. G. Tedeschi, *L’ebraismo e la psicologia analitica. Rivelazione teologica e rivelazione psicologica*, Giuntina, Firenze, 2000, pp. 51-63; C.N. Saiman, *Halakhah: The Rabbinic Idea of Law*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2018, p. 246.

precettistica halakhica. Si noti che ciò fornisce al contempo un punto di vista privilegiato per comprenderne le azioni anche laddove le motivazioni non vengano palesate dall'autore.

Alla luce di queste brevi considerazioni preliminari, merita soffermarsi ora su un singolo caso di studio utile a illustrare concretamente le potenzialità ermeneutiche di un simile approccio. A tale scopo, si è ritenuto opportuno scegliere una pericope chiaramente distinguibile sul duplice piano stilistico e contenutistico nonché facilmente identificabile per la funzione di perno che riveste nell'economia del racconto. Uno degli episodi che risultano, da tale prospettiva, maggiormente degni di nota è lo scoppio di un'epidemia a Zuchnow, fittizio *shtetl* della Volinia nel quale si trova l'abitazione della famiglia Singer nella prima sezione del romanzo, collocato da Roth a breve distanza dalla Galizia asburgica e dalla cittadina di Brody che gli diede i natali, nel *Tkhum-HaMoyshav* (Zona di residenza) soggetto all'autorità zarista<sup>5</sup>. Leggiamone due brevi *excerpta*, procedendo gradualmente all'individuazione e all'analisi critica dei dati testuali più rilevanti.

Finché un giorno scoppiò il vaiolo in città, le autorità prescissero vaccinazioni e i medici entrarono con la forza nelle case degli ebrei. Taluni si nascosero. Tuttavia, Mendel Singer, il giusto, non fuggiva dinanzi ad alcuna punizione divina. Attese fiducioso anche la vaccinazione. [...] giunse, dunque, il dottor Soltysiuk nella via degli ebrei. Al suo passaggio risuonavano lamenti di donne e pianti di bambini che non erano riusciti a nascondersi. Il poliziotto tirava donne e bambini fuori da profondi scantinati e da alte soffitte, da piccoli ripostigli e grandi ceste di paglia. [...] Non meno di centosettantasei ebrei aveva da vaccinare. [...] Le urla crescevano di intensità man mano che il dottore avanzava. [...] I gemiti di coloro che erano ancora in preda al timore si univano alle maledizioni di chi era già stato vaccinato<sup>6</sup>.

Bis eines Tages die Pocken in der Stadt ausbrachen, die Behörden Impfungen vorschrieben und die Ärzte in die Häuser der Juden drangen. Manche verbargen sich. Mendel Singer aber, der Gerechte, floh vor keiner Strafe Gottes. Auch der Impfung sah er getrost entgegen. [...] also kam der

<sup>5</sup> Cfr. D. Miron, *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 2000, pp. 1-48; F. Cercignani, "Dal ghetto galiziano a quello americano. Per una rilettura del Giobbe di Roth", in M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina, *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, Firenze University Press, Firenze, 2008, pp. 77-84.

<sup>6</sup> Le traduzioni sia dal tedesco sia da ebraico e aramaico sono da considerarsi, ove non diversamente specificato, dell'autore del presente contributo. Si è scelto, per differenziare le tipologie di testi citati, di riportare i versetti biblici con vocali masoretiche e segni per la cantillazione, i passi talmudici più lunghi e rilevanti con vocali e i restanti brani senza vocali. Per la traslitterazione di termini ebraici e yiddish, si è optato rispettivamente per i sistemi internazionali più comunemente adottati nella saggistica accademica.

Doktor Soltysiuk in die Gasse der Juden. Ihm entgegen scholl das Wehklagen der Frauen und das Heulen der Kinder, die sich nicht hatten verbergen können. Der Polizist holte Frauen und Kinder aus tiefen Kellern und von hohen Dachböden, aus kleinen Kämmerchen und großen Strohkörben. [...] Nicht weniger als hundertsechundsiebzig Juden hatte er zu impfen. [...] Immer stärker schwoll das Geschrei, je weiter der Doktor ging. [...] Das Geheul derjenigen, die sich noch fürchteten, verband sich mit dem Fluchen der bereits Geimpften<sup>7</sup>.

Nel brano succitato si possono evidenziare, già da una prima lettura cursoria, alcuni elementi essenziali così enucleabili in forma schematica: la presenza di condizioni emergenziali dovute, nel caso specifico, all'improvvisa insorgenza di un'epidemia di vaiolo; l'intervento da parte delle autorità civili, le quali ordinano tempestivamente una campagna vaccinale su vasta scala nel tentativo di contrastare o almeno contenere la diffusione del morbo; la reazione ostile da parte dei sudditi ebrei, che si mostrano fortemente recalcitranti ove non apertamente riottosi verso le misure di prevenzione disposte dal governo, mettendo in atto ogni genere di stratagemma nello sforzo disperato di evitare la somministrazione del vaccino; l'eccezione rappresentata dal protagonista che, diversamente dai propri correligionari, accetta di sottoporvisi, pur ritenendolo un castigo divino.

Una lettura più accorta svela, tuttavia, una serie di dati linguistici e culturali apparentemente accessori, di cui è cionondimeno essenziale tenere conto in sede di analisi. Si tratta, in alcuni casi, di riferimenti facilmente intelligibili: ad esempio, Mendel Singer è definito "giusto", termine corrispondente all'ebraico *šaddîq*, titolo onorifico di antichissima attestazione, di particolare importanza per il mondo culturale yiddishofono e per lo sviluppo del pensiero chassidico<sup>8</sup>. Alcuni riferimenti possono risultare, tuttavia, più allusivi e non immediatamente decifrabili: è il caso del cognome del dottore, composto dalla terminazione *-iuk*, indicativa di un patronimico slavo, e dal polacco *soltys*, titolo storicamente attribuito a ufficiali incaricati di svolgere le funzioni di magistrato o borgomastro<sup>9</sup>. Ancor più enigmatico può sembrare poi l'esatto conteggio del numero minimo di ebrei da vaccinare, centosettantasei, che la critica ha tralasciato di spiegare, considerandolo un dato meramente esornativo. Si tratta, in verità, di un numero di grande valore simbolico per la tradizione ebraica: la trentacinquesima *pārāšâ*, la più lunga delle cinquantaquattro in cui è suddivisa la *Tōrāh*, ha centosettantasei versetti e il trattato più esteso del Talmud babilonese, ovvero il terzo del quarto ordine, intitolato *Bābā Batrā'* (Ultima porta), si

<sup>7</sup> J. Roth, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, Elv, Berlin, 2016, pp. 7-8.

<sup>8</sup> A. Steinsaltz, *Understanding the Tanya: Volume Three in the Definitive Commentary on a Classic Work of Kabbalah by the World's Foremost Authority*, Jossey-Bass, San Francisco, 2007, pp. 14-15.

<sup>9</sup> G.J. Lerski, *Historical Dictionary of Poland, 966-1945*, Greenwood Press, Westport-London, 1996, p. 559.

compone di centosettantasei pagine. Inoltre, la composizione più lunga del Salterio, la centodiciannovesima, si articola anch'essa in centosettantasei versetti<sup>10</sup> e quest'ultimo dato è particolarmente significativo, considerato l'estensivo impiego dei salmi in ambito liturgico e l'ampia diffusione del costume di letture cicliche degli stessi in ambiente chassidico<sup>11</sup>. Si noti peraltro che si tratta di un salmo acrostico, costruito secondo un peculiare *pattern* di ventidue strofe di otto versetti, ognuno dei quali inizia con la medesima lettera e segue l'ordine dell'alfabeto ebraico. Al fine di comprenderne il valore simbolico, dunque, il numero centosettantasei andrebbe scomposto nei fattori ventidue e otto, che rappresentano rispettivamente l'origine divina del cosmo<sup>12</sup> e il segno del patto<sup>13</sup>. Si svela così peraltro il significato profondo del numero otto nel romanzo, sapientemente utilizzato da Roth per rimarcare alcuni degli snodi narrativi che rimandano al *Leitmotiv* dell'identità ebraica e della sua perdita: Menuchim viene circonciso l'ottavo giorno, dato fornito esplicitamente nel testo ancorché sia un'informazione chiaramente superflua<sup>14</sup>; Deborah consegna a Kapturak otto rubli in cambio dei documenti che avrebbero consentito loro di partire per l'America e, significativamente, si evidenzia che fu quello il vero inizio del viaggio di Mendel verso la nuova patria<sup>15</sup>; infine, prima del dolceamaro finale, ritroviamo il protagonista alle otto di mattina per le strade di New York, mentre la neve gli suscita il ricordo di Zuchnow, ovvero per traslato della vecchia identità che è sul punto di smarrire completamente e che ritroverà solo, almeno in parte, grazie all'insperata e teofanica riapparizione di Menuchim durante la celebrazione di *Pesah* (Pasqua)<sup>16</sup>. È doveroso, da ultimo, sottolineare che il salmo in questione è tematicamente incentrato sulla legge divina e che in esso vengono impiegati, non casualmente, otto sostantivi (*Tōrāh* e sette termini parasinonimici) che rimandano a tale perno concettuale<sup>17</sup>.

Infine, si rilevi che nel passo succitato la narrazione si focalizza unicamente sulle risposte emotive e comportamentali di una parte della popolazione ebraica, ovvero donne e bambini, con un temporaneo slittamento e restringimento della dominante prospettica, e che la loro condotta viene illustrata adoperando un

<sup>10</sup> E. Palvanov (a cura di), *Tikkun Leil Shavuot: The Arizal's Torah Study Guide*, Lulu Press, Toronto, 2016, p. 96.

<sup>11</sup> A. Wertheim, *Law and Custom in Hasidism*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ), 1992, p. 271.

<sup>12</sup> Y. Ginsburgh, *The Hebrew Letters: Channels of Creative Consciousness*, Gal Einai Publications, Jerusalem, 1990; W. Shuchat, *The Creation according to the Midrash Rabbah*, Devora Publishing, New York-Jerusalem, 2002, pp. 46-57.

<sup>13</sup> E. Frankel, B. Platkin Teutsch (a cura di), *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, Jason Aronson, Northvale (NJ), 1992, pp. 26-27.

<sup>14</sup> J. Roth, *op. cit.*, p. 6.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>17</sup> W.M. Schniedewind, *The Finger of the Scribe. How Scribes Learned to Write the Bible*, Oxford University Press, New York, 2019, p. 63.

ventaglio di termini riferibili ai campi semantici della sofferenza e del timore. Quest'ultimo, in particolare, costituisce il *Leitmotiv* dell'intero episodio. Si segnali che proprio il centodiciannovesimo salmo esplicita la relazione causale fra l'osservanza dei precetti e l'incremento del timor di Dio<sup>18</sup>; concetto, quest'ultimo, di fondamentale importanza<sup>19</sup>, che nella tradizione esegetica rabbinica non è in alcun modo riducibile alla paura per castighi conseguenti alla violazione di norme<sup>20</sup> e che potrebbe essere piuttosto genericamente associato, a partire dalla consapevolezza della propria fallibile finitudine<sup>21</sup>, all'idea di coscienza individuale<sup>22</sup>. Sulla scorta di quanto fin qui evidenziato, procediamo ora con la lettura e l'analisi del secondo brano.

Stanco e completamente stordito, si lasciò cadere con un pesante sospiro sulla panca nell'abitazione di Mendel e chiese un bicchiere d'acqua. Il suo sguardo cadde sul piccolo Menuchim, sollevò in alto lo storpio e disse che sarebbe divenuto epilettico, riversando angoscia nel cuore del padre. [...] "Ma io potrei forse guarirlo. C'è vita nei suoi occhi". Voleva portare immediatamente il piccolo in ospedale. Deborah era già pronta. "Lo guariranno gratuitamente" disse. Mendel, tuttavia, replicò: "Taci, Deborah! Nessun dottore può guarirlo, se Dio non vuole. Deve crescere tra bambini russi? Non ascoltare alcuna parola santa? Mangiare latte e carne e polli cucinati nel burro, come vengono serviti in ospedale? Siamo poveri, ma l'anima di Menuchim non la vendo solo perché la sua guarigione può essere gratuita. Non si guarisce in ospedali stranieri". Come un eroe porse il suo braccio magro e bianco per la vaccinazione. Menuchim, però, non lo diede via. Decise di implorare l'aiuto di Dio per il suo figlio minore e di digiunare due volte a settimana, il lunedì e il giovedì. Deborah prese la risoluzione di andare in pellegrinaggio al cimitero e di invocare le ossa degli antenati affinché intercedessero presso l'Onnipotente. Pertanto Menuchim sarebbe guarito e non sarebbe diventato epilettico. Tuttavia, dal momento della vaccinazione, la paura aleggiava sulla casa di Mendel Singer come un mostro e l'inquietudine permeava i cuori trapassandoli come un persistente vento caldo e pungente.

Müde und vollends verwirrt ließ er sich in Mendels Stube mit einem schweren Stöhnen auf die Bank nieder und verlangte ein Glas Wasser. Sein Blick fiel auf den kleinen Menuchim, er hob den Krüppel hoch und sagte: »Er wird ein Epileptiker.« Angst goß er in des Vaters Herz. [...] »Aber ich

<sup>18</sup> K.A. Reynolds, *Torah as Teacher. The Exemplary Torah Student in Psalm 119*, Brill, Leiden-Boston, 2010, p. 87.

<sup>19</sup> G. Laras, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*, Giuntina, Firenze, 2006, p. 70.

<sup>20</sup> N. de Lange, *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, New York, 2000, pp. 197-198.

<sup>21</sup> D. Banon, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, Jaca Book, Milano, 2009, p. 167.

<sup>22</sup> H.M. Schulweis, *Conscience. The Duty to Obey and the Duty to Disobey*, Jewish Lights, Woodstock (VT), 2008, pp. 38-42.

könnte ihn vielleicht gesund machen. Es ist Leben in seinen Augen.« Gleich wollte er den Kleinen ins Krankenhaus mitnehmen. Schon war Deborah bereit. »Man wird ihn umsonst gesund machen«, sagte sie. Mendel aber erwiderte: »Sei still, Deborah! Gesund machen kann ihn kein Doktor, wenn Gott nicht will. Soll er unter russischen Kindern aufwachsen? Kein heiliges Wort hören? Milch und Fleisch essen und Hühner auf Butter gebraten, wie man sie im Spital bekommt? Wir sind arm, aber Menuchims Seele verkauf ich nicht, nur weil seine Heilung umsonst sein kann. Man wird nicht geheilt in fremden Spitalern.« Wie ein Held hielt Mendel seinen dünnen, weißen Arm zum Impfen hin. Menuchim aber gab er nicht fort. Er beschloß, Gottes Hilfe für seinen Jüngsten zu erleben und zweimal in der Woche zu fasten, Montag und Donnerstag. Deborah nahm sich vor, auf den Friedhof zu pilgern und die Gebeine der Ahnen anzurufen um ihre Fürsprache beim Allmächtigen. Also würde Menuchim gesund werden und kein Epileptiker. Dennoch hing seit der Stunde der Impfung über dem Haus Mendel Singers die Furcht wie ein Ungetüm, und der Kummer durchzog die Herzen wie ein dauernder heißer und stechender Wind<sup>23</sup>.

L'arrivo di Soltysiuk in casa Singer segna l'inizio di una breve sezione parentetica, magistralmente interpolata da Roth in modo da rimarcare le difformità stilistico-semantiche con il brano immediatamente precedente, l'unica eccezione essendo costituita dal già lumeggiato *Leitmotiv* della paura: al discorso indiretto è sostituito quello diretto; al dominio pubblico, lo spazio domestico; alla calura, il refrigerio; al movimento concitato, l'immobilità; al muto esercizio dell'autorità, il dialogo. Il dato testuale più rilevante è, in tal senso, il temporaneo dislocamento del focus narrativo dall'epidemia di vaiolo alla condizione del piccolo Menuchim, la cui patologia attira subito l'attenzione del medico. In una sequenza rapidissima di stati d'animo in mutamento, il sentimento di angoscia provocato dall'infausta prognosi sembra potersi trasformare in gioia, grazie alla generosa proposta del dottore, o almeno in sollievo (questa è peraltro l'etimologia del nome del bambino) dettato dal conforto di sapere che esiste una concreta possibilità di guarigione. A questo proposito, si noti che l'impiego del termine *mənūḥāh* nelle Scritture ebraiche permette di inferire altresì l'assunzione di due specifici referenti di realtà: il luogo di riposo per il popolo ebraico in cammino, ovvero la Terra di Israele, e specificatamente il Tempio di Salomone<sup>24</sup>. Ciò è particolarmente notevole per la nostra analisi nella misura in cui l'intero edificio

<sup>23</sup> J. Roth, *op. cit.*, p. 8.

<sup>24</sup> G. Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought: Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of 'Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Nūḥ on the Hagiographa*, Brill, Leiden, 2000, p. 168; C. Nihan, H. Gonzalez, "Competing Attitudes toward Samaria in Chronicles and Second Zachariah", in M. Kartveit, G.N. Knoppers (a cura di), *The Bible, Qumran, and the Samaritans*, de Gruyter, Berlin-Boston, 2018, pp. 93-114.

simbolico della seconda parte del romanzo è imperniato sulla sostituzione della terra avita con l'America, nuova patria latrice di un'identità sostitutiva<sup>25</sup>.

La possibilità che Menuchim venga curato gratuitamente in ospedale nonché la prospettiva di una sua guarigione riempiono Deborah di speranza e rinnovata fiducia, al punto da farle dimenticare le inevitabili conseguenze di un allontanamento in così tenera età dall'ambiente familiare. È Mendel a rammentare alla propria moglie, in tono perentorio, cosa ciò comporterebbe fatalmente: impossibilità di studiare le Sacre Scritture e di rispettare le regole alimentari di matrice biblico-rabbinica<sup>26</sup>, ovvero di poter crescere e vivere da ebreo osservante. Al rifiuto dell'offerta di Soltysiuik, categorico e argomentato, segue la somministrazione del vaccino a Mendel, il quale vi si sottopone senza opporre alcuna resistenza. Il posizionamento di quest'ultima scena non appare peraltro affatto casuale nella misura in cui l'intera sezione parentetica risulta funzionale al chiarimento della *Weltanschauung* del protagonista, secondo la quale i limiti della libertà d'azione concessa all'uomo sono chiaramente da identificarsi con la linea di demarcazione tracciata dalla normativa halakhica, o almeno con quella che egli percepisce e ritiene di comprendere come tale.

La pericope si conclude, infine, con il riferimento a due distinte tipologie di atti di devozione, il digiuno e il pellegrinaggio al cimitero, entrambe attestate nel mondo ebraico fin da epoca antica e in vari contesti etnico-culturali<sup>27</sup>. Va chiarito che tali pratiche, pur lasciando trasparire nei personaggi rothiani concezioni sottilmente quanto significativamente diverse del rapporto fra le sfere dell'umano e del divino (rispettivamente, più diretta o mediata), sono ambedue lecite per l'ortodossia rabbinica. Tra l'altro, esiste una connessione fra queste espressioni di *pietas* cultuale, come dimostrato da un passo talmudico relativo agli usi e costumi nei giorni di digiuno del calendario religioso: la consuetudine di recarsi in un cimitero ebraico per impetrare ai defunti il favore di intercedere per conto dei vivi presso Dio<sup>28</sup>. Non sfugga, inoltre, che le due pratiche si fondano su un comune presupposto, già esplicitato in precedenza da Mendel, ovvero che solo Dio sia in grado di produrre una completa ed effettiva guarigione. Il medico sembra, dunque,

<sup>25</sup> S. Rosenfeld, *Understanding Joseph Roth*, University of South Carolina, Columbia (SC), 2001, p. 44; W. Iser, "German Jewish Writers during the Decline of the Hapsburg Monarchy: Assessing the Assessment of Gershon Shaked", in E. Budick (a cura di), *Ideology and Jewish Identity in Israeli and American Literature*, State University of New York Press, Albany (NY), 2001, pp. 259-273.

<sup>26</sup> M.-R. Hayoun, *L'ebraismo. Storia e identità*, Jaca Book, Milano, 2010, pp. 60-62; A.S. Gross, J. Myers, J.D. Rosenblum (a cura di), *Feasting and Fasting. The History and Ethics of Jewish Food*, New York University Press, New York, 2019, pp. 1-26.

<sup>27</sup> J. Neusner, *Theological Dictionary of Rabbinic Judaism. Part Two: Making Connections and Building Constructions*, University Press of America, Lanham (MD), 2005, p. 33. H. Zafrani, *Two Thousand Years of Jewish Life in Morocco*, Sephardic House, New York, 2005, pp. 113-114; D. Biale, D. Assaf, B. Brown, U. Gellman, S. Heilman, M. Rosman, G. Sagiv, M. Wodziński, *Hasidism. A New History*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2017, pp. 426-428.

<sup>28</sup> M. Ascoli (a cura di), *Talmud Babilonese. Trattato Ta'anit (Digiuno)*, Giuntina, Firenze, 2018, pp. 148-149.



da tale prospettiva, operare in illecita sostituzione ove non in contrasto aperto rispetto al disegno di Dio e ciò potrebbe spiegare per quale motivo, proprio a partire dal momento della vaccinazione, un'atmosfera di paura e inquietudine inizi ad aleggiare sulla casa dei Singer. Dai dati testuali e contestuali fin qui analizzati possiamo così pervenire ad un primo risultato critico: questo episodio, apparentemente marginale, è il vero *turning point* del romanzo, di cui già si prefigurano *in nuce* i drammatici sviluppi culminanti nell'agnizione del figlio abbandonato, miracolosamente ritrovato e in salute. Da questa prima acquisizione è pertanto utile prendere l'abbrivio per indagare più a fondo la questione, svelando il sostrato halakhico che sorregge l'edificio narrativo dell'intero episodio, nel tentativo di comprendere meglio le azioni di protagonisti e comparse. A tal fine, sarà necessario fornire alcune informazioni di carattere generale in merito alla medicina nelle Scritture ebraiche e nella relativa letteratura esegetica, cercando di offrire un quadro chiaro e sintetico delle linee ermeneutiche più rilevanti per la definizione della normativa in merito e rimandando per eventuali approfondimenti in materia alla consultazione della vasta bibliografia sul tema<sup>29</sup>.

## 2. Divieto, permesso e obbligo di guarire nel diritto rabbinico

L'ebraismo, pur nelle sue poliedriche declinazioni e sfaccettature interne, ha storicamente conosciuto tre distinti approcci nei riguardi delle arti mediche e, conseguentemente, di coloro che le professano e praticano. Glissando qui sulle molteplici implicazioni etiche di ciascuno di essi e premesso che la reciproca inconciliabilità fra gli stessi è solo parzialmente insanabile, tali approcci possono essere riassunti in forma schematicamente apodittica nel modo seguente: è vietato esercitare la medicina; è consentito praticare la medicina; il medico compie, nella sua professione, un precetto divino. Coerentemente con l'obiettivo della nostra indagine, ovvero una più profonda comprensione della pericope evidenziata nel romanzo di Roth alla luce del substrato religioso-normativo ebraico e precipuamente delle azioni dell'*alter-ego* giobbico che ne è protagonista, ci si soffermerà soprattutto sul primo dei tre approcci, analizzando alcuni dei più rilevanti passi biblico-talmudici su cui si fonda questa tradizione esegetica.

Si osservi anzitutto che alcuni versetti biblici sembrano veicolare l'insegnamento secondo cui la guarigione può derivare solo e unicamente da Dio; un messaggio cioè che potrebbe apparire in contrasto con la facoltà, ove non il dovere, per ogni

<sup>29</sup> J. Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur*, S. Karger, Berlin, 1911; I. Jacob, W. Jacob, *The Healing Past. Pharmaceuticals in the Biblical and Rabbinic World*, Brill, Leiden-New York, 1993; F. Rosner, *Encyclopedia of Medicine in the Bible and the Talmud*, Jason Aronson, Northvale (NJ), 2000.

paziente di ricorrere all'ausilio di medici in caso di infermità<sup>30</sup>. La questione, tuttavia, è molto più complessa e articolata di quanto possa apparire di primo acchito. In Es 15,26 e Dt 32,39, ad esempio, presentando Dio nella duplice veste di origine della malattia-morte così come della guarigione-vita, si stabilisce un duplice nesso di fondo: fra la seconda endiadi e l'osservanza rigorosa di leggi e statuti (norme cioè incomprensibili su base razionale, ma ugualmente vincolanti) e, nella misura in cui l'obbedienza ai comandamenti è la via primaria per stabilire o ripristinare il rapporto con Dio, fra la cura del corpo e il risanamento dell'anima<sup>31</sup>. La letteratura rabbinica antica accoglie, naturalmente, questi ed altri elementi testuali, sforzandosi di inserirli in un quadro esegetico al contempo polifonico e dottrinalmente coerente. Si citi, a titolo meramente esemplificativo, un noto passo di TB *Hullin* (Cose profane) 7b in cui viene riportato a nome di Rabbi Ḥanina un insegnamento derivato dall'interpretazione di Ps 37,23 e Prv 20,24:

Una persona non si ferisce il proprio dito quaggiù se non è stato pronunciato un decreto in alto

אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין עליו מלמעלה

Prescindendo qui dal contesto specifico in cui compare, non direttamente rilevante per la nostra analisi, la frase esprime in termini inequivocabili l'idea secondo cui nulla può accadere sulla terra che non sia stato voluto ed espressamente stabilito in cielo. Una simile affermazione, presupponendo l'idea di un universo ordinato secondo il principio retributivo da un Dio al contempo buono onnisciente e onnipotente<sup>32</sup>, implica una problematica riproposizione del tema giobbico della sofferenza del giusto e dell'innocente<sup>33</sup>, su cui è concettualmente imperniato anche il romanzo rothiano<sup>34</sup>. Tuttavia, ciò che interessa qui mettere in luce è piuttosto che, fedelmente a tale prospettiva, la logica reazione a

<sup>30</sup> B. Freedman, *Duty and Healing: Foundations of a Jewish Bioethic*, Routledge, New York, 2004, p. 142.

<sup>31</sup> B.L. Sherwin, *In Partnership with God: Contemporary Jewish Law and Ethics*, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 1990, pp. 66-71; J.K. Salkin, *The JPS B'nai Mitzvah. Torah Commentary*, The Jewish Publications Society, Philadelphia, 2017, p. 321; J. Levin, *Religion and Medicine: A History of the Encounter Between Humanity's Two Greatest Institutions*, Oxford University Press, New York, 2020, p. 28.

<sup>32</sup> G.W. Parsons, "The Structure and Purpose of the Book of Job", in R.B. Zuck, *Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job*, Wipf & Stock, Eugene (OR), 2003, pp. 17-33; A. Allen Cohen, P. Mendes-Flohr (a cura di), *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 2009, p. 963.

<sup>33</sup> Cfr. D. Cohn Sherbok, *Judaism: History, Belief and Practice*, Routledge, New York, 2017, p. 384; S. Magid (a cura di), *The Bible, the Talmud, and the New Testament: Elijah Zvi Soloveitchik's Commentary to the Gospels*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2019, p. 156.

<sup>34</sup> G. Oberhänsli-Widmer, *op. cit.*, p. 219.

un'afflizione del corpo (propria o altrui) non può che essere la preghiera e di ciò troviamo, come è lecito attendersi, svariati esempi nelle Scritture. Fra i numerosi casi che sarebbe possibile menzionare, se ne ricordino incidentalmente solo alcuni dei più noti e significativi: Abramo prega per la guarigione di Abimelekh e della sua famiglia (Gn 20,17-18); Mosè eleva un grido di supplica al Signore affinché sua sorella Miriam riacquisti la salute (Nm 12,13); il profeta Elia ottiene da Dio che sia riportato in vita il figlio, mortalmente ammalato, della vedova che lo aveva ospitato (1 Re 17,17-24)<sup>35</sup>. In maniera del tutto assimilabile, in caso di malattia o sofferenza provocata da un lutto, la prima e principale risposta dell'ebreo osservante, dal periodo tannaitico-amoraico (I-V sec. e.v.) ad oggi, è la preghiera, cui si affiancano in seconda battuta altre forme caritativo-penitenziali come i digiuni, le visite ai defunti e le offerte ai poveri<sup>36</sup>.

Si noti che questi passi non dimostrano in alcun modo che l'esercizio della medicina fosse vietato o anche solo sconsigliabile, anche se altre fonti scritturistiche potrebbero essere effettivamente portate a sostegno di tale assunto. Si menzioni, a tal riguardo, un episodio narrato in 2 Cr 16, 12-14, in cui si riporta la notizia della malattia che colpì il re Asa di Giuda nel trentanovesimo anno del suo regno: nonostante la grave infermità, veniamo informati del fatto che il sovrano non si rivolse a Dio, preferendo affidarsi al consiglio dei medici. La sua morte implica, evidentemente, che sarebbe guarito se avesse mostrato maggiore giudizio, confidando nel potere della preghiera e nella misericordia di Dio. Si potrebbero parimenti citare fonti talmudiche che, a partire da un severo giudizio in merito alle antiche tecniche di guarigione e a coloro che le praticavano, sembrano esemplificare una generica quanto netta opposizione alla categoria dei medici: in TB *Qiddūšīn* (Fidanzamento) 82a si giunge a sostenere che anche “i migliori fra i medici” (טוב שברופאים) sono destinati “alla Geenna” (לגיהנום), cioè all'inferno, concetto che ricorrerà poi ancora nella produzione aggadico-midrashica di epoca post-talmudica. La spiegazione di una simile affermazione richiederebbe un'analisi del contesto in cui è situato il passo mishnaico nonché la lettura in sinossi di fonti multiple, il che eccede largamente il tema di nostro specifico interesse ed è già stato peraltro oggetto di riflessione critica<sup>37</sup>. Sia sufficiente notare, in questa sede, che le fonti citate come altre di analogo tenore si pongono primariamente due obiettivi polemici: i medici nella misura in cui essi, nonostante si presentino come esperti guaritori, si rivelano da ultimo incapaci di aiutare i propri pazienti, affrettandone o persino provocandone per imperizia la morte,

<sup>35</sup> Cfr. J. Pelc Adler, “A Midrash on the Mi Sheberakh: A Prayer for Persisting”, in W. Cuttler, *Midrash & Medicine: Healing Body and Soul in the Jewish. Healing Body and Soul in the Jewish Interpretive Tradition*, Jewish Lights Publishing, Woodstock (VR), 2011, pp. 277-280.

<sup>36</sup> A. Brener, *Mourning & Mitzvah: A Guided Journal for Walking the Mourner's Path Through Grief to Healing*, Jewish Lights Publishing, Woodstock (VR), 2012, p. 227.

<sup>37</sup> F. Rosner, *Medicine in the Bible & the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ), 1977, pp. 230-236.

*topos* esegetico-letterario che godrà di una certa fortuna ancora in età moderna<sup>38</sup>; la medicina come tale, in quanto causa dell'attenuazione e della potenziale interruzione del rapporto fra uomo e Dio. A questo proposito, si analizzi un breve passo di TB *Bərākōt* (Benedizioni) 10b.

Rabbi Levi disse che nascose il libro dei rimedi. Hanno insegnato i nostri maestri: sei cose fece il re Ezechia, su tre lo approvarono e su tre non lo approvarono. Su tre lo approvarono: nascose il libro dei rimedi e lo approvarono.

רבי לוי אָמַר: שָׁגַבְנוּ סֵפֶר רְפוּאוֹת. תָּנּוּ רַבָּנַן: שֵׁשׁ דְּבָרִים עָשָׂה הַמֶּלֶךְ הַזֶּה הַזְּקֵינָהוּ הַמֶּלֶךְ, עַל שְׁלֵשָׁה הוֹדוּ לוֹ, וְעַל שְׁלֵשָׁה לֹא הוֹדוּ לוֹ. עַל שְׁלֵשָׁה הוֹדוּ לוֹ: גָּבַן סֵפֶר רְפוּאוֹת — הַהוֹדוּ לוֹ.

A conclusione di un più ampio dibattito relativo alla preghiera e alle iniziative del re Ezechia<sup>39</sup>, commentando un'espressione non immediatamente intelligibile presente in Is 38,3, Rabbi Levi offre un'interpretazione che necessita essa stessa di delucidazioni; a tal fine, viene riportato un insegnamento escluso dalla redazione del corpus mishnaico, secondo cui il sovrano in questione compì sei azioni, tre delle quali degne di apprezzamento e altrettante deprecabili. L'elenco degli atti commendevoli inizia con il riferimento al testo già menzionato da Rabbi Levi, ovvero un misterioso libro di ricette per la preparazione di medicinali, che sarebbe stato celato e di cui da allora si sarebbero perse le tracce. Se si accoglie l'ipotesi della reale esistenza di tale testo e dell'efficacia delle cure in esso tramandate, come sembrano fare i maestri del Talmud, tale decisione dovrebbe essere piuttosto considerata nefasta; la questione è, conseguentemente, per quale motivo si plauda al provvedimento di re Ezechia. La ragione più plausibile è fornita da Rashi, celebre esegeta francese dell'XI secolo, che appone una chiarificatrice glossa a margine del brano citato: "affinché chiedano misericordia" (כְּדֵי שִׁיבְקֵשׁוּ רַחֲמִים)<sup>40</sup>. In altri termini, le virtù terapeutiche dei rimedi contenuti nel libro, proprio in virtù della loro bontà, avrebbero erroneamente convinto gli uomini dell'inutilità della preghiera ed è precisamente per scongiurare questa eventualità che re Ezechia fece in modo che il testo non venisse più ritrovato, ricevendo comprensibilmente l'elogio dei maestri<sup>41</sup>.

Quest'ultimo esempio ci permette di chiarire ulteriormente quale sia il problema esegetico, la comprensione del quale è essenziale al fine di cogliere i passaggi logici che hanno posto le basi per la definizione della complessa e articolata normativa halakhica in materia e, sulla loro scorta, di mettere in luce il sostrato religioso e *lato sensu* culturale dell'intero episodio dell'epidemia di

<sup>38</sup> H. Friedenwald, *The Jews and Medicine: Essays*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1944, p. 69.

<sup>39</sup> D.G. Di Segni (a cura di), *Talmud Babilonese. Trattato Berakhòt (Benedizioni). Tomo I*, Giuntina, Firenze, 2017, pp. 106-109.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 111.

vaiolo nel capolavoro rothiano: la medicina è avversata solo nella misura in cui si frappone tra Dio e l'uomo, mettendo in pericolo il rapporto che vincola ontologicamente la creatura al suo Creatore, contribuendo a produrre l'illusione di un'esistenza autonoma e separata da quest'ultimo. Ciò, si noti, è la definizione stessa di male per una tradizione esegetica di lunghissimo corso che, attraverso tappe che includono la Qabbalah zoharica, giunge ad una chiara e originale formulazione proprio nella filosofia chassidica<sup>42</sup>. Laddove la relazione uomo-Dio sia salvaguardata, tuttavia, è perfettamente lecito affidarsi alle cure dei medici. Un brano di TB *Bərāḳōt* (Benedizioni) 60a risulta, in tal senso, chiarificatore.

Come disse Rav Acha, colui che entra per sottoporsi a un salasso di sangue dice: “Sia la Tua volontà, o Signore mio Dio, che questa iniziativa sia per la mia cura e che Tu mi guarisca, perché Tu sei Dio, fedele guaritore, e la tua cura è vera; poiché non è la via degli esseri umani sanare, ma è il loro costume”. Disse Abbaye: “Non si dica così, perché è stato insegnato alla scuola di Rabbi Yishmael: e pagherà e farà in modo che guarisca completamente, da cui si deriva che è stato dato al medico il permesso di guarire”.

דאָמַר רב אַחאָ: הַנְּכַנְס לְהַקְיֹז דָּם, אֹמֵר: “יְהִי רְצוֹן מִלְּפָנֶיךָ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עִסְקָה זֶה לִי לְרִפּוּאָה, וְתִרְפְּאֵנִי. כִּי אֵל רֹפֵא נִצְאָמֵן אַתָּה וְרִפּוּאֲתָךְ אֲמַת, לְפִי נְשִׂאִין דְּרַכָּן שֶׁל בְּנֵי אָדָם לְרִפּוּאוֹת אֲלֵא שְׁנֵהֲגוּ”. אָמַר אַבְיִי: לֹא לִימָא אֵינְשׁ הָכִי, דְּתַנִּי דְּבִי רַבִּי יִשְׁמַעֵאל: “וְרִפּוּאָה יִרְפֵּא” — מִכָּאֵן שְׁנִיתְנָה רְשׁוּת לְרֹפֵא לְרִפּוּאֹת.

Il dibattito verte sulle preghiere di benedizione da pronunciare all'ingresso o all'uscita da luoghi considerati all'epoca, per disparate ragioni, pericolosi. Si metta preliminarmente in evidenza un dato contenutistico interessante e, alla luce delle fonti fin qui analizzate, non ovvio: il primo maestro citato accetta di sottoporsi alla cura prescritta, nonostante ritenga che la guarigione possa venire solo da Dio, e prega conseguentemente che essa risulti efficace. Esprime, in seguito, un'opinione coerente con la linea interpretativa già lumeggiata, ovvero che gli esseri umani non dovrebbero affidarsi ai dottori, bensì limitarsi a confidare nella misericordia divina. Quest'ultima affermazione e, con essa, la posizione che implica sono contestate dal secondo maestro sulla base di Es 21,19: si tratta del caso di un litigio fra due uomini, uno dei quali viene colpito e ferito dall'altro, e la *Tōrāh* stabilisce, secondo la versione aramaica del *Targum* di Onkelos citata anche da Rashi, che l'aggressore è obbligato a risarcire la vittima sostenendone le spese mediche (ישלם שכר הרופא). Si inferisce da ciò che è evidentemente consentito l'esercizio della medicina. In effetti, nello *Šūlhān 'Ārūḳ* (Tavola imbandita) e nella successiva manualistica halakhica da esso dipendente, viene accolta solo la prima parte della preghiera pronunciata da Rav Acha, mentre per il resto si segue l'opinione qui espressa da Abbaye, decretando in aggiunta che il

<sup>42</sup> A. Steinsaltz, *op. cit.*, p. 158.

medico ha il dovere di curare il proprio paziente e che, qualora si rifiuti, il suo atto è equiparabile allo spargimento di sangue<sup>43</sup>. Questo è un punto nodale: assistiamo qui allo scarto dal primo al secondo dei tre approcci sintetizzati in apertura, in cui non viene negata la linea esegetica che fonda il primo, bensì si conciliano i due in una norma halakhica che lascia spazio anche al terzo. Tale conciliazione è stata possibile peraltro solo grazie alla mediazione del celebre filosofo e cabbalista catalano Nachmanide, il quale già nel XIII secolo aveva introdotto una nuova categoria giuridica, il “permesso di compiere un precetto”<sup>44</sup>. Viene dato così fondamento normativo ad una linea esegetica, corrispondente al terzo approccio, già peraltro sporadicamente attestata nella letteratura midrashica medievale, secondo cui il medico è agente di Dio e si fa strumento terreno della volontà celeste nel momento stesso in cui opera per la guarigione di un altro essere umano<sup>45</sup>.

Si legga, tuttavia, anche l’interpretazione del medesimo versetto citato da Abbaye (Es 21,19) suggerita da un altro grande esegeta spagnolo del Medioevo, vissuto nel XII secolo, Abraham Ibn Ezra. Si precisi che oggetto specifico di attenzione ermeneutica è qui l’espressione “e farà in modo che guarisca completamente” (וַיַּרְפֵּא יִרְפָּא) e si tenga a mente che, nel suo commento all’Esodo, Ibn Ezra aveva già spiegato l’espressione “Io, il Signore, sono il tuo guaritore” (אֲנִי יְהוָה רֹפְאֶךָ) in Es 15,26 nel senso di “non hai bisogno di un medico” (אֵין לְךָ צוֹרֵךְ) (לרופא), che sembrerebbe testimoniare una rigida aderenza al primo approccio<sup>46</sup>.

E farò in modo che guarisca completamente. È segno che è stato dato il permesso ai medici di guarire i colpi e le ferite che sono visibili all’esterno. Tuttavia, è nelle mani di Dio guarire ogni malattia che colpisce l’interno del corpo.

ורפא ירפא. לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפצעים שיראו בחוץ. רק כל חלי שהוא בפנים בגוף ביד השם לרפאתו<sup>47</sup>.

Il conflitto tra fonti è qui risolto – a partire dall’accoglimento della tradizione targumico-talmudica e ben prima della formalizzazione normativa nel succitato *Šūlhān ‘Arūk*, opera di Rabbi Yosef Caro pubblicata a Venezia nel 1565 – distinguendo fra lesioni *in cute* e malattie celate alla vista, rispettivamente di competenza degli uomini e di Dio. Baḥya ben Asher, illustre commentatore

<sup>43</sup> D.G. Di Segni (a cura di), *Talmud Babilonese. Trattato Berakhòt (Benedizioni). Tomo II*, Giuntina, Firenze, 2017, pp. 308-309.

<sup>44</sup> N. Lamm, *Seventy Faces: Articles of Faith. Volume Two*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ), 2002, p. 30.

<sup>45</sup> J.D. Eisenstein (a cura di), *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, J.D. Eisenstein, New York, 1915, pp. 580-581.

<sup>46</sup> A. Ibn Ezra, *Perushe ha-Torah le-rabbenu Avraham Ibn ‘Ezra: Shemot*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1976, p. 101

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 150

spagnolo attivo nella prima metà del XIII secolo, riprenderà poi questa stessa tradizione interpretativa, sostenendo che l'espressione in questione, da cui anche in TB *Bābā Qammā* (Prima porta) 85b si ricava il permesso accordato ai medici di guarire, è dai maestri riferita solo ad affezioni di cui è possibile vedere segni o, in ogni caso, sintomi esteriori<sup>48</sup>. Si tenga presente anche questa linea ermeneutica che, ancorché minoritaria, risulta particolarmente interessante per il nostro discorso, nella misura in cui Roth pone l'accento sullo sguardo del dottor Soltysiuk, sottintendendo una diagnosi della malattia di Menuchim a partire dall'osservazione di sintomi manifesti.

Restano ancora da individuare, in conclusione, i principi basilari della normativa halakhica in materia di vaccini ed evidenziare i nessi esegetico-normativi con i tre approcci già schematicamente esemplificati a scopo esplicativo. Punto di partenza obbligato per questo tipo di analisi è un fondamentale principio halakhico, stabilito sulla base di Lv 18,5, Ez 20,11 e Ne 9,29, versetti nei quali ricorre l'espressione “e vivrà in essi” (וְחָיָה בָּהֶם), tradizionalmente interpretata come ingiunzione a vivere secondo la Legge e non a morire per essa<sup>49</sup>. Tale regola generale si applica a quasi tutte le norme della precettistica biblico-rabbinica, le uniche eccezioni essendo rappresentate da omicidio, idolatria e unioni proibite<sup>50</sup>, nel cui caso vale invece il principio codificato nel diritto ebraico con la formula “che venga ucciso pur di non trasgredire” (יִהְרַג וְאֵל יַעֲבֹר)<sup>51</sup>. In questi ultimi tre casi, quindi, si configura uno scenario in cui è previsto il martirio. La normativa in materia è, come è facile immaginare, molto articolata e oggetto di ampi dibattiti. Per quanto riguarda la nostra analisi, si ricordi solo che una delle principali fonti scritturistiche è Lv 22,32, in cui è dato il comando di santificare Dio. Rashi spiega che con ciò va chiaramente inteso il sacrificio della propria persona, se necessario fino alla morte, ma si potrebbe altresì pensare che l'obbligo sia valido in qualunque circostanza, specificatamente quando un ebreo è solo; per questa ragione, nel versetto è chiarito “in mezzo ai figli di Israele” (בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Si stabilisce, dunque, una prima distinzione fra spazio pubblico e privato. A questo proposito, merita ricordare che Maimonide contribuisce a definire ulteriormente la questione, stabilendo che tale differenza è rilevante solo laddove l'intenzione del persecutore sia quella di far trasgredire la Legge, ovvero indurre l'ebreo alla pubblica apostasia: in privato sarà allora permessa qualunque trasgressione fuorché le tre

<sup>48</sup> Cfr. A. Steinberg, *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics: A Compilation of of Jewish Medical Law on All Topics of Medical Interest, from the most ancient sources to the most current deliberations and decisions, with a concise medical and historical background, and a comprehensive comparative analysis of relevant general ethical approaches*, Feldheim Publishers, Jerusalem, 2003, p. 635.

<sup>49</sup> M. Kitts (a cura di), *Martyrdom, Self-sacrifice, and Self-immolation: Religious Perspectives on Suicide*, Oxford University Press, New York, 2018, p. 34.

<sup>50</sup> Y. Blau, “Idolatry and Martyrdom”, in *The Torah U-Madda Journal*, 17 (2016), n. 1, pp. 35-45.

<sup>51</sup> Cfr. R.L. Eisenberg, *What the Rabbis Said: 250 Topics from the Talmud*, Praeger Publishers, Santa Barbara (CA), 2010, p. 75.

summenzionate, mentre in pubblico sarà eccezionalmente prescritto il martirio per evitare di compiere qualunque trasgressione. In circostanze eccezionali, come una condizione di emergenza dovuta ad una persecuzione sistematica e organizzata volta all'annientamento di intere comunità (*pogrom*) e dell'ebraismo in quanto tale (campagna di conversioni forzate), ogni minima violazione equivarrebbe infatti alla profanazione del nome di Dio (חילול השם) che, nell'interpretazione di Lv 22,32 offerta da Rashi, indica qualunque trasgressione intenzionale dei comandamenti (לעבר על דברי מזידין)<sup>52</sup>.

Il martirio, dunque, è prescritto solo in casi particolari o in situazioni emergenziali come forma di estremo baluardo difensivo, predisposto dalla collettività qualora sia messa in pericolo la sopravvivenza stessa del popolo di Israele e della sua identità nazionale. La regola generale decreta, al contrario, la temporanea sospensione delle norme al fine di preservare la vita di ogni singolo individuo e, secondo una deduzione logica *a fortiori*, a maggior ragione la propria. Le basi scritturistiche sono, naturalmente, molteplici e non è possibile qui offrire una casistica completa. Considerando che un fattore determinante è anzitutto la possibilità di compiere in futuro un numero di precetti superiore a quelli trasgrediti in via del tutto anomala, basti ricordare solo un paio di passi particolarmente significativi e probanti in merito: in Dt 4,9 è scritto “e abbi molta cura della tua anima” (וּשְׁמֵר נַפְשְׁךָ מְאֹד), da intendersi contestualmente in riferimento all'osservanza delle norme della *Tōrāh*, che in TB *Bērākōt* (Benedizioni) 32b viene significativamente interpretato come comandamento inclusivo della salvaguardia della propria salute fisica; in Ez 18,4 leggiamo “tutte le anime sono mie” (כָּל־הַנְּפֹשׁוֹת לִי), imparando da ciò che siamo debitori della nostra esistenza a Dio e come tale essa non è da considerarsi possesso del singolo al punto che questi possa arrogarsi il diritto di uccidere<sup>53</sup> o anche solo mettere in pericolo la propria persona<sup>54</sup>. Si ricordino anche due principi talmudici di carattere generale, le cui conseguenze in ambito halakhico sono effettive fino ai tempi odierni: il primo è efficacemente espresso in TB *Hūllin* (Cose profane) 10a, “il rischio è più grave del divieto” (המירא סכנתא מאיסורא), e sussume in sé la già più volte menzionata regola generale applicabile in caso di pericolo di vita; il secondo, che ha ricevuto in TB *Megīllāh* 7b una formulazione aforistica particolarmente felice, ovvero “i miracoli non accadono in ogni momento” (לא בכל) (שעתא ושעתא מתרחיש ניסא), in base al quale è vietato esporsi a situazioni rischiose confidando in un salvifico intervento soprannaturale. Da questi e altri principi generali, che comprendono la raccomandazione di seguire il consiglio dei medici e soprattutto l'imperativo di osservare le terapie prescritte ove la loro efficacia sia

<sup>52</sup> A.Y. Finkel, *The Essential Maimonides: Translations of the Rambam*, Jason Aronson, Northvale (NJ)-London, 1996, pp. 66-73.

<sup>53</sup> K.J. Kaplan, M.B. Schwartz, *Jewish Approaches to Suicide, Martyrdom, and Euthanasia*, Jason Aronson, Northvale (NJ), 1998, p. 62.

<sup>54</sup> Cfr. J.D. Bleich, *Contemporary Halakhic Problems. Volume 4*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ), 1995, p. 278.



scientificamente comprovata<sup>55</sup>, deriva un'amplissima letteratura halakhica in favore del permesso e, in alcuni casi, dell'esplicito obbligo, di vaccinarsi a difesa della salute tanto del singolo quanto della collettività<sup>56</sup>.

In conclusione, resta irrisolto e forse irrisolvibile il quesito relativo alle fonti rabbiniche che Joseph Roth ebbe eventualmente presenti, in forma più o meno mediata, nel momento in cui immaginò e delineò la figura di Mendel Singer e il suo contesto socio-culturale. Non era questo, tuttavia, l'obiettivo della nostra analisi. Il proposito era piuttosto dimostrare, a partire da un singolo *case study*, come le azioni di protagonisti, deuteragonisti e figure comprimarie non possano essere debitamente comprese solo alla luce di generiche analisi psicologiche o dei grandi eventi storico-sociali che fanno da sfondo alla vicenda romanzesca, bensì necessitino della conoscenza della storia dell'ebraismo rabbinico in tutta la sua proteiforme ricchezza. Proprio in virtù della bimillennaria condizione diasporica del popolo di Israele, la religione ebraica è diventata segno distintivo di un'identità inalienabile e di una peculiare *Weltanschauung*, che ogni personaggio ebreo nato dalla penna di un autore ebreo declina in modo originale e al contempo riconoscibile.

<sup>55</sup> L.J. Flancbaum, *"And You Shall Live by Them": Contemporary Jewish Approaches to Medical Ethics*, Mirkov Publications, Pittsburgh (PA), 2001, p. 69; R.M. Veatch, *Cross-cultural Perspectives in Medical Ethics*, Jones and Bartlett Publishers, Sudbury (MA), 2000, p. 68.

<sup>56</sup> J. DiPoce, S. Buchbinder, "Preventive Medicine", in *Journal of Halacha and Contemporary Society*, 42 (2001), n. 2, pp. 70-101; A. Cohen, "Vaccination in Jewish Law", in *Journal of Halacha and Contemporary Society*, 59 (2010), n. 1, pp. 79-116; A. Bush, "Vaccination in Halakhah and in Practice in the Orthodox Jewish Community", in *Hakirah*, 13 (2012), n. 1, pp. 185-212; A. Glatt, "Compelled to Inoculate: May Parents Refuse Vaccinations for their Children?", in *Journal of Halacha and Contemporary Society*, 65 (2013), n. 1, pp. 55-72.