

## **Radici di una storia: La Shoah prima della Shoah**

*Intervista di Emiliano Alberigi a Silvano Facioni*

**Partirei da una questione terminologica: perché Shoah e non olocausto o genocidio? qual è l'origine della parola Shoah e perché è stata scelta per riferirsi al genocidio ad opera dei nazisti?**

La questione del nome da attribuire alla “distruzione degli Ebrei d’Europa” (per richiamare il fondamentale lavoro dello storico Hilberg) è stata dibattuta e oggi è possibile persino “misurare” la scelta e il peso che, soprattutto dal dopoguerra, hanno assunto i diversi nomi: Shoah, Olocausto, Aushwitz, Soluzione finale, Genocidio sono solo un breve campionario. La scelta del nome, prevalentemente anche se non esclusivamente, da parte degli storici, vede intrecciarsi motivazioni di tipo culturale, storico, religioso, politico e, dunque, non è una questione irrilevante. Proprio la differenza “linguistica” tra Shoah e Olocausto permette di cogliere la complessità della questione della nominazione: è stato a partire dalla fine degli anni '40, dopo la creazione dello Stato d’Israele (1948), che il termine ebraico si è imposto. La parola “Shoah”, presente nella Bibbia ebraica (in Isaia, Sofonia, nei Salmi, nei Proverbi e in Giobbe), significa - pur se con alcune sfumature di significato da un testo all’altro - “distruzione, desolazione, rovina, luogo desolato, sciagura”, ed è una parola che indica sempre una situazione luttuosa. Nel libro di Giobbe (30,3 e 38,27), il termine compare sempre raddoppiato (*shoah we-shoah*) per indicare non soltanto l’intensità della desolazione ma anche la sua dimensione “cosmica”. Il termine, presso gli storici, si spoglierà comunque delle implicazioni “teologiche” (secondo le quali, ad esempio, la rovina è spesso la punizione divina per i peccati commessi dall’uomo) per “tecnicizzarsi” e per indicare esclusivamente lo sterminio nazista (altro elemento che viene messo in discussione da grandi maestri come Hutner che ritengono che il termine shoah isoli lo sterminio nazista dalle persecuzioni subite dagli ebrei nel corso della loro storia che, invece, deve essere considerata nella sua continuità). Il termine “Olocausto”, di matrice greca (ὅλος = intero e καυστός = bruciato), è stato utilizzato nella traduzione greca della Bibbia (detta *Septuaginta*, intorno al III sec. prima della nostra era, poi nella *Vulgata* latina con *holocaustum*), e soprattutto nel Levitico, per tradurre il termine ebraico *olah* che è uno dei sacrifici che i sacerdoti dovevano offrire nel Tempio di Gerusalemme. La paternità dell’uso del termine in relazione allo sterminio nazista degli Ebrei è solitamente attribuita allo scrittore Elie Wiesel, e la connotazione eminentemente sacrificale del termine (anche se, è opportuno indicarlo, l’inglese *holocaust* viene usato più comunemente

anche per indicare catastrofi ecologiche e, da un altro punto di vista, proprio la stampa israeliana utilizzerà *holocaust* per tradurre in inglese *shoah*) è stata ed è la causa di discussioni tra gli studiosi: coloro che rifiutano l'uso del termine Olocausto, infatti, sostengono che, dal punto di vista biblico, il sacrificio è sempre un'offerta volontaria (di espiazione o meno), carattere che, ovviamente, non appartiene allo sterminio nazista. Sempre secondo quanti contestano l'uso del termine Olocausto, è presente anche l'argomentazione che vede il termine in stretta connessione con il sacrificio di Cristo di matrice cristiana, come pure la possibilità di trasformare il genocidio in una sorta di evento dai tratti mitici, svincolati dalla storia. Un utile riferimento bibliografico è uno studio di qualche anno fa di Anna-Vera Sullam Calimani, *I nomi dello sterminio*, pubblicato da Einaudi nel 2001, in cui vengono presentate le varie posizioni intorno ai termini che, nel corso del tempo, sono stati utilizzati per indicare la Shoah: mi sembra significativo che, oggi, sia possibile addirittura interrogare il "nome", il nome "proprio" di quanto accaduto durante la persecuzione nazista e, più ancora, credo sia importante verificare quanto sia problematica la soglia che separa il nome dall'innominabile.

**Costruisce il suo discorso a partire dalla Bibbia ebraica e dalla riflessione compiuta dai maestri di epoca talmudica. Mi può dare alcuni elementi per comprendere su cosa si basa l'accostamento al testo da parte della tradizione talmudica?**

Che la Bibbia ebraica, insieme alla tradizione culturale greca, appartenga all'insieme di testi "fondatori" dell'Occidente (soprattutto europeo), è un dato su cui non è più necessario spendere troppe parole. Ma la Bibbia ebraica (intendendo con questo termine anzitutto i primi cinque Libri che la costituiscono, il cosiddetto Pentateuco e, estensivamente, anche le altre raccolte costituite dai testi profetici, da quelli storici e dalla letteratura detta "sapienziale") non può essere compresa fino in fondo se non viene accompagnata dalle interpretazioni prodotte dalla tradizione "interna" dell'ebraismo che è condensata e precipitata prevalentemente nelle due principali raccolte conosciute con il nome di Talmud (nella versione palestinese e in quella babilonese, divenuta di riferimento). Non è possibile in questa sede entrare troppo nel dettaglio, ma - seppure enunciati in termini generali - ci sono alcuni principi che definiscono la cosiddetta "ermeneutica talmudica", vale a dire l'interpretazione di passi biblici la cui datazione è sicuramente molto antica e che, dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme e l'inizio della diaspora nei primi secoli dell'era cristiana, è stata appunto raccolta per iscritto nel Talmud. L'orizzonte ermeneutico generale all'interno del quale sono stati elaborati i principi più "tecnici" considera la Bibbia ebraica (o Torah) come testo inseparabile dalla lettura che se

ne compie e, dunque, come testo “vivente” che privilegia l’attualità della lettura e il senso che se ne può trarre rispetto a criteri di tipo storico o filologico: la preoccupazione dei maestri di ogni epoca (compreso l’oggi) è cercare un significato del testo che, in qualche modo, sia “presente”, perché il presupposto è che se la Torah è stata donata a Mosè sul Sinai ed è voce della trascendenza, il suo significato non può mai esaurirsi o essere considerato semplicemente “passato”. La Bibbia è sì un testo, per così dire, “finito”, con dimensioni precise, con un inizio e una fine, ma i significati che cela e porta con sé sono infiniti (come il divino di cui è voce), e dunque si tratta di considerare il commento e il commento del commento come gli anelli di una catena della trasmissione che da Mosè (il primo lettore/interprete) giunge fino all’oggi. In questo senso allora - e si tratta indubbiamente di una delle difficoltà maggiori che pone lo studio del Talmud – non stupisce la compresenza di interpretazioni anche discordanti, anche in opposizione tra di loro, di un medesimo versetto biblico: come recita un adagio talmudico proprio a questo proposito e relativamente alle opposte interpretazioni del testo da parte dei maestri, “le parole degli uni e le parole degli altri sono parole del Dio vivente”. C’è però almeno un altro principio ermeneutico che, almeno in questa sede, è opportuno indicare: “Nella Torah non c’è prima e non c’è dopo”, il che significa che è possibile interpretare un versetto biblico prescindendo dalla cronologia degli eventi narrati. Non stupisce allora, nell’insieme dei commenti, ritrovare uniti personaggi che, dal punto di vista biblico, appartengono a epoche diverse o anche situazioni o eventi che vengono spiegati sovvertendo qualunque linearità di tipo cronologico: è la struttura stessa del testo biblico a implicare (e a invocare) una lettura/interpretazione che proprio attraverso incroci, innesti, retrospezioni o anticipazioni, non lascia fuori di sé nulla ma, al contrario, recupera eccedenze e scarti, incongruenze e aporie. Questo spiega anche l’attenzione – davvero unica e originale – prestata dai maestri a ogni particolare del testo, comprese le lettere dell’alfabeto e la loro disposizione, il bianco tra le parole o quelli che, in maniera superficiale e immediata, potrebbero essere considerati semplici “giochi linguistici”: è la struttura la lingua ebraica a permettere di elaborare senso e significati a partire da omofonie od omografie, da sequenze linguistiche in cui magari a ripetersi è solo una o più lettere dell’alfabeto, dalla disposizione dei versetti lungo la riga del testo, e così via. Che si tratti di inferire da un versetto una norma di comportamento oppure di “dilatare”, attraverso l’aggiunta di dialoghi, le narrazioni bibliche, l’*intentio* dei maestri rimane sempre la sollecitazione del versetto (o della parola, o delle lettere) affinché possa “parlare” a chi lo legge nel momento in cui lo legge, facendosi “aiutare” da quanti si sono avvicinati nel corso dei secoli sullo stesso versetto: la catena della trasmissione non è mai un vincolo ma, al contrario, è l’espressione della massima libertà dell’interprete. Un fondamentale (ma se ne potrebbero

citare tanti) “apologo” talmudico recita che dopo anni durante i quali un gruppo di maestri non riusciva a trovare un accordo relativamente alle regole per la costruzione di un forno, sia sopraggiunta una “voce dal cielo” (*bat qol*) per dirimere la questione dando ragione a uno dei maestri. L’apologo racconta che i maestri abbiano alzato i pugni verso il cielo gridando “*Lo bashammaim*”, che significa “Non è nei cieli”: la Torah, consegnata all’uomo, è ormai un problema che riguarda l’umano e dunque lo stesso Dio non può intervenire per dichiarare chi ha ragione o quale è il significato da attribuire a un versetto. La lettura della Torah non può, da questo punto di vista, essere assimilata alla lettura di opere come, ad esempio, l’*Odissea*: la responsabilità etica dell’interprete è direttamente connessa con l’origine (divina) del testo che, a sua volta, è garante dello stesso esistere del mondo. Interpretare la Torah è, allora, assumersi la responsabilità di mantenere in vita il mondo: ancora una volta, nulla del testo può essere accantonato o ignorato, perché lo stesso ordine del mondo potrebbe andare in pezzi.

**Ho l'impressione che ci siano possibili risonanze tra l'ascolto psicoanalitico e il modo di accostarsi ad un testo secondo una continua rivelazione di significati ulteriori. Quali assonanze e quali differenze trova tra l'approccio ai testi cui fa riferimento e il concetto di *nachtraeglichkeit* (posteriorità o *après coup*) cui ci si riferisce in ambito psicoanalitico?**

Devo premettere che sono solo uno studioso di pensiero ebraico e che non conosco quanto si dovrebbe la psicoanalisi. Ci sono indubbiamente delle assonanze e dei richiami tra l’ermeneutica rabbinica (che non è esclusivamente quella talmudica) e quanto prodotto dal campo del sapere proprio dei percorsi psicoanalitici (assunti in termini generali e prescindendo da scuole, indirizzi, ecc.), ed è noto come tali assonanze e richiami siano ancora oggi indagati (soprattutto da parte di chi si occupa di psicoanalisi). La letteratura, al di là dei risultati prodotti, è sicuramente ampia, e nel caso della nozione di *nachträglichkeit* che investe la questione del tempo, della temporalizzazione e della memoria, possiamo forse richiamare il passo di una lettera a Fliess (citata da Laplanche nel suo corso del 1989/1990 dedicato all’*après-coup*) in cui Freud dichiara che “il meccanismo psichico si è formato attraverso un processo di stratificazione: il materiale di tracce mnestiche è di tanto in tanto sottoposto a un riordinamento [*Umordnung*] in base a nuove relazioni, a una sorta di riscrittura [*Umschrift*]”, per poi aggiungere che “la novità essenziale della mia teoria sta dunque nella tesi che la memoria non sia presente in forma univoca, ma molteplice, e venga fissata in diversi tipi di segni”. Senza entrare nel commento dettagliato di questi passaggi, si possono forse sottolineare alcuni aspetti

che consentirebbero di rintracciare delle contiguità tra la nozione di *nachträglichkeit* e la pratica ermeneutica del testo biblico elaborata dalla tradizione ebraica: la costruzione di una storia priva di lacune, di vuoti, che offre il testo biblico (basti pensare alle catene genealogiche presenti nei primi capitoli di *Genesi*), viene messa in discussione proprio dalla pratica ermeneutica rabbinica che rileva o porta in superficie le rotture interne, le “rimozioni” del testo senza pretendere necessariamente di risolverle. Come accennato sopra, il principio dell’interpretazione infinita del testo tende a dilatare, ad aprire ulteriormente il testo e mai a chiuderlo nella linearità di un senso definitivo. Se proprio volessimo fare un esempio, potremmo pensare all’ultima opera di Freud, *L’uomo Mosè*, in cui l’ipotesi dell’origine “egizia” di Mosè permette a Freud di mettere in luce le “deformazioni” [*Entstellungen*] che il testo biblico avrebbe subito per ragioni ideologico-religiose: tali “deformazioni” passano attraverso una (ri)scrittura della storia in cui le estasi temporali del passato, del presente e del futuro vengono mescolate per dar luogo a una nuova ipotesi genealogica. Nel passo della lettera a Fliess sopra richiamato, Freud parla di *Umordnung* e, soprattutto di *Umschrift*, ed è a questa “riscrittura” che già di per sé implica una profonda modifica del tempo e della memoria che si deve poter fare riferimento: la Torah è un testo che, consegnato nel tempo, istituisce un “prima” e un “dopo” del tempo stesso (in esso si parla di origine del cosmo/tempo e anche, in qualche passo, della sua fine), come pure istituisce un’idea di storia (basti pensare alla letteratura profetica) che si proietta, retrospettivamente, sul testo stesso. La tradizione rabbinica è anche un’immensa, interminabile riflessione su cosa significano nozioni come tempo, storia, genealogia, e sugli intrecci tra le estasi temporali.

**Se comprendo bene, rispetto alla Shoah comunemente intesa, accosta una Shoah reperibile alle origini della storia del popolo ebraico su un orizzonte culturale e mitico: può descrivere di che tipo di evento si tratta?**

Nella proposta di una Shoah “prima” della Shoah, non intendo certo contestare o rovesciare quanto ormai definitivamente acclarato dalle scienze storiche. La questione, infatti, non è mettere in questione l’“unicità” dell’evento storico Shoah piantato nel cuore del XX secolo, ma provare a leggere tale evento alla luce di quanto racconta la Bibbia ebraica proprio relativamente alle origini del popolo. In termini estremamente schematici è possibile dire che, sempre leggendo il testo biblico e prescindendo, dunque, da ulteriori fonti di tipo documentario, il popolo nasce a partire da un’“uscita” (*ietsiah*, che non è, come si è spesso affermato una “fuga”) dal primo stato “totalitario” rappresentato dall’Egitto (sempre a partire dalle descrizioni

offerte dal testo biblico). Gli Ebrei in Egitto vivevano come schiavi, sottomessi alle dure leggi imposte dal Faraone (che, significativamente, in *Genesi* come pure nell'*Esodo*, non viene mai indicato con il suo nome, quasi a indicare la “forma” del dispotismo tirannico) ma, a partire dalle vicende che riguardano Mosè, si prospetta la possibilità di “uscire”, appunto, da una certa modalità di concepire l’umano e i suoi legami politici e sociali. In aggiunta all’oppressione, la “persecuzione” tentata dagli Egiziani durante le drammatiche fasi che precedono e raccontano l’“uscita” dall’Egitto, mostra come il carattere “totalitario” del potere giunga fino al punto di perseguire gli Ebrei per il solo fatto di essere Ebrei (il cap. 1 dell'*Esodo* è davvero paradigmatico sia dell’oppressione sia della persecuzione degli Ebrei come tali). Bisognerebbe analizzare i 40 capitoli che costituiscono il libro dell'*Esodo*, magari prestando particolare attenzione ai versetti nei quali la contrapposizione tra Egitto e Israele (ancorché in costituzione) è mostrata con particolare evidenza, per comprendere a fondo come la condizione degli Ebrei in Egitto ritornerà tragicamente nella storia europea durante il nazismo.

**Nella storia di Giuseppe, per come io posso conoscerla, vi sono molti temi; è una storia ricca e corposa: può anticipare alcuni dei temi sui quali si concentrerà la sua lettura?**

La figura di Giuseppe, che occupa ben 13 capitoli, dal 47 al 50, di *Genesi*, e che è la più lunga delle storie di un unico personaggio presenti nella Bibbia ebraica, è assolutamente centrale perché Giuseppe/*Iosef* – “aggiunto” è il significato del nome, essendo l’undicesimo figlio di Giacobbe e primo di Rachele, sua seconda moglie – trascorrerà buona parte della sua esistenza fino alla morte proprio in Egitto. Possiamo riassumere la storia per sommi capi: Giuseppe, figlio prediletto di Giacobbe, non lavorava nei campi come i fratelli e, in più, possedeva il dono di interpretare i sogni. In uno di questi sogni, i covoni di grano dei fratelli si prostravano davanti a quello di Giuseppe (come segno di sudditanza), e questa è la ragione per cui i 10 fratelli (con l’eccezione di Ruben), gelosi di Giuseppe, decideranno di gettarlo vivo in una cisterna. Giuseppe verrà raccolto da una carovana (forse di Ismaeliti, forse di Madianiti) e condotto in Egitto dove guadagnerà presto, proprio grazie al suo essere il “signore dei sogni” (*ba’al ha-halomot*), il favore del faraone diventando una sorta di viceré dell’Egitto. A seguito della lunga carestia che colpirà anche la terra di Caanan, Giacobbe insieme ai suoi figli e alla tribù troveranno ospitalità in Egitto (dopo una serie di vicende che vedono protagonista Giuseppe e i suoi fratelli) grazie al potere di *Iosef*. Alla morte del padre Giacobbe, Giuseppe tornerà a Canaan per seppellire il padre e, tornato di nuovo in Egitto, vi rimarrà fino alla morte (anche se le sue ossa verranno condotte fuori dall’Egitto per essere seppellite nei pressi di Sichem).

Se questa è, in termini generali, la storia di Giuseppe che, è bene ricordarlo, ha affascinato perfino Thomas Mann che gli ha dedicato la quadrilogia dal titolo *Giuseppe e i suoi fratelli*, ci sono momenti della storia della permanenza in Egitto che permettono di delineare meglio i caratteri “totalitari” di questa terra/mondo e che, più ancora, permettono di tratteggiare la specificità di Giuseppe (Ebreo tra gli Egiziani), vale a dire la specificità dell’Ebraismo rispetto ad altre culture del Medio Oriente. In particolare prenderemo in considerazione i versetti relativi alla capacità di simbolizzazione (che, nel contesto ebraico, significa di pensiero) propria di Giuseppe e dell’incapacità di lavorare le dimensioni simboliche della realtà che invece caratterizza l’Egitto: un’incapacità di “lavorare” il simbolico che è strettamente connessa al carattere totalitario della politica e della società egiziana così come viene rappresentata dalla Bibbia ebraica. Ma, sempre per rimanere nell’orizzonte delle (ri)costruzioni simboliche di una storia, il nostro sguardo si appunterà dapprima sui versetti 20-23 del capitolo 9 di *Genesi* in cui viene raccontata una singolare vicenda che vede protagonisti coloro che diventeranno gli “antenati” dell’Egitto e di Israele: anche Giuseppe, figura in un certo senso “originaria”, porta dentro di sé le tracce di una storia mitica.

**Veniamo alla scelta della figura di Giuseppe ("l'interprete dei sogni"): come mai proprio Giuseppe per illustrare l'origine della Shoah in quanto uscita da uno stato totalitario? In che modo la figura di Giuseppe anticipa, completa o si contrappone a quella di Mosè?**

Come in parte appena accennato, Giuseppe, in apertura di *Esodo*, può essere considerato come indice categoriale di quella modalità di interrogazione/costruzione dell’identità che si qualificherà, successivamente, come ebraica: interrogazione/costruzione che, nei capp. 37-50 di *Genesi*, si profila ancora nei termini di una contrapposizione che si concluderà solo con l’inizio della vicenda di Mosè e del popolo. Conclusione che sarà, soprattutto, un nuovo inizio: l’Egitto non sarà più soltanto la civiltà altra situata anche geograficamente al di là del deserto, ma l’inquietante presenza interiore con cui la tradizione non cesserà di fare i conti, l’incessante sollecitazione verso il problema dell’identità, il rinvio non dialettizzabile in direzione di un sapere che non ricorre (anche se ne è costantemente tentato) alla fissità della saturazione ed esautorazione simbolica: Giuseppe infatti conquista la fiducia del faraone nel momento in cui si rivela – dentro l’Egitto – come *ba’al ha-halomot*/signore dei sogni, vale a dire come l’elaboratore di un’interpretazione della realtà che – non casualmente – assume quale oggetto l’economia, l’insieme delle leggi che ordinano la vita sociale e politica della casa (come

indicano i sogni del faraone che Giuseppe interpreterà). Il potere del faraone è fondato sull'incapacità di ascoltare/interpretare, ed è un potere la cui volontà ultima risiede nella venefica siderazione della volontà dei suoi sudditi. È in *Beresit Rabbah* (un commento a Genesi tradizionalmente datato tra il IV e il V secolo della nostra era) che viene elaborata la formulazione più significativa di questo carattere: il primo stico del versetto 1 del cap. 41 di *Genesi* – “il faraone sognò” – viene infatti così spiegato: “Tutte le creature non sognano? Ma il sogno del faraone abbracciava tutto il mondo”, e poco dopo, in riferimento al versetto in cui si dice della mancata interpretazione del sogno da parte degli astrologi e dei saggi egizi (*Genesi* 41,8), i maestri nuovamente dichiarano: “Rabbi Yehoshua ben Siknin dice in nome di Rabbi Levi: [il sogno] glielo spiegavano, ma la loro voce *non entrava nei suoi orecchi*». Il monarca è già, è sempre, «piramide», *kolossos*, impossibilità di comunicazione con l'altro perché la voce che gli arriva (l'alterità che si annuncia attraverso una parola che è sempre una interpretazione) non può essere ascoltata, non penetra nelle mura inespugnabili (in ebraico Egitto dice Mitzraim, parola che significa “doppia cinta di mura”) che sono immagine di un'interezza che però, come apparirà in seguito, nulla condivide con la pienezza della pace/*salom* ma, al contrario, non può esprimersi se non nella forma dell'esclusione, della riduzione in schiavitù, della sottomissione. Vedremo nel dettaglio in che modo Egitto e Israele trovino nell'elaborazione del simbolico lo stigma della loro irriducibile differenza, ma per il momento, in questa sede, è possibile dire che l'opposizione tra Egitto ed Israele non scaturisce dal piano della presenza o meno del simbolico, o dal peso specifico da questo assunto nella costituzione degli assetti politici, sociali, religiosi che veicolano le relazioni tra gli uomini; l'opposizione è tutta *interiore* al simbolico stesso, perché riguarda il legame che questo intrattiene con l'origine che tenta di rappresentare (come nel caso dell'Egitto) o da cui si lascia rappresentare (come per Israele). Opposizione *interiore* significa che il ripiegarsi del simbolico su di sé unitamente al gesto che accompagna il suo stesso generarsi quale indice dell'autorappresentazione che Egitto ed Israele elaborano nel corso della loro storia, devono essere assunti come l'orizzonte categoriale in cui situare la domanda sul senso dell'opposizione stessa: si tratta, in altri termini, di verificare come il costituirsi dell'identità-Israele sia inscindibile dal confronto/scontro con l'identità-Egitto. E, ancora, si tratta di portare a fondo l'interrogazione sul senso di un'identità che – come per Israele – si costituisce come relazione (prima e indipendentemente dal fatto che tale relazione possa declinarsi come oppositiva o mimetica, parassitaria o dominante): la relazione con l'Egitto, in questo senso, non potrà mai essere abbandonata o considerata come superata perché l'Egitto è il luogo in cui Israele sagoma il progetto identitario che ne accompagnerà l'esistere fino alla fine della storia.

**Rimanendo su Freud, a cui non gli era, al tempo stesso, affatto aliena la figura di Giuseppe, anzi: mentre con Mosé sembra intrattenere un rapporto fortemente contrastato (in un'altra lettera racconta come se ne sia sentito perseguitato per tutta la vita), con Giuseppe sembra intrattenere una sorta di identificazione sottesa e piana. Giuseppe è l'interprete dei sogni ed è figlio di Giacobbe: il padre di Freud, Jacob appunto (tra l'altro in seconde nozze), lo introdurrà allo studio di quella particolare Bibbia illustrata nella traduzione di Philpson le cui immagini popoleranno alcuni dei celebri sogni di Freud.**

**Al di là di queste somiglianze evocative o superficiali, il passaggio nell'opera di Freud che ho trovato più interessante in relazione a Giuseppe è quando vi si riferisce come ad uno dei possibili usi della parola "perturbante": "Funzionari che impartiscono consigli importanti e da tener segreti in affari di stato, si chiamano consiglieri *heimlich* ... 'Faraone pose nome a Giuseppe 'colui cui sono rivelati i segreti' (consigliere *heimlich*) Genesi".**

**In relazione alla sua lettura, l'uscita dallo stato totalitario da parte di Giuseppe può avere a che fare con la disponibilità al contatto con una realtà altra, segreta e perturbante?**

Risponderei a questa domanda citando e traducendo un passaggio tratto dal volume di Shmuel Trigano *Philosophie de la loi. L'origine de la politique dans la Torah* (Cerf, 1991, p. 237), relativo a quanto Trigano chiama "il principio giuseppico dell'assenza": "Il principio giuseppico all'opera nella costituzione della nazione [Israele] si effettua in due 'distensioni' della sua dinamica, due procedimenti o due logiche di cui dovremo comprendere il rapporto reciproco e la legge. Giuseppe, dopo un breve scintillio promettente e fragile, si dà a vedere prevalentemente nell'assenza. Come comprendere questa assenza nell'ordine della presenza, questa mancanza (velocemente tradotta in carestia) nell'ordine dell'abbondanza? Comprendendola, si comprenderebbe il senso stesso del nascondimento (che Giuseppe rappresenta nel pozzo, in prigione, in esilio in Egitto..., nascosto senza requie da tutti coloro che non smettono di apparire e di esaurirsi in tale apparizione). Effettivamente si potrebbe vedere la crescita in simile problematica del nascosto e dell'apparente. Ciò che è 'in più' è 'nascosto' perché fuori del calcolo apparente, ma tale più-del-calcolo non esiste meno pienamente. La crescita può essere vista sotto il segno del non, del meno, mentre è nella positività assoluta". La figura di Giuseppe rappresenta indiscutibilmente l'istanza di un pensiero "altro" che sollecita la realtà introducendo in essa la possibilità di una sua narrazione in termini simbolici, vale a dire come "tessuto" di segni (utilizzo deliberatamente il termine "tessuto" per il suo legame con il "*textus*" latino, ma anche perché, come si vedrà, la vicenda

di Giuseppe è scandita da un gioco di abiti e vesti) che, nel proseguimento della storia, con l'“uscita” dall'Egitto, finirà con l'identificare l'idea stessa di narrazione e quella di “uscita”: l'uscita è la narrazione perché ogni narrazione è, in un certo senso, un'uscita, uno spostamento, un rilancio senza ritorno, una vettorialità semantica insaturabile, una comunicazione che nell'indistricabile intreccio tra “chi parla” e “chi ascolta” (un “chi” che non esiste prima del “parlare” o dell’“ascoltare”) rintraccia sia l'impossibilità di un'origine (de)terminabile, sia la consapevolezza che la non de-terminabilità dell'origine è – in senso stretto – il perenne originarsi dell'origine. Nella narrazione l'origine si dà come originantesi, si consegna al racconto come ciò che del racconto si sottrae al racconto stesso, ciò che nel e del racconto non può essere raccontato: l'«uscita» dall'Egitto – paradigma di ogni narrazione –, riguarda l'uomo di ogni tempo perché è attraverso tale narrazione che il tempo si costituisce come storia e la storia si realizza come percorso dell'uomo verso la sua stessa umanità.

**Nella presentazione della giornata scientifica cita il passaggio di una lettera di Adorno a Benjamin ("una catastrofe, cioè una storia originaria") per dichiarare il tentativo di decifrare la Shoah attraverso i testi biblici. È una bellissima formula, altamente evocativa, le posso chiedere di ampliarne il senso e i possibili significati che evoca: cosa si può intendere per storia originaria? una storia delle origini? una storia che genera le origini? una storia che produce significato? un destino ineluttabile se mantenuto segreto o non disvelato?**

Anche in questo caso comincerei a rispondere citando un passaggio di uno scritto di Emmanuel Levinas, tra i massimi filosofi del nostro tempo il quale, in una delle sue letture talmudiche dedicata ad alcuni passi talmudici in cui si discute dell'“uscita” dall'Egitto (in *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book 2000, pp. 91-92), scrive: “L'uscita dall'Egitto – il passato originale – non rimane un ricordo che domina il tempo degli uomini e la loro durata finita. Essa scandisce il tempo della Storia totale dell'umanità, fino all'epoca del suo svolgimento escatologico. La liberazione dal giogo dell'Egitto sarà l'avvenimento dominante dell'ebraismo e dell'umano. Risuonerà ancora nell'epoca messianica. Gli Israeliti, durante la schiavitù in Egitto, avevano toccato il fondo della condizione umana. La loro liberazione anticipava la salvezza stessa dell'uomo. Il passato dei loro ricordi porta in sé l'avvenire”. Ecco, credo che uno dei possibili significati della frase di Adorno a Benjamin, sia rintracciabile in queste parole di Levinas: l'uscita dall'Egitto scaturisce nel e dal cuore della catastrofe che è distruzione ma, insieme, possibilità di un “rovesciamento”

(una *katastrophè*, appunto) dei suoi esiti fatti solo di morte. La “storia originaria” evocata da Adorno, proprio in virtù del suo carattere “catastrofico” (distruzione e redenzione insieme), non potrà mai essere colta di per se stessa e nemmeno raccontata: sarà possibile, tutt’al più, approssimarsi a essa senza dimenticare (ricordando di non dimenticare) che il trauma di quanti l’hanno vissuta può averli ridotti al mutismo (che è non è il silenzio). Un mutismo, esito dell’inaudita violenza, che, dal punto di vista biblico-rabbinico, investe lo stesso Dio: nel capitolo 15 di *Esodo* viene celebrato il noto passaggio attraverso il Mare dei giunchi che segna l’inizio della liberazione dalla schiavitù. Fino al versetto 22 del capitolo 15 è presente un “cantico” che celebra la grandezza del Signore di Israele e, nella prima parte del versetto 15 (separata sullo stesso rigo da diversi spazi bianchi prima del suo proseguimento) troviamo scritto: “Chi è come te fra gli dei, Signore?” (in ebraico: *Mi kamokah ba’elim Adonai*). Un passaggio del Trattato talmudico babilonese *Gittin* 56b, riporta un insegnamento di Rabbi Yshmael che propone di leggere il versetto “Chi è come te fra i muti, Signore?”, perché intende la parola *elim* (“dei”) come *ilmim* (“muti”). La spiegazione di Rabbi Yshmael deve essere letta nel contesto in cui appare: la pagina talmudica, infatti, si sta occupando della profanazione del Tempio di Gerusalemme da parte di Pompeo, di fronte alla quale Dio è rimasto muto nonostante l’abominio commesso. Numerose sono state le teologie che hanno provato a decifrare il “silenzio” di Dio ad Auschwitz (e dopo), ma in nessuna di esse è stata presa in considerazione l’idea che ad Auschwitz Dio non era “silenzioso” ma “muto”: il silenzio, il catastrofico silenzio, apparteneva solo all’uomo.