

Un particolare riconoscimento e il plauso di tutti noi vanno a Giovanna e Maria Antonietta Santoro, per il contributo fondamentale e instancabile che hanno dato al Convegno «Esilio ed Ebraismo», e per l'esperta assistenza da loro prestata nella cura redazionale del presente volume.

## INTRODUZIONE:

### L'ESILIO E LA FERITA DELLA MEMORIA

di Dario Calimani

“Libbi beMizrah”, ‘il mio cuore è a oriente’, cantava il poeta Jehudah Halevi nella Spagna del XII secolo, dando voce al proprio anelito incessante al ritorno in Terra Promessa. E Moshé Ibn Ezra, nello stesso periodo, scriveva nel suo *Shirath Israel*: «L'esilio è una forma di prigionia (...). L'esule è come una pianta senza suolo o senz'acqua».

Al centro dell'esperienza spirituale e culturale del popolo ebraico c'è, da sempre, la terra d'Israele. Ogni altro viaggio, ogni altra meta, è esilio. Eppure, la vicenda storica dell'ebraismo è nel segno dell'esilio sin da Abramo, padre fondatore. A lui, che ha già lasciato la città avita, Ur dei Caldei, Dio intima di partire da Haran per recarsi nella terra che gli indicherà. “Lekh lekhà”, gli dice Dio, “muoviti e va”, anzi, secondo la lettura di Rashì, “Va per te (= per il tuo bene)”; ma la parola densa di Dio, come nota Ramban (Rabbì Moshe ben Nachman) ha anche il senso di “Va da solo”: Abramo è spinto a cimentarsi, senza aiuto o compagnia, nella ricerca della sua strada e nella ricerca di sé, in un viaggio di scoperta che sarà il suo percorso di formazione. E, in effetti, questo primo esilio del primo ebreo sarà esilio di indagine, di ricerca, di scoperta.

Non è dunque un caso che l'esilio ebraico, *galuth*, abbia la sua radice etimologica in *glh*, che significa anche ‘svelare’, ‘rivelare’, ‘apparire’. Ogni esilio è un distacco, un nuovo avvicinamento, una rivelazione - *hitgallùth*. E ogni esilio porta con sé la sua memoria.

Per mille esili nella storia, il popolo si crea mille esili nella mente.

L'esilio di Adamo ed Eva, dal Paradiso del mito alla realtà della vita terrena; l'esilio di Caino; l'esilio dell'umanità nell'arca di Noè; l'esilio dopo il tentativo di erigere la Torre di Babele; l'esilio di Abramo da Haran e dall'idolatria verso la terra di Kanaan, la Terra Promessa; l'esilio di Israele nella schiavitù di Egitto; l'esilio dall'Egitto, nello spazio del deserto, che non è più schiavitù e non è ancora la libertà di una

l'identità. L'esilio è l'identità. E più la dispersione diffonde discriminazione e dolore più Israele difende, rafforza, motiva la propria diversità. La diaspora diventa una missione. È ancora il Maharal di Praga a riconoscere il valore positivo dell'esilio e ad affermarne la valenza redentrice.<sup>7</sup>

Nel passare dalle costruzioni mitiche o semi-mitiche del testo biblico alla storia – Babilonia, Roma, la cacciata dalla Spagna (un esilio dall'esilio), i pogrom, la Shoah –, le varie forme dell'esilio svelano sempre più chiaramente la loro immancabile natura umana: non più punizione divina, ma segno dell'azione dell'uomo contro l'uomo. Segno della disumanità che lascia le sue tracce nella storia. La penisola iberica espulse non più di duecentomila persone, eppure, per quasi cinque secoli, quell'esilio ha segnato in modo indelebile l'animo ebraico; un disastro imponente: gente privata dei beni, degli affetti, e di radici e di memoria a lungo coltivate. Un esilio che colpì anche coloro che rimasero, al riparo di una finta conversione, votati all'ipocrisia doppiamente 'colpevole' del marranesimo pur di restare in Spagna, pur di restare ebrei. Un esilio della coscienza più disumano forse di un esilio letterale. Un'immane catastrofe per l'ebraismo, un segno da fine dei tempi: le "doglie del Messia", come venivano chiamati i momenti in cui l'intensificarsi delle persecuzioni sembrava preannunciare al popolo ebraico l'avvicinarsi della redenzione messianica, la salvezza.

Se il ritorno è una meta nel futuro, anche messianico, l'esilio è allora la condizione costante dell'umanità. Abramo stesso, il primo "ebreo", porta nella sua definizione di identità, oltre che nel suo DNA, il segno del movimento, della provenienza, dell'esilio: *'ivri*, ebreo, indica secondo l'etimologia proposta da Rashì, colui che viene "dal di là del fiume".<sup>8</sup> E "ebrei", anziché "figli d'Israele", è la definizione biblica del popolo in esilio, un popolo che vive fra stranieri.<sup>9</sup> Anche il *witz* dell'ebreo, che a chi gli chiede perché se ne stia andando così lontano risponde chiedendo "Lontano da dove?", è una dichiarazione della separazione e dell'esilio come cifra genetica, è l'accettazione della distanza come qualità intrinseca alla condizione umana. E se la vita è essa stessa intrinsecamente esilio, se l'esilio è una necessità esistenziale, allora ogni cacciata edenica, ogni dispersione, ogni diaspora, è il presupposto imprescindibile dell'operare sulla terra.

Il pensiero qabbalistico direbbe che la Creazione, la condizione umana stessa, è un momento di frammentazione, la "rottura dei vasi" (*shevirath ha-kelim*), e rottura del perfetto equilibrio universale. La ri-

costituzione di quell'equilibrio originario, la riparazione (*tiqqùn*) a cui l'uomo deve mirare e per cui deve impegnarsi su questa terra, la ricomposizione dei frammenti, delle scintille sparse e sperdute, è un obiettivo ideale, un ritorno alla condizione primigenia realizzabile alla fine del tempo umano. A consentire il recupero e la ricomposizione delle scintille è il pentimento, la *teshuvàh*, il "ritorno" dell'uomo a Dio e di Dio all'uomo.<sup>10</sup> Ma *teshuvàh* è anche la "risposta" che l'uomo non sa dare – o non sa ricevere – alla domanda instancabile dell'esilio.

Un esilio esistenziale e universale, dunque, perché anche l'*'olam*, il 'tempo infinito', l'eternità, è esiliato, nella cultura ebraica, nello spazio di quell'*'olam* che è il 'mondo', dall'evoluzione semantica del linguaggio. Un mondo forse anch'esso in attesa di una redenzione smaterializzante.

In quest'ottica di esilio assoluto e universale, neppure la terra d'Israele è la meta definitiva. O, se lo sarà per l'ideale sionista che riporta il popolo perseguitato a recuperare l'antica patria, non lo sarà, e non lo è ancora, per quella visione religiosa che vede nel ritorno in Israele il mistico segno 'riparatore' dell'epoca messianica. Il ritorno a casa, il ritorno alla terra, è uno spazio continuamente differito da un'esistenza esiliata che è, innanzitutto, esilio esistenziale. L'esilio è una condizione senza riparo su questa terra, e il ritorno è una condizione/segno/conseguenza della redenzione messianica: «Gerusalemme non sarà ricostruita finché tutti gli esuli non saranno stati riuniti».<sup>11</sup>

Paradossalmente, anche l'ideale emancipazionista del movimento riformato, così come ogni posizione antisionista, nega il legame privilegiato dell'ebreo con una terra particolare: l'ebreo che vive nella diaspora non è in *galuth*, bensì a casa sua, una casa universale. Ad abbattere l'illusione riformista, mostrando come l'esilio diasporico si possa tradurre repentinamente in sventura e tragedia, ci penserà purtroppo la storia. La *galuth* può costringere, all'improvviso, al riconoscimento della propria estraneità; la *galuth* può non essere più, da un momento all'altro, la sicurezza di un'appartenenza e di un'identità, può non essere più la sicurezza di una casa. Ma la visione di un esilio metafisico 'universale' – che comprende anche la terra d'Israele – e di un esilio terreno 'particolare' si confrontano tuttora nella coscienza e nella cultura nell'ebraismo, dentro e fuori Israele.

È il pensiero chassidico a conciliare, forse, le diverse concezioni della *galuth*: «Rabbi Henoah di Alexander disse una volta a nome di Rabbi Bunam: 'Il vero esilio di Israele in Egitto era l'aver imparato a

sopportarlo'». <sup>12</sup> Essenziale è non perdere la coscienza dell'esilio, essere consapevoli della precarietà del proprio stato esistenziale, della propria realtà di frammenti sparsi per il mondo a liberare le sacre scintille che esso contiene.

A ridimensionare, nella memoria collettiva, tutti gli esili mitici e storici dell'esperienza ebraica non sono bastati i pogrom, succedutisi per tutta Europa durante il medioevo e fino al principio del '900. C'è voluto l'orrore assoluto della *Shoah* a far passare in secondo piano il ricordo dell'Egitto e della cacciata dalla Spagna. La mostruosità nazista, pur costituendo un *continuum* ideale con le atrocità dell'Inquisizione, e la transizione concreta dall'antigiudaismo di matrice religiosa all'antisemitismo di matrice etnico-razziale, fanno venir meno ogni connotazione tragica all'immagine di una lontana schiavitù o di un mondo che si sgretola. Solo grazie alla *Shoah* l'esilio geografico non appare più il peggiore dei mali. L'ebreo si è dovuto misurare con ben altri esili: l'esilio della coscienza, l'esilio dell'umanità, l'esilio della pietà, l'esilio della ragione. Qui l'esilio non fa più parte di un mito di costruzione, ma è pura storia di gratuita mostruosità, il suono terribile di una metafora che non serve a far poesia. L'esilio non è più una semplice, per quanto dolorosa, dislocazione spaziale, ma l'epitome di un esilio della coscienza universale che di fronte alla catastrofe ha, quanto meno, volto lo sguardo altrove. L'esilio come modalità della coscienza, come stato interiore di chi è costretto a scoprirsi esule fra i suoi simili. E la catastrofe è allora il *rovesciamento* dei valori su cui si fonda la convivenza dell'umanità: catastrofe dell'uomo, catastrofe di Dio, e catastrofe del patto che li unisce.

È la ferita aperta della *Shoah* a mostrare all'opera il linguaggio occidentale che converte la semitica *galuth*, con il suo potenziale positivo di rivelazione, nel dolore irredimibile dell'*exilium*, che è esclusione ed estraneità; un programma di espulsione dal corpus sociale che mette a nudo la metafora culturale in agguato dietro l'innocenza del linguaggio.

Avere da Dio la promessa di una terra per le generazioni future ed essere destinati all'esilio è una contraddizione lacerante. Del resto, come osserva il Maharal, «All'inizio fu la seconda lettera, la *bet*, segno della dualità e della lacerazione». <sup>13</sup> L'inizio *unico* della Torah suggerisce già, con la lettera che vale due, la via duplice del mondo, la contraddizione. L'esilio dell'unità e dell'unicità del senso.

Più doloroso è stato l'esilio del popolo ebraico più frequente è stato il suo collegamento con le *tokhehot* (i moniti) del Levitico (XXVI)

e del Deuteronomio (XXVIII), dove Dio promette punizioni ed esilio al popolo che non gli sia fedele. È la lettura raccapricciante ripresa nel '900 da qualche frangia anche importante dell'ortodossia in relazione alla *Shoah*: la distruzione del popolo ebraico vista come punizione per il suo allontanamento da Dio; con il rischio, conseguente, di dover assolvere i nazisti e i loro volenterosi complici in ogni nazione in quanto inattesi 'angeli' della morte, strumento di una scandalosa volontà divina. Ed è, fra l'altro, la tesi svolta dalla difesa durante il processo di Eichmann, il criminale nazista.

Questo genere di interpretazioni blasfeme, oltre a sporcare il ricordo dei morti, sposta la colpa degli eccidi e dei massacri dai responsabili alle loro vittime.

La barbarie con cui è ormai consuetudine che si misuri l'epoca moderna e contemporanea costringe a non individuare più il nemico nell'esilio in sé; l'esilio non può più essere una punizione né tanto meno una colpa, ma la disperata scelta della sopravvivenza. Dell'esilio letterale rimane la realtà interiorizzata nella memoria di chi non si riconosce più in un mondo che, mentre annulla le frontiere, accentua i valori della discriminazione, del conflitto, della disumanità.

Non esiste esilio, letterale o figurato, che non porti con sé la sua memoria: un ricordo, un nome, la chiave di una porta che un antenato si è dovuto chiudere alle spalle qualche secolo prima. Quando l'esilio rifiuta il pietoso oblio della coscienza e delle sue radici, l'unica riparazione è la ferita stessa che ne tiene viva la memoria. E la ferita è il dare alle cose il loro nome, quel *dire* che è la radice accadica stessa di *zekher*, la memoria ebraica.

Se a oltre cinquant'anni da Auschwitz si continua a scrivere per dire e commentare la tragedia è perché non si riesce ancora a esorcizzarne i fantasmi, gli assurdi sensi di colpa. Colpa di essere stati vittime; colpa di non aver potuto scegliere il proprio destino; colpa di essere stati inermi; colpa dei sopravvissuti nei riguardi dei morti; e la sopravvivenza stessa come colpa assoluta e punizione; per qualcuno, la sorpresa e la rabbia per essersi scoperto, all'improvviso, ebreo; l'angoscia dell'incubo e del ricordo; e l'angoscia del tempo, che lo deforma e lo cancella; e il ricordo come punizione estrema; e l'impossibilità di dar ordine certo alla sregolarizzazione delle sequenze temporali imposte dalla memoria. E poi, la colpa delle accuse a posteriori: di non essersi difesi; di non riuscire credibili; di continuare a raccontare e a ricordare; di cercare te-

stardamente di capire; di voler guardare in faccia i colpevoli; di imporre agli altri il ricordo. E poi la colpa di aver trovato salvezza in America, o in Svizzera, lasciandosi i propri cari alle spalle; e la colpa di essersi salvati in Eretz Israel/Palestina, dove già viveva un altro popolo; e la colpa dell'ebreo della diaspora, accusato dall'ebreo israeliano di non essersi ribellato al nazismo; e la colpa dell'ebreo israeliano che capisce finalmente che l'ebreo della diaspora non sarebbe mai stato in grado, in quel contesto storico, di ribellarsi al nazismo. E la colpa di chi strumentalizza la Shoah; e la colpa di chi, colpevolizzando chi strumentalizza la Shoah, nega il diritto alla giustizia, e nega il diritto a ricordare e a far ricordare.

Drammaticamente vero, allora, che la liberazione non è sempre libertà. A volte uscire dall'Egitto significa diventare prigionieri dell'ossessione e dell'angoscia.<sup>14</sup> La Shoah sembra un Egitto senza uscita, che non cessa di mietere le sue vittime. Persino le richieste di riparazione, figurata e non, per i torti e le confische subite si ritorcono contro l'ebreo. E la difesa disperata, e a volte smoderata, di Israele dalle pietre e dal terrorismo palestinese sembra vittima, a sua volta, di un incubo ineludibile: la minaccia di una nuova Shoah.

Il prezzo più devastante richiesto dalla Shoah è, alla fine, la centralità che essa si è guadagnata nella storia ebraica. Compito del mondo è riconoscerne la responsabilità; impegno dell'ebraismo è liberarsi dalla contingenza del dolore trasmettendo il proprio dramma alla categoria della memoria storica.

Se a oltre cinquant'anni da Auschwitz si continua a scrivere per dire e commentare la tragedia è proprio perché la nostra civiltà non ne ha accettato appieno la proprietà, la responsabilità. È ancora necessario contestare le contestazioni, c'è sempre qualcuno da convincere e a cui dimostrare che Auschwitz è veramente accaduta e non è la costruzione mentale di una fantomatica internazionale ebraica. Ci si trova ancora a battersi contro i tentativi di banalizzazione della Shoah, a dover affermare che i crimini e i genocidi del presente non sminuiscono la barbarie programmata di Auschwitz. L'aria che respiriamo è spesso appestata dall'insulto del riduzionismo e del negazionismo,<sup>15</sup> affermato e promosso secondo modalità disparate da quelli che Pierre Vidal-Naquet definisce gli "assassini della memoria".<sup>16</sup> Una discutibile *intelligenza* fa persino ricadere la colpa della Shoah sugli eterni 'difetti' del popolo ebraico; o, magari, estrapolando da ogni contesto storico la causa palestinese, addossa al popolo ebraico *tout court* la responsabilità totale del-

la situazione mediorientale, tentando di compensare così l'ormai superato 'incidente' della Shoah.

Persino la memoria, in questi termini, diventa una colpa. È colpevole chiedere al popolo polacco (e alla cultura cattolica) di analizzare il proprio antigioiudaismo/antisemitismo viscerale; è colpevole chiedere che i morti ebrei vengano riconosciuti come tali, e non si perdano confusi nell'epigrafico anonimato di una nazionalità, perché in quanto ebrei furono massacrati;<sup>17</sup> è colpevole impedire la pacificazione nazionale chiedendo alle destre di oggi di riconoscere la volonterosa ed efficiente collaborazione fascista con il nazismo; è colpevole pretendere dal Vaticano l'ammissione del suo colpevole silenzio (e le scuse ai morti, poi, non hanno forza di redenzione: perché essi non possono perdonare, e perché il perdono dei vivi non cancella le responsabilità). Ed è, infine, colpevole continuare a caricare il popolo tedesco del ricordo e della colpa della Shoah. Così, l'ebreo, gassato perché colpevole di essere ebreo, torna a essere colpevole perché ricorda di essere stato gassato. Con la stessa sciagurata dinamica circolare per cui, cacciato per secoli, ospite indesiderato, dalle case d'Europa, viene ora condannato per essere alla fine tornato alla sua Terra. E condannato, per drammatica ironia, dai lumi di quella *realpolitik* che, a suo tempo, ha assistito indifferente al suo sterminio.

Che dalla Shoah l'ebreo sia uscito più colpevole che mai è la macchia sulla coscienza dell'Occidente. Colpevole davanti a Dio che lo accusa di aver peccato; colpevole davanti agli uomini che lo accusano innanzitutto di *essere*, e poi magari di pretendere riparazioni; colpevole davanti a se stesso, perché, uscito dall'anticamera della morte, è entrato in un esilio dell'anima. Colpevole, in ogni caso, per la memoria che ne porta. Responsabile, anche, nei confronti di se stesso, di essere custode fedele del ricordo; di non feticizzarlo; di non falsarlo; di distinguere fra l'evento, il ricordo originale dell'evento, e il ricordo che si tramanda di un ricordo ricevuto.

Colpevole anche di scrivere pagine come questa, quasi - caso unico nella storia - a giustificare incessantemente a sé e agli altri i motivi del suo essere e del suo sentire.

Non esiste esilio che non porti con sé la sua memoria, e la Shoah, degli esili, è stato certamente il più tremendo, il più *memorabile*; forse la tragedia più rimproverata a chi l'ha subita.

Purtroppo, tuttavia, la storia è memoria altrettanto di quanto essa è oblio. I tentativi di rimozione, quando non di negazione e falsificazione,

non sono affermazioni, ma domande a cui è dovere instancabile non negare mai una risposta. Riconciliarsi con il passato significa innanzitutto riconoscerne l'attualità e la presenza, e la "menzogna di Auschwitz"<sup>18</sup> continua ancora ad agitare il nostro presente. Per questo non si può smettere di chiedersi come "insegnare Auschwitz",<sup>19</sup> come "pensare Auschwitz",<sup>20</sup> non si può smettere di pubblicare le lettere di una madre alle figlie che non ha potuto rivedere, o le interviste ai figli di chi non è potuto ritornare. La scrittura si propone come alternativa ai vari percorsi dell'oblio, come argine al dissolvimento della memoria storica. E ciò, fra i compromessi dell'anima, perché "ogni azione di scrittura è, di per sé, creatrice, ma è accompagnata da uno *tzimtzum*, una 'concentrazione', una limitazione"<sup>21</sup> di sé. La scrittura amplifica e condensa insieme, si sofferma e rivela, mentre tace, pudica, a volte benevola, le pene più profonde.

Le distorsioni dell'oblio sono un angelo benjaminiano due volte cieco: cieco al futuro verso cui lo sospinge all'indietro il vento della storia; ma cieco anche al passato, ossia all'unica visione che il suo cammino a ritroso gli concederebbe, se tenesse gli occhi bene aperti. Si può dubitare che in quel futuro imprevedibile verso cui l'angelo è irresistibilmente sospinto, sia in attesa, paziente, una qualsiasi redenzione.

Più aumentano i contributi nel dibattito sulla *Shoah* più la sua realtà si annebbia e si confonde. Sembra quasi impossibile che sia necessario continuare a parlarne, che il mondo non abbia ancora fatto un universale *mea culpa*. E si teme, al tempo stesso, la saturazione. Che cos'altro si dovrà dire? Che cos'altro si potrà dire? Se ne potrà ancora parlare senza che *gli altri* si stanchino di ascoltare? Senza che lo sguardo altrui si volga dall'altra parte, per un discreto, infastidito, invito al silenzio?

Umberto Eco parla di un oblio che opera «per sovrabbondanza o interferenza»;<sup>22</sup> «non si dimentica per cancellazione – commenta Paolo Rossi –, ma per sovrapposizione, non producendo assenza, ma moltiplicando le presenze». <sup>23</sup> Forse, dunque, da un lato l'accumulo di testimonianze e discussioni sulla *Shoah* rischiano di farla diventare una consuetudine; dall'altro, l'infinita lista dei crimini dell'umanità, mentre fa rientrare nella norma ogni nuovo massacro, ripone nel cassetto della dimenticanza ogni sterminio passato, *Shoah* compresa. Si può addirittura temere che più se ne parla, di Auschwitz, più si è condannati a familiarizzarla.

Non si tratta più, ovviamente, a due generazioni di distanza, di perseguire ancora i colpevoli diretti dei crimini. Si tratta invece, finalmente, di accertare e accettare le responsabilità culturali e ideologiche dell'Occidente per essere riuscito a dare, nei secoli, tanto nefasta continuità all'odio antiggiudaico e antisemita, con contenuti, di volta in volta, religiosi, 'razziali', politici. Si tratta di introiettare l'evento nella coscienza dell'Europa, rinunciando allo scaricabarile delle responsabilità, individuali e collettive.

Non esiste memoria che non tema il proprio esilio.

La memoria non è un antidoto all'esilio, non lo può evitare; ne è però la resistenza, il rifiuto all'acquiescente oblio delle radici e dell'identità. "Zikkaron le-ma'aseh bere'shith" ('ricordo per l'opera dell'inizio' – la Creazione), "zekher li-tziath Mitzraim" ('ricordo per l'uscita dall'Egitto'): non esiste *inizio* né *uscita* dalla schiavitù se non si continua a dar voce alle cose, se non si ha memoria di sé. Ma forse la memoria non è una scelta: la si eredita, la si vive, la si trasmette.

E si può anche scoprire, allora, che l'*ubi consistam* non è sempre necessariamente uno spazio, ma è in certi casi una coscienza, come il *lekh lekhà* di Dio ad Abramo, che ritroverà se stesso nel proprio esilio, e avrà coscienza di sé e memoria di sé. Abramo che, diversamente dall'Ulisse che vive per tornare a Itaca, propone il mito dell'uomo che «lascia per sempre la sua patria per una terra sconosciuta e proibisce al servitore di riportare persino il suo stesso figlio a quel punto di partenza».<sup>24</sup>

Per quanta positività si cerchi e si trovi nell'esilio, il suo segno originario, fondamentale e ineludibile, è l'*ex-* della sua radice, che ne fa un *essere fuori, essere separato, essere distante, essere stato*. Il *non là* che si coniuga con il *non più*. È lo spazio della disomogeneità e dell'alterità che costruisce l'*identità dell'assenza, della privazione e del non-riconoscimento*.

L'esilio ebraico, è vero, è forse un esilio particolare, un esilio che tiene accesa la sua memoria, non le permette di spegnersi, la conserva e la trasmette ai posteri. È vero: «È più facile strappare un ebreo all'esilio piuttosto che strappare l'esilio dall'animo dell'ebreo».<sup>25</sup> Ma è anche la memoria a nutrire l'esilio, a coltivarlo, a mantenere vivo il senso di appartenenza radicata, la nostalgia dell'altrove, l'ansia del ritorno. Duplice e contraddittorio il rapporto fra l'esilio e la sua memoria, come il segno stesso dell'esilio, che è condanna e vita insieme: avrebbe potuto essere morte, anziché esilio. Per molti lo fu.

Rivisitando un famoso *midrash* chassidico, si potrebbe dire che per tener viva la memoria ci vogliono uno sforzo immane e un miracolo: ma noi non sappiamo più fare miracoli, e abbiamo dimenticato le segrete meditazioni che li realizzano. E non ci sono più i testimoni che prestino alla storia la voce lacerante della prima persona. È allora importante che non si dimentichi, adesso, come narrare tutto ciò e come tramandarlo mettendolo per iscritto, importante soprattutto ricordare il dovere del ricordo, perché nella memoria rimanga la coscienza viva della storia. «L'indifferenza – poi, dice Elie Wiesel – non è soltanto un peccato, è la punizione»,<sup>26</sup> il segno, si potrebbe aggiungere, del grado di disumanità dell'uomo.

Un antico *midrash* racconta che le Tavole della Legge erano larghe sei palmi. Durante la loro consegna all'uomo, Dio ne teneva fra le sue mani due palmi, Mosè altri due. I due palmi liberi al centro erano vuoti,<sup>27</sup> e il Maharal di Praga dice che quel vuoto è lo spazio in cui prende forma e vita il Patto stesso in divenire, Patto che solo grazie a quel vuoto si realizza.<sup>28</sup>

Come i due palmi centrali delle Tavole, anche l'esilio è un vuoto, una realtà che si definisce per assenza, per distanza, per perdita. Un vuoto presente che esiste soltanto in relazione alla pienezza di un passato perduto. L'esilio è lo spazio della negoziazione, forse anche fra Dio e l'uomo, ma certamente fra l'uomo e l'uomo; è lo spazio in cui l'uomo può riconoscersi degno di questo nome. In particolare, quando l'esilio è quello altrui. Le mani tenderanno l'una all'altra, senza mai toccarsi, senza mai confondersi, condividendo tuttavia l'esperienza di quello spazio vuoto che è l'esilio comune dell'umanità, in un impossibile contatto incessantemente anelato. Che sarebbe già, tuttavia, un patto, un contratto.

Nel 1986, nel ricevere il premio Nobel per la pace, Elie Wiesel iniziò il suo discorso ricordando una leggenda chassidica. Il Baal Shem Tov, vedendo i dolori del suo popolo, si diede da fare per affrettare l'avvento del Messia. Per punire il suo tentativo di intromettersi nella storia, Dio lo punì e lo inviò in un luogo lontano con il suo servitore. Lì, il Baal Shem si accorse di aver scordato tutti i suoi poteri misteriosi e di non poter quindi far ritorno a casa. Non ricordava preghiere, non ricordava nulla. Finché il suo servitore disse che si ricordava un'unica cosa: l'alfabeto, e cominciò a recitarlo, e il Baal Shem con lui. E con quello il Baal Shem riacquistò la memoria, e con la memoria la capacità di far ritorno a casa.

Il solo modo per dar senso all'esilio, per evitare che ne venga cancellata l'esperienza, è riempirlo di coscienza presente. Consolazione unica alle tribolazioni di un popolo, che non può offrire che la risposta della memoria al punto interrogativo dell'esilio. Ma da questa coscienza presente, da questa memoria, l'ebraismo trae da sempre il senso della propria esistenza.

Ci si può chiedere se esista una salvezza o anche solo una speranza concreta, al di qua dell'infinito e dell'eterno. Per l'ebraismo, la speranza sta nei rari Giusti che, con il loro esempio, sanno richiamare il mondo all'umanità dell'agire, anche nei momenti di più cupa tenebra. Per la salvezza, invece, l'ebreo deve accontentarsi dello humour, a volte anche amaro, che lo assiste nella disperazione e lo mantiene al di qua dell'abisso:

«Vienna 1939. Un ebreo entra in un'agenzia di viaggi e chiede all'impiegato un biglietto.

“Per dove?”, chiede l'impiegato.

“Mi faccia vedere il mappamondo”, dice l'ebreo, e comincia a esaminare il mappamondo e a indicare un paese dopo l'altro. Ma la risposta dell'impiegato è ogni volta più disarmante: “Per questo paese ci vuole il visto...”, “Questo non accetta più ebrei...”, “Per entrare in questo c'è una lista d'attesa di sei anni...”.

Alla fine, l'ebreo guarda sconsolato l'impiegato e gli chiede: “Sia così gentile, non avrebbe un altro mondo?”».

#### Note

<sup>1</sup> *Sifra* 88d.

<sup>2</sup> *Tanna de Be Elyyahu*, a c. di M. Friedmann, Vienna 1902, p. 148.

<sup>3</sup> *Sukkah* 52b.

<sup>4</sup> *Mekhila*, Berlin 1931, pp. 114-115, 252.

<sup>5</sup> *Zohar*, Va'Yetzé, 154b-155a.

<sup>6</sup> Cfr. Ben Zion Bokser, *The Maharal. The Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, London 1994, pp. 171-174.

<sup>7</sup> Cfr. A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, Genova 1990, p. 48.

<sup>8</sup> Rashi nel commento a Genesi 14:13.

<sup>9</sup> Cfr. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem 1964, II, pp. 302-03.

<sup>10</sup> Cfr. A. Safran, *La Kabbalà*, Roma 1981, p. 367.

<sup>11</sup> *Tanpuma B. Noah*, §17.

<sup>12</sup> *Hasidic Anthology*, a c. di L.I. Newman, New York 1963, p. 99.

<sup>13</sup> A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, p. 27.

<sup>14</sup> Cfr. L.L. Langer, "Remembering Survival", in *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*, a cura di G.H. Hartman, Oxford-Cambridge (Mass.) 1994, pp.70-80.

<sup>15</sup> Cfr. V. Pisanty, *L'irritante questione delle camere a gas. Logica del negazionismo*, Milano 1998.

<sup>16</sup> Cfr. P. Vidal-Naquet, "Who are the Assassins of Memory?", conferenza tenuta alla Van Leer Foundation, Gerusalemme 1992 (<http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet92c/body.html>).

<sup>17</sup> Cfr. D. Dwork-R.J. van Pelt, "Reclaiming Auschwitz", in *Holocaust Remembrance*, pp. 232-51.

<sup>18</sup> Cfr. T. Bastian, *Auschwitz e la menzogna di Auschwitz*, Torino 1995.

<sup>19</sup> *Insegnare Auschwitz*, a c. di E. Traverso, Torino 1995.

<sup>20</sup> *Pensare Auschwitz*, a c. di R. De Pas, Milano 1996.

<sup>21</sup> A. Safran, *La Kabbalà*, p. 76.

<sup>22</sup> Citato in: P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna 1991, pp. 195-96.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, p. 191.

<sup>25</sup> S. Levin, cit. in *A Treasury of Jewish Quotations*, a cura di J.L. Baron, New York 1985, p. 112.

<sup>26</sup> E. Wiesel, "The Perils of Indifference", Millennium Lecture tenuta alla Casa Bianca il 12 aprile 1999 (<http://www.historyplace.com/speeches/wiesel.htm>).

<sup>27</sup> *Shemoth Rabbah*, XXVIII, 1; XLVII, 6.

<sup>28</sup> Cfr. A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, pp. 45, 135.