

I LIBRI E CHI LI LEGGE

([HTTPS://WWW.GLISTATIGENERALI.COM/TOPIC/I-LIBRI-E-CHI-LI-LEGGI/](https://www.glistatigenerali.com/topic/i-libri-e-chi-li-legge/))

LE TERZE TAVOLE, UN LIBRO DI FILOSOFIA EBRAICA SULLA SHOAH, UNA PRESENTAZIONE



ALESSANDRO PARIS

([HTTPS://WWW.GLISTATIGENERALI.COM/USERS/ALESPARIS69/](https://www.glistatigenerali.com/users/alessparis69/))

20 dicembre 2019

Recensione

Massimo Giuliani, *Le terze tavole. La Shoah alla luce del Sinai*, EDB, Bologna 2019.

di Alessandro Paris



Massimo Giuliani

«Non si dovrebbe più scriverne» (p. 17). Così si apre il capitolo introduttivo del libro *Le terze tavole. La Shoah alla luce del Sinai* di Massimo Giuliani, capitolo che non ha titolo, o meglio che ha per titolo dieci puntini di sospensione racchiusi tra due virgolette caporali: «.....». Ma esattamente, di cosa non si dovrebbe più scrivere? Della storia di quell'evento che è significato in vari nomi (Cfr. *I nomi dello sterminio* di Anna Vera Sullam Calimani, Marietti 1820) come per esempio Sterminio/Khurban/Olocausto/Shoah/Catastrofe-e-disastro/Genocidio/Auschwitz?

Della memoria di questo evento? No, in entrambi i casi il silenzio sarebbe colpevole, soprattutto in questi tempi di inaudito ritorno di voci aberranti nel discorso pubblico. Però oltre al pericolo del silenzio, c'è un altro pericolo: quello della retorica della memoria, della banalizzazione del discorso, che sembra non meno insidiosa eppure presente: nonostante e forse proprio a causa della sempre maggiore disponibilità di buoni libri di storiografia accademica, di divulgazione storica, di didattica, di testi di memorialistica, diaristica, narrativa, più o meno avvertita storicamente, e soprattutto nonostante le buone pratiche pubbliche cerimoniali, ufficiali, giornalistiche (soprattutto in siti e testate web), scolastiche, insomma nonostante tutta la politica della memoria avviata, qui in Italia, a partire dalla legge n°211 del 20 luglio 2000. Eppure, non tacere, ripetere, ripetersi in qualche modo è un dovere. «Mi si chiede invece di riscriverne – continua Giuliani – di ripetermi o solo di ripetere nomi e fatti, storie e interpretazioni, giudizi e sentenze che sono stati, anzi che sono ancora – almeno per poco – l'ethos di questo nostro Paese di quello che chiamiamo “il mondo occidentale”» (p. 18). Ma questo libro non è un libro di storia, e neppure in senso proprio un libro di filosofia rivolto all'accademia, piuttosto è un libro di pensiero rivolto a quello che kantianamente potremmo chiamare “il pubblico”. L'autore è professore universitario di pensiero ebraico, si è formato in Italia e in Israele, ha studiato “Pensiero di Israele” presso

l'Università ebraica di Gerusalemme scrivendo una tesi di Ph.D dal titolo *Theological Implications of the Shoah. Caesura and Continuum as Hermeneutic Paradigms of a Jewish Theodicy* (AUS, New York 2002). Ha pubblicato un numero notevole di studi e di traduzioni, di cui ricordiamo, tra gli ultimi, *La Giustizia seguirai. Etica ed Halakhà nel pensiero rabbinico* (Giuntina 2016) e insieme a Marco Bertagna *Il dizionarietto di ebraico* (Morcelliana 2019). Il presente libro rappresenta la terza parte di un trittico in italiano – con *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle «teologie dell'Olocausto»* (Morcelliana 1998) e *Cristianesimo e Shoah. Riflessioni teologiche* (Morcelliana 2000) – specificamente rivolto al rapporto tra Shoah e implicazioni nel pensiero filosofico e teologico. Come sottolinea nella Prefazione Maria Cristina Bartolomei, «questo libro ha un duplice pregio: da un lato rende accessibile una grande quantità di studi specialistici (spesso non ancora tradotti in italiano) e di piste di ricerca nei quali si è modulato il pensiero ebraico intorno alla Shoah e, insieme, (...) dall'altro lato propone una precisa linea interpretativa, essenziale a guidare il lettore non solo a registrare posizioni di pensiero, ma anche a pensare con esse» (p. 13).

Pensare la Shoah con la tradizione ebraica? Cesura e continuità? Sì, ma non solo. Qui si evoca anche il pensiero dell'umanità e la sua etica al cospetto dell'istanza di giustizia che è l'unica risposta ad Auschwitz, e che implica, in questo stesso gesto, il ricordo del trauma del corpo dell'umanità nel corpo ebraico e la vicinanza al corpo ebraico vivente da parte del resto dell'umanità.

Soffermiamoci dapprima sul titolo: *Le Terze tavole*. Le tavole sono le tavole del patto tra il Dio biblico e il popolo d'Israele. Esistono le prime tavole (Es 20) che sono state distrutte da Mosè a causa della frustrazione per un atto di idolatria del popolo ai piedi del monte Sinai (Es 32). Le seconde sono quelle che Mosè, risalito di nuovo sul Sinai e ridisceso, porta al popolo d'Israele (Es 34). Queste, già frutto di una prima cesura, di un primo trauma, costituiscono «un'etica universale idealmente rivolta a tutta l'umanità» (p. 155). Contengono infatti, le stesse 10 parole, «e in particolare quel lo'tirsah , ossia il “tu non ucciderai”, che è il primo della lista dei cinque comandamenti che regola i rapporti tra gli esseri umani» (ibidem). Ora sono proprio queste tavole (le tavole della Legge) ad essere stati infrante con un atto di idolatria, un «peccato di hybris e di odio antiebraico di Hitler, dei suoi aguzzini e dei suoi complici» (ibidem). Si è trattato di un atto di idolatria commesso dai goyim, guidati da Hitler. Con i frammenti di esse l'umanità deve avere il coraggio di riscrivere, di rifare il patto, e chi detiene la chiave della fedeltà al suo posto? Proprio il popolo ebraico. Terze tavole che «sono immateriali, come immateriali sono le seconde, visibili e tangibili solo con la mente e cuore nel racconto della Torah e nell'ascolto liturgico settimanale, sabato dopo sabato, in particolare quando si legge la parasah Jitro» (p. 156). Questa parasah cade nello shabbat che porta il nome di Jitro, il sacerdote madianita, quindi non ebreo, che fu suocero

e consigliere di Mosè. In tal modo la tradizione ebraica allude al fatto che quei comandamenti hanno un valore universale e sono rivolti anche ai non ebrei.» (ibidem, nota 5). Le terze tavole della Legge «non sono dunque che una specie di midrash, un'icona pedagogica ricreata per cogliere il senso di un evento straordinario innestandolo sul tronco di una storia e di una memoria sacre ed emblematiche sia per il popolo ebraico sia per la cultura occidentale, cultura che ha tra le proprie radici identitarie tanto il pensiero greco romano quanto l'etica del "grande codice"...la Torah o insegnamento divino» (p. 157). Queste citazioni, tratte dal terzo e ultimo capitolo del libro, sono significative, nella loro densità teologica, del modo di scrivere nello stesso tempo chiaro e profondo dell'autore. Ma il fitto spessore di rimandi e «il paradossale ma vitale incrocio di prospettive e di vettori» che precipitano in questo ultimo capitolo – dal titolo *Na'aseh we-nisma'. Le terze tavole* – non deve farci dimenticare che esso viene dopo circa centocinquanta pagine.

La meditazione sul rapporto tra pensiero ebraico e Shoah è scandita nel libro da un duplice movimento, di in-spirazione e espirazione, di sistole e diastole, come il battito del cuore. E questo movimento corrisponde ai primi due capitoli del libro, rispettivamente *La stella dell'irredenzione. Il Sinai alla luce della Shoah*, e *L'Alleanza ritrovata. La Shoah alla luce del Sinai*. Il primo capitolo richiama per contrasto il titolo di uno dei maggiori libri di filosofia ebraica del Novecento, *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig (1921). Qui la stella della redenzione è Israele, il «portatore della figura della verità», «che non è altro che l'amore con cui Egli ci ama». (*La stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Vita e Pensiero 2008, p. 403)



Franz Rosenzweig

Ora, è evidente che la Shoah non può più essere figura con cui Egli ci ama, e qui risiede lo scandalo per il credente, che è anzitutto il partner del patto. La Shoah, prima di essere per l'etica l'inespiabile/imperdonabile (Jankélévitch), e anche l'impunibile o imprescrittibile (Arendt), è per la teologia ebraica l'irredimibile. «Dunque, ciò che con timore e tremore chiamo l'irredimibile altro non è che il limite stesso e la serietà della redenzione stessa» (p. 67). Ma propriamente qui Giuliani sta parlando della possibilità della redenzione (o perdono) per i carnefici della Shoah, per essi c'è un limite da parte di Dio. Il problema è che sembra che la irredenzione si irradi anche e soprattutto sulle vittime. E, sicuramente, anche sui terzi. Su Dio e sui bystanders (umani) della Shoah. Se la Stella di Rosenzweig irradiava redenzione, quella di Auschwitz irradia dunque irredenzione. Non c'è alcuna possibilità di soluzione razionale né di teodicea. Qui si apre solo il regno del silenzio, dell'udire in silenzio la testimonianza, del frammento di senso dell'interpretazione e, eventualmente (nella fede ebraica) della pratica della giustizia e della carità prima dell'ascolto («faremo e ascolteremo», Es 24, 7). Ma che ne è di Dio? Questo sarebbe il domandare filosofico della teodicea, però la prospettiva del pensiero ebraico non lo tematizza. Propriamente parlando, questo libro non è un testo di teodicea filosofica, alla Jonas ad esempio, ma sul pensiero ebraico a partire dal plesso Sinai-Shoah-fede ebraica.

Giuliani percorre una serie di pensieri che si confrontano con tale intreccio, e lo fa dando una prospettiva interpretativa, quella del midrash. Si tratta cioè di rinunciare alla linearità dualistica del pensiero logico, e di ascoltare il conflitto delle interpretazioni ebraiche: «Dentro ogni testimonianza, dietro ogni frammento interpretativo e attraverso ogni voce ebraica che cerchi un senso nel dolore della storia sta veramente una "lingua di fuoco", secondo un'immagine mistrashica antica, che rifrange il fuoco dell'esperienza d'Israele al Sinai e a quegli eventi biblici», e «ebraicamente la Shoah ha senso solo nella prospettiva del Sinai» (p. 41). Conflitto di interpretazioni, che, come dice Ricoeur «"dà a pensare": che cosa significa continuità nonostante il trauma di Auschwitz? Che cosa significa il silenzio di Dio nell'ora più buia della storia alla luce del fuoco del Sinai?» (p. 41).

In fondo, afferma Giuliani, tutte le risposte del pensiero ebraico alla Shoah sono midrashim. «Il midrash sulla Shoah costituisce l'estremo tentativo per salvare la fede nonostante l'evidenza dell'insanabile divario tra rivelazione e ir-redenzione» (p. 47).

Esistono due tipi di midrashim:

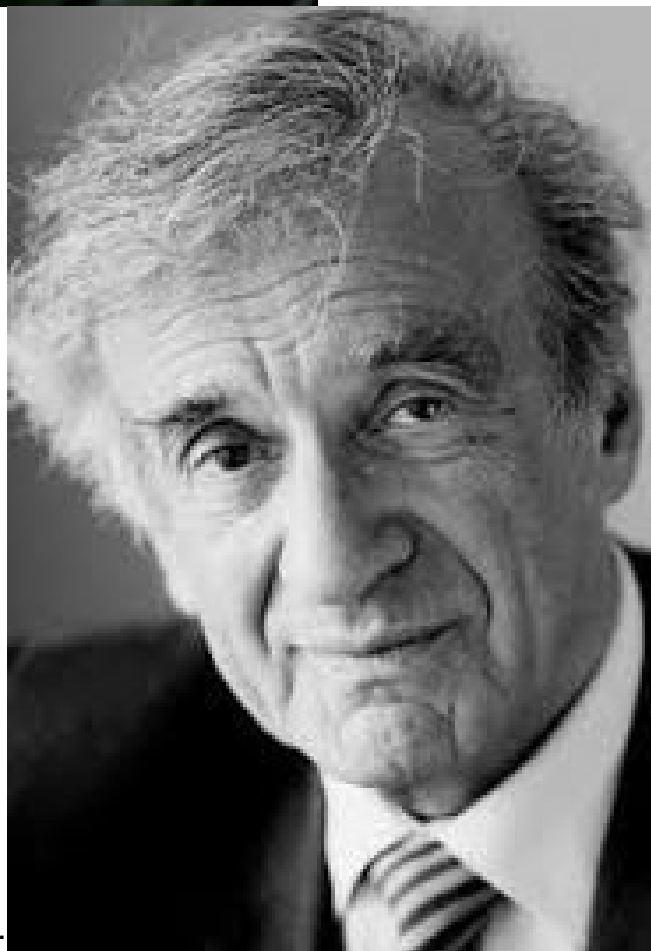
- 1) quelli che rileggono testi antichi in una nuova prospettiva. Esempio il midrash riportato da Neher in riferimento al cantico di Mosè (Es 15,11) dove il distico del trionfo della provvidenza si trasforma nel suo opposto («non leggere mi-kamokah ba-'elim, ("chi è come te tra gli dei") ma leggi piuttosto: mi-kamokah ba-'illemim – ossia "chi è come te tra i muti" –»);
- 2) quelli che sembrano scaturire ex novo dall'impatto della fede con una realtà

inimmaginabile e potenzialmente distruttiva di quella fede stessa, cioè affermazioni di tipo nuovo a partire da un evento nuovo. Che in questo caso è la Shoah. «(...)Sono affermazioni di tipo nuovo che predispongono a un inedito sguardo sulla fede ebraica o provocano il pensiero a misurarsi con i paradossi di un'identità ebraica che non può più restare quella di prima. Queste nuove immagini e queste nuove narrative hanno lo scopo di instillare una fedeltà più grande, perché ispirate a una cesura percepita come più profonda e a un trauma creduto più radicale» (p. 49). Esempi di questo secondo approccio sono rappresentati dagli



approcci di

Emil Fackenheim (a



sinistra – 1916-2003) e di Elie Wiesel (1928-2016).

Quest'ultimo racconta il midrash di un ebreo che irrompe in una sinagoga durante la preghiera pubblica e vuole zittirla per timore che Dio possa sentire accorgendosi che vi sono ebrei superstiti in Europa. Midrash costituito sulla base dello schema del rib, della tenzone o contesa giudiziaria tra l'uomo e Dio, che ha nella figura del Giobbe biblico il suo archetipo.

Emil Fackenheim idea invece il midrash della cosiddetta 614a mitsvā, che comanda al popolo ebraico di «non dare una vittoria postuma a Hitler, ma vivere e ricordare».

Altre posizioni, in continuità o contrapposizione con Wiesel o Fackenheim, sono presentate da Giuliani, ad esempio quella di Michael Wyschogrod, filosofo ebreo emigrato in Usa, che critica l'approccio midrashico perché «mettere Auschwitz al cuore del giudaismo, come il Sinai, è il più grave degli errori teologici»; infatti, il messaggio fondamentale del giudaismo è l'affermazione che «il Dio d'Israele è un Dio che redime» (p. 59). La Shoah, secondo quest'autore, come del resto anche altri, è solo un evento negativo della storia, evento certo estremo, un pogrom d'inaudita grandezza, ma non intacca il cuore della fede ebraica, la rivelazione del Sinai; l'unico modo di parlarne quindi è «difendendo le ragioni del silenzio, ossia quel naturale pudore – interiore e comunicativo – con cui una tragedia come la Shoah andrebbe trattata» (p. 57).

Del resto il silenzio fu, per moltissimi sopravvissuti, il rifugio difensivo dal trauma impossibile da elaborare (Su questo tema, come su altri relativi all'elaborazione postraumatica nei sopravvissuti e nelle generazioni successive, si può leggere l'importante libro di Clara Mucci, *Trauma e perdono. Una prospettiva psicoanalitica intergenerazionale*, Cortina, Milano 2014).

Altri pensatori (rabbini, scrittori o filosofi) che hanno enfatizzato l'aspetto irredentivo della Shoah, pur cercando di «salvare la continuità con la tradizione includendovi la sua stessa rottura» sono Arthur Cohen e David Weiss Halivni.

Cohen nel suo *Il Tremendum. Un'interpretazione teologica dell'Olocausto* (1981) riprende il termine di Rudolf Otto interpretare la Shoah, connotandolo di una valenza simbolica che «crea una provocazione dalla forte carica euristica»: la Shoah come il tremendum, l'Anti-Sinai, e proprio per questo ciò che dischiude simbolicamente la possibilità di pensare in modo nuovo l'abisso, il tehom, il caos primordiale, distruttività anomica cosmica e umana, sempre possibile, alla quale Israele può rispondere, e con esso le nazioni, con la pratica della giustizia pur nella memoria del male. «Nel suo narrare di Dio, del mondo e dell'uomo, la realtà ebraica deve riuscire a rendere conto del tremendum, deve sapere esporre il credo e la prassi del giudaismo in modo da renderli significativi anche in un universo che ha esperito il tremendum, coniugandolo anzi con la fede in un Dio che ha creato un universo dove è possibile tanta distruttività. Se uno dei due poli – il tremendum e la fede in Dio – cede, tutto collassa». (Cohen, *il Tremendum*, cit. p. 85).



Weiss Halivni, sopravvissuto ai campi di sterminio e poi rabbino e professore in Usa, nel suo *Breaking the Tablets* (2007) interpreta la Shoah come «“evento di rivelazione” messo in rapporto dialettico con la teofania del Sinai» (p. 84). Durante la Shoah «è come se Dio fosse rimasto, *kivjakol* (se così si può dire), senza potere dinanzi a quei terribili eventi» (Ibidem). In quel periodo fu rivelata l'assenza di Dio, laddove durante il Sinai ne fu rivelata la presenza. Superando la vecchia categoria teologica della remunerazione per interpretare il male storico (nel caso della Shoah questa si rivelerebbe blasfema), Weiss Halivni recupera la categoria qabbalistica dello *tzimztum*, che però non sarebbe avvenuto una volta per tutte, ma avviene sempre di nuovo, configurando un “vuoto di Dio” come unica condizione per il darsi dell'agire responsabile e libero del popolo ebraico a partire da un rinnovamento ermeneutico nella lettura dei testi della sua tradizione. Tale pensiero sfocia in una teologia della responsabilità alla luce della duplice rivelazione.

Il secondo capitolo del libro di Giuliani, *L'alleanza rinnovata*, prosegue a partire da questa prospettiva la disamina di alcune figure rilevanti del pensiero ebraico contemporaneo, testimoni e interpreti della Shoah alla luce del Sinai.

Tra i testimoni – anche in senso di martiri – il capitolo precedente ricordava il rabbino Kalonymus Kalman Shapiro (1889-1943): «Se il mondo udisse la voce del Signore che piange, se così possiamo esprimerci, esploderebbe.... Ora è Israele annega nel sangue e il mondo continua a esistere» (cit. p. 72). Qui sono evocate altre figure: Elchonon Wassermann (1874-1941) («Teniamo a mente che davvero siamo tra coloro che devono “santificare in Nome divino”. Andiamo a morire a testa alta...» (p. 101); Etty Hillesum (1914-1943), che riferendosi a Dio nel suo Diario domenica 12 luglio scriveva «Tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare Te, difendere fino all'ultimo la tua causa in noi» (cit. p. 123);



Etty Hillesum

Ysachar Shlomo Teichthtal (1885-1945), che interpreta le sofferenze che il popolo ebraico sta vivendo come «le doglie del parto del messia, il quale sembra tardare, ma questo ritardo è un invito agli ebrei a prendere l'iniziativa – a smettere di essere passivi – e dare l'avvio a una redenzione non improvvisa ma graduale», che si traduce con il dovere di tornare in 'eres jisra'el (p.103)

Tra gli interpreti, Giuliani ricorda poi Joseph B. Soloveitchick (1903-1993) il quale, distinguendo tra esistenza-destino (quella nella quale siamo vincolati per natura dalle circostanze esteriori) ed esistenza-missione (la nostra dimensione attiva-volitiva), vede nella missione di Israele di ritornare nella terra il complemento dell'accoglienza su di sé del giogo della Torah. Da una parte la Shoah è stata espressione dell' hester panim (nascondimento del volto di Dio), inspiegabile dal punto di vista razionale nel suo "perché" – ma teologicamente interpretabile come «temporanea e parziale regressione del mondo al suo stato precedente la creazione, quando prevaleva il tohu wabohu» –d'altra parte il popolo ebraico ha potuto vedere nella stessa generazione il ritorno di Dio alla provvidenza attiva nell'istituzione dello Stato di Israele» (p. 112).



Joseph Soloveitchik

Eliezer Berkovits (1908-1992) utilizza i temi dello *tzimztum*, dell' *hester panim* e del «servo sofferente» di Isaia (52,13-53,12) per interpretare la Shoah alla luce del Sinai, riconoscendo in essa l'ambivalenza o il paradosso costitutivo: quello di tenere insieme tragedia e promessa, assurdo e speranza.

Nessun senso se non nella testimonianza etica, è quello che sembra emergere nella riflessione di un altro grande filosofo e talmudista al cospetto del trauma della Shoah, Emmanuel Levinas, che la chiama «passione delle passioni» (p. 119). Categoria, quella della passione, o martirio – in ebraico *kiddush haShem* – da trattare con cautela, come ricorda Giuliani: «è un terreno impervio, che merita approfondita trattazione ben oltre i confini di queste riflessioni» (p. 120). Proprio le suggestive pagine su Levinas, alle quali seguono quelle, non meno importanti, sul maestro Paolo de Benedetti, costituiscono in qualche modo il centro etico-filosofico del libro di Giuliani. Non c'è nessuna possibile risposta razionale alla Shoah, sembra dire l'autore, ogni teodicea fallisce – come già aveva visto Kant; è possibile solo rispondere alla povertà di un senso frammentario con l'impegno proattivo della responsabilità: «come se il Signore di tutte le forze [Dio] dipendesse da un "nutrimento fornito dall'uomo", nutrimento fatto di azioni conformi alla volontà [divina] espressa nella Torah» (Levinas, cit. p.125).



Emmanuel Levinas

La constatazione della frammentarietà del pensiero, dinanzi all'assurdità del trauma storico, corrisponde d'altro canto alla consapevolezza della frammentarietà e impotenza di Dio stesso. Corrispondere al Suo pianto, «simile al tubare di una colomba», attraverso la pratica della giustizia e della carità, significa, insegna Paolo de Benedetti, ripristinare l'unità di Dio, in base all'interpretazione del versetto del profeta Zaccaria (14, 9).

Un'altra ed importante figura, che conclude questo secondo capitolo, è quella di Irving Greenberg che con i suoi due testi più importanti – *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust* (1973) e *Voluntary Covenant* (1993) – parla di Auschwitz come di «evento rivelativo» (sia pure di una rivelazione ambigua e tremenda) dal quale si dischiude, come un'unica possibile risposta, una «alleanza in pezzi o alleanza tra pezzi» (p. 157), un broken covenant, nella quale il popolo di Israele assume la senior partnership nei confronti del suo Dio.



Irving Greenberg

Nell'ambito di questa alleanza, prende anche rilievo la presenza dello stato di Israele, e Giuliani segnala in numerose pagine le varie posizioni che annettono valore – di volta in volta iperpositivo, negativo, moderato – all'evento politico della sua nascita nel rapporto vivente del popolo ebraico con se stesso e con le nazioni.

Il libro di Giuliani costituisce un incontro, di raro spessore e intensità, con un universo di pensieri e riflessioni nelle quali l'autore condensa un percorso di più di vent'anni di studio, e lo fa talora con accenti di partecipazione affettiva, utilizzando, cosa inusuale alle nostre latitudini accademiche, accenni e debiti autobiografici. E a dispetto del carattere saggistico in cui si presenta, (sarebbe stato utile un indice nei nomi) è un'opera di pensiero, e che dà a pensare. Occorre aggiungere la lettura del suo *Teologia ebraica*, una mappatura, Morcelliana 2014.

Unico rilievo, forse critico, è di non tenere in sufficiente conto (in questo libro, almeno) all'interno della disamina delle varie posizioni ebraiche di fonte alla Shoah, di quelle di radicale rottura. Rottura dell'alleanza, rottura del discorso, rottura del pensiero, rottura della fede: come risposta, umana, personale, volontaria, eppure ancora ebraica, possibile – di fronte alla Shoah.

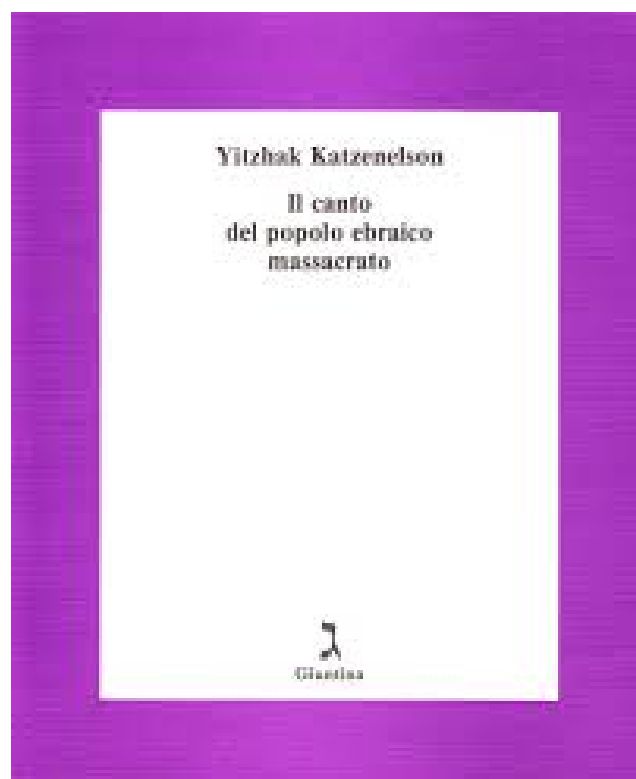
Nella tradizione giapponese, esiste la pratica artistica del *Kintsugi*,



riparare con l'oro parti

frantumate di un vaso o di un artefatto di terracotta. Come se la ferita, trasparendo evidente, rendesse ancora più vitale e saldo – nella sua finitudine e fragilità ontica- il corpo che ha attraversato un trauma.

Le terze tavole mi ha fatto pensare anche a questo. Eppure, forse, vi sono state esistenze che non poterono e non possono più «urlare al cielo» solo per ricomporre quel trauma in un nuovo artefatto. Vi sono infrazioni che non si ricompongono. Il poeta *Yitzhak Katzenelson* nel *Canto del popolo ebraico massacrato* – nel campo di transito di Drancy, prima di essere deportato – non ha urlato in yiddish ai cieli – mentre «poco lontano aspetta il treno» (Primo Levi, *I sommersi e i salvati*) – quel suo «andate via, andatevene via voi ci avete ingannato!», solo perché voleva «sollecitare gli insegnamenti e la fede tradizionali», come dice Giuliani a p. 38).



Esistono traumi che non si ricompongono in nessuna nuova alleanza.

Si rimane uomini, ebrei, sé. Viventi, o sopravvivenuti. Necessariamente da soli? Non so.

A pagina 45 l'autore cita e commenta la poesia di Dan Pagis.



Dan Pagis

I nomi in minuscolo non sono lasciati per accidente.

(Sì, come dice André Neher, «Auschwitz è, prima di tutto silenzio», vi corrisponde solo silenzio.

E interruzione):



*qui, in questo trasporto
io eva
con mio figlio abele
se vedete il mio ragazzo più grande
caino, figlio di adamo,
ditegli che io*

«.....»

Ps. Il libro è stato presentato in Senato il giorno 3 Ottobre 2019
(<https://www.youtube.com/watch?v=F8JcUGJYTng>) alla presenza di Liliana Segre di altri
importanti esponenti della cultura ebraica e filosofica.

TAG: Cultura, ebraismo, Filosofia, midrash, Shoah

CAT: Filosofia
