

# Dalla Bibbia e dal Midrash alla lettura del racconto dei patriarchi di Thomas Mann in *Joseph und seine Brüder*

di Giuseppina Salis  
[g.salisdecarlo@gmail.com](mailto:g.salisdecarlo@gmail.com)

---

This Essay examines the relationship between *Joseph und seine Brüder* written by Thomas Mann and the Rabbinic Literature. In particular, the attention is focused on some Midrashic tales related to the story of Patriarch Joseph and his family and the way the German writer has reworked them in his tetralogy.

---

Buona parte della letteratura di ogni tempo e provenienza è costellata di riscritture che hanno come protagonisti i personaggi biblici. La storia, presentata nell'ultima parte del libro di Genesi della Bibbia, che narra le avventure di Giuseppe figlio del patriarca Giacobbe, giovane bello e intelligente venduto per gelosia dai fratelli e assunto in età matura alle alte cariche dell'antico stato egiziano, ha sollecitato la fantasia di autori di ogni tempo<sup>1</sup>. Il ciclo narrativo della vicenda di Giuseppe e i suoi fratelli, che chiude le storie dei patriarchi in Genesi e anticipa il successivo libro dell'Esodo e la vicenda della liberazione del popolo ebraico dalla schiavitù d'Egitto<sup>2</sup>, è un viaggio che continua anche al di là del testo scritto della Bibbia. In esso l'immagine del patriarca è trasformata e ripasmata a seconda delle comunità che attraversa e degli intenti dei suoi autori e commentatori. La fortuna di questo racconto è probabilmente legata alle tematiche profondamente umane

---

<sup>1</sup> Cfr. H. W. Hollander, "The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature", in *Biblical Figures outside the Bible*, Stone Michael E., T. A. Bergren (ed. by), Trinity Press International, Harrisburg 1998, p. 237.

<sup>2</sup> «Nel contesto attuale della Bibbia, la storia di Giuseppe ha la funzione di fare da ponte tra i Patriarchi e l'Esodo. Essa colma lo hiatus storico esistente tra gli antenati del popolo e "i figli di Israele", divenuti ormai numerosi in Egitto. Gli Ebrei avevano conservato, nella loro memoria storica, la tradizione secondo cui "Giacobbe e i suoi figli erano discesi in Egitto" (Gios 24, 4). Il racconto biblico su Giuseppe è lo sviluppo e l'ampliamento liberamente folkloristico di questa "dato" storico. Tale narrazione cercò così di riempire il "vuoto" di tradizioni bibliche sul soggiorno degli Ebrei in Egitto e collega l'Esodo con i cicli narrativi sui patriarchi». In A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 9 sgg.

che la vicenda di Giuseppe affronta<sup>3</sup> e che rivivono in multiformi rielaborazioni, sia nella letteratura orale e nel folclore<sup>4</sup>, sia nelle riscritture di musicisti, drammaturghi e scrittori di ogni epoca<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La storia di Giuseppe è stata oggetto in epoca contemporanea, soprattutto, di letture in ambito psicologico e psicoanalitico, poiché essa si presta a un simbolismo universale nelle tematiche che compongono la trama, come i conflitti familiari, i sogni, il tema della morte e della rinascita. Le interpretazioni simboliche non sono solo, però, legate a questi ambiti, ma esistono sia nel Giudaismo rabbinico che nelle letture cristiane di epoca medievale. Anche Louis Ginzberg introduce nelle sue antologie midrashiche alcune interpretazioni allegorico-simboliche e mistiche. Cfr. L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, a cura di E. Loewenthal, Adelphi, Milano 1995 (2010), Vol I, 2003. (ed. orig. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1909-1938).

<sup>4</sup> Molti autori ritengono che la vicenda di Giuseppe e i suoi fratelli tragga origine da una narrazione orale e sia di carattere popolare. Innanzitutto, è importante ricordare il testo apocrifo scritto in greco intitolato *Il testamento dei dodici patriarchi*, che riprende la vicenda genesiaca ed è risalente probabilmente al II-I secolo a.C. Esistono poi innumerevoli novelle e leggende che riprendono uno o più temi della storia di Giuseppe: l'intera vicenda è ripresa in area giudeo-spagnola nelle rielaborazioni ebraiche di epoca medievale denominate *Coplas de Yosef*, edite in ladino da Abraham De Toledo nel 1732 con il titolo *Coplas de Yosef Ha-Zaddiq*; la vicenda dell'innamoramento della moglie di Putifarre nei confronti di Giuseppe è rinarrata in area medio-orientale, in particolare in alcune famose rielaborazioni persiane come il racconto *Yusuf e Zulaikha*, che si basa sulla vicenda presentata dal Corano, del poeta e mistico Jami (Nur ad-Dīn Abd ar-Rahmān Jāmī, 1414-1492), racconto contenuto nella raccolta lirica del 1483 intitolata *Haft Avrang*; la vicenda di Giuseppe e Zuleikha, inoltre, «si trova nei miti greci di Biadice e Frisso, di Antea e Bellerofonte, di Fedra e Ippolito. In ognuno dei casi, tuttavia, la ragione dell'uomo nel respingere le profferte della donna è un orrore dell'incesto. Il racconto di Biadice e Frisso viene da Cadmea beota, dove è introdotto un importante mito cananeo (la storia cadmea di Atamante e Frisso); gli altri due provengono dal Golfo di Corinto dove l'influenza semitico-occidentale era preponderante. Altre versioni furono trovate in Tesaglia e a Tenedo, dove era adorato il dio fenicio Melkarth». In *I miti ebraici*, R. Graves, R. Patai (a cura di.), Longanesi C., Milano 1998, p. 316. Sempre di area greca è un romanzo anonimo che rielabora, invece, la vicenda amorosa tra Giuseppe e la sua sposa Asenath. Cfr. Anonimo, *Storia del bellissimo Giuseppe e della sua sposa Asenath*, M. Cavalli (tr. it. di) Sellerio, Palermo 1983. Cfr. anche H. W. Hollander, "The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature", cit., pp. 240 sgg. A questi testi più conosciuti se ne accosta un altro scritto in ladino e andato perduto: «In età moderna anche il mondo degli ebrei della diaspora conobbe brevi testi autonomi dedicati alla storia di Giuseppe. [...] Un esemplare raro di tale letteratura è giunto anni fa nelle mani di chi scrive: si tratta di una storia di Giuseppe redatta in ladino e in caratteri ebraici da un autore sefardita durante il secolo scorso, alla quale era dedicata una dissertazione presentata alla University of Minnesota da una giovane e dotta ebrea americana, Nancy Kobrin. Scopo dichiarato della breve opera era proporre un tema biblico nelle forme – crescentemente popolari e condannate dagli ebrei pii – di una letteratura romanzesca d'intrattenimento, diffusa per il tramite di piccoli

Inizialmente, la vicenda di Giuseppe ha popolato, in maniera diretta o filtrata, altre storie e libri della Bibbia per mezzo di “rielaborazioni intrabibliche” e successivamente essa compare in testi oggi considerati apocrifi o pseudoepigrafi della letteratura giudeo-cristiana e in scritti proto-cristiani<sup>6</sup>. Nelle comunità ebraiche coeve<sup>7</sup> alla redazione del racconto di Genesi, l'immagine di Giuseppe era stata contesa da diverse tribù o clan semiti che attribuivano al patriarca un valore positivo o negativo in base all'appartenenza o meno del racconto alla propria storia nazionale<sup>8</sup>. In epoche successive, l'Ebraismo ha fatto prevalere in maniera sempre crescente l'immagine positiva della vicenda genesiaca, dimenticando le antecedenti divisioni tra i clan: il patriarca biblico è così apprezzato per le sue virtù e la sua saggezza in tutta la Palestina, ma soprattutto nelle comunità ebraiche della diaspora egiziana di lingua greca, all'interno delle quali la storia di Giuseppe acquisisce un significato considerevole, permettendo soprattutto la coesione sociale e culturale di un'intera minoranza etnico-religiosa<sup>9</sup>. Fondamentali nella diaspora sono soprattutto le opere di due importanti

---

chapbooks. In questo testo la storia del patriarca presentava aspetti originali, di diversa provenienza». In C. Grottanelli, *Introduzione a Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, in *idem*, A. Catastini (a cura di), Marsilio, Venezia 1994, pp. 32 sgg.

<sup>5</sup> «Non fu prima del Seicento, e fu essenzialmente il teatro barocco e il melodramma, che la cultura delle élites europee conferì vita davvero autonoma al personaggio [di Giuseppe; G.S.], sottraendolo progressivamente alle pur preziose pastoie della lettura figurale o tipologica». In C. Grottanelli, *Introduzione a Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, cit., pp. 35 sgg.

<sup>6</sup> In particolare si fa riferimento al testo intitolato *Il Testamento dei Dodici Patriarchi*. Cfr. H. W. Hollander, “The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature”, cit., pp. 254-259.

<sup>7</sup> È ancora oggi occasione di dibattito tra gli studiosi il periodo in cui sia avvenuta la stesura definitiva del racconto di Giuseppe e i suoi fratelli in Genesi 37-50, ovvero del testo pentateucale così come è giunto a noi lettori moderni. È tuttavia possibile formulare delle ipotesi abbastanza fondate, sebbene non condivise all'unanimità dagli studiosi. Secondo la teoria documentaria la storia di Giuseppe sarebbe stata “costruita o assemblata” in diverse fasi storiche che hanno caratterizzato i momenti determinanti della storia dell'ebraismo e della sua evoluzione e trasformazione politico-culturale, ovvero il regno di Salomone. Cfr. tra gli altri A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, cit., pp. 20 sgg.

<sup>8</sup> Cfr. H. W. Hollander, “The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature”, cit., pp. 238 sgg.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 252. Proprio in questo contesto di lingua greca e di cultura ebraica è redatto il romanzo, anonimo e scritto in greco tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., intitolato *Giuseppe e Asenet*, che narra del matrimonio di Giuseppe con l'egiziana Asenath. Cfr. *Introduzione a Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, cit., pp. 25 sgg.

pensatori che si sono confrontati con la vicenda del patriarca Giuseppe in dialogo con le culture a cui appartengono: Filone d'Alessandria e Giuseppe Flavio che, sebbene con esiti distinti e personali, si allontanano dalla lettura ebraica ufficiale e propongono una propria interpretazione, tenendo presente il contesto culturale e le situazioni storico-politiche nelle quali vivono e agiscono<sup>10</sup>. Anche nei primi secoli del cristianesimo il riferimento alla vicenda di Giuseppe è notevole e ha lo scopo, tra le altre cose, di arricchire il racconto genesiaco, presentando nuovi significati del testo legati all'annuncio evangelico e alla figura di Gesù Cristo<sup>11</sup>. La vicenda di Giuseppe e i suoi fratelli è inoltre narrata nel Corano, il libro sacro per la religione islamica, che dedica al racconto l'intera Sura XXII e cita Giuseppe anche nei versetti IV, 84 e XL, 34.

Ma il commento ebraico alla Bibbia per eccellenza è, fra tutti, il *Midrash* rabbinico<sup>12</sup>. Proprio «wie ein rabbinischer Midrash»<sup>13</sup>, Thomas Mann definisce in un'occasione la sua opera *Joseph und seine Brüder*, scritta a partire dagli anni Venti del secolo scorso e dato alle stampe in un arco di sedici

---

<sup>10</sup> «Per Filone (soprattutto nell'opera *De Josepho*, specificamente dedicata al viceré d'Egitto della Genesi) Giuseppe è l'uomo pubblico, l'amministratore del bene comune [...] e si riferisce a un orizzonte politico tardo-ellenistico, illuminato da un'ideologia religiosa giudaica, a sua volta notevolmente ellenizzata e più precisamente platonizzante. Che l'ideale dell'uomo pubblico coincida con la figura del pio e saggio patriarca è di per sé il segnale di una profonda rilettura e insieme rivalutazione del messaggio biblico, compiuta da Filone nel nuovo linguaggio che si è ormai imposto a tutto il mondo mediterraneo. Il Giuseppe di Flavio Giuseppe – che è descritto come un modello di virtù e saggezza politica – sembra, piuttosto che elevato a tipo generale del buon pubblico amministratore, presentato [...] come prototipo e modello dell'omonimo autore: [...] il rapporto tra Giuseppe e i Flavi – l'imperatore Vespasiano e l'imperatore Tito – è accostato da Flavio Giuseppe al rapporto tra il patriarca Giuseppe e il Faraone. [...] Il Giuseppe di Filone è dunque il protagonista di un trattato ellenistico, mentre il Giuseppe dello storico legato ai Flavi è personaggio di una storia "etnica" di età tardo-ellenistica e di un autore orientale del tipo di quelle che si scrissero in greco con intenti apologetici se non proprio nazionalistici fino all'età romana». In Grottanelli, *Introduzione a Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, cit., pp. 23 sgg.

<sup>11</sup> Cfr. H. W. Hollander, "The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature", cit., pp. 259 sgg. e C. Grottanelli, *Introduzione a Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, cit., pp. 33 sg.

<sup>12</sup> Un insieme di testi prodotti all'interno del cosiddetto giudaismo classico o rabbinico, denominato anche *Torah* orale, sviluppatasi tra i secoli II-VI in Palestina e Babilonia.

<sup>13</sup> in Th. Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1960-1974 (GW), XI, p. 659.

anni in quattro volumi<sup>14</sup>. Secondo le parole dell'autore tedesco, infatti, il proprio «Juden-Roman» o «Roman der Juden»<sup>15</sup> intende appunto inserirsi, tra le possibili alternative, nella catena di testi e di tradizioni che rielaborano il racconto patriarcale, seguendo stilemi e argomenti tipicamente giudaico-rabbinici. Raramente però la tetralogia è stata compresa in relazione al *Midrash*<sup>16</sup> dai critici che si sono accostati al testo, tentando svariate definizioni che inquadrassero l'opera in un genere o orientamento di scrittura. Originato da un piccolo progetto novellistico<sup>17</sup> che si dilata a dismisura nel corso degli anni, in realtà il racconto di Giuseppe di Thomas Mann si modifica nel corso degli anni, prendendo una forma difficile da definire anche per il suo stesso autore. A guidare il punto di vista degli studiosi sono state, soprattutto, le circostanze storiche delle genesi e dello sviluppo dei romanzi, ovvero l'intento dell'autore di opporsi alla barbarie del Nazifascismo<sup>18</sup> e il ricorso al

---

<sup>14</sup> Thomas Mann, *Die Geschichten Jaakobs (Joseph und seine Brüder. Der erste Roman)*, Fischer, Berlin 1933; *Der Junge Joseph (Joseph und seine Brüder. Der zweite Roman)*, Fischer, Berlin 1934, in GW, IV, *Joseph in Ägypten (Joseph und seine Brüder. Der dritte Roman)*, Bermann-Fischer, Wien 1936; *Joseph der Ernährer (Joseph und seine Brüder. Der vierte Roman)*, Bermann-Fischer, Stockholm 1943] in GW, V.

<sup>15</sup> in Th. Mann, GW, XI, p. 659.

<sup>16</sup> «Die Forschung ist also nur in des Autors Spuren gegangen, wenn sie den *Joseph-Roman* kaum einmal als ein „Judenbuch“ gelesen hat» in Marquardt Franka, *Erzählte Juden. Untersuchungen zu Thomas Mann Joseph und seine Brüder und Robert Musils Der Mann ohne Eigenschaften*, LIT Verlag, Münster 2003, (Literatur Kultur Medien, 4), p. 81.

<sup>17</sup> «Was ich plante [...] war eine Novelle als Flügelstück eines historischen Triptychons, dessen beide andere Bilder spanische und deutsche Gegenstände behandeln sollten, wobei die religionsgeschichtliche Motiv als durchgehend gedacht war.» in GW, *Okkulte Erlebnisse*, X, p. 138. Cfr. inoltre il carteggio *Thomas Mann an Ernst Bertram, Briefe aus dem Jahre 1910 – 1955*, Pfullingen, Neske 1960, *passim*.

<sup>18</sup> «Damit freilich ist gesagt, dass sich die Art dieses Buches, den Mythos zu traktieren, im tiefsten Wesen unterscheidet von einer gewissen zeitgenössischen Art, sich seiner zu bedienen: eine feindseligen und anti-humanen Art, deren politischen Namen wir alle kennen. Das Wort „Mythos“ steht ja heute in einem üblen Geruch – man braucht nur an den Titel zu denken, den der „Philosoph“ des deutschen Faschismus, Rosenberg, der *Präceptor* Hitlers, seinem bössartigen Lehrbuch beigegeben hat. Zu oft war in den letzten Jahrzehnten der Mythos als Mittel obskurantischer Gegenrevolution missbraucht worden, als das nicht ein mythischer Roman wie der „Joseph“ bei seinem ersten Auftreten den Verdacht hätte erregen müssen, als schwimme sein Autor mit dem trüben Strom. Man hat ihn fallen lassen müssen, diesen Verdacht, denn man wurde bei genaueren Hinsehen einer Umfunktionierung des Mythos gewahr, deren man ihn nicht für fähig gehalten hatte. Man beobachtete einen Vorgang ähnlich dem, wenn in der Schlacht ein erobertes Geschütz umgekehrt und gegen den Feind

mito<sup>19</sup>. Ad accomunare questi due orizzonti di pensiero è l'attenzione all'elemento religioso come stigma per l'avverarsi di un nuovo umanesimo<sup>20</sup>.

Tale utopia nasce in Mann dalla consapevolezza di essere immerso nel passaggio epocale «dalla dimensione particolare-borghese e individuale [...] al tipico e mitico»<sup>21</sup>: da un lato, l'interessamento a una materia che tratta del

---

gerichtet wird. Der Mythos wurde in diesem Buch dem Faschismus aus den Händen genommen und bis in den letzten Winkel der Sprache hinein *humanisiert*». In GW, *Joseph und seine Brüder*, XI, 658. Cfr. anche il carteggio tra Kerényi e Thomas Mann, nel quale lo studioso tende a definire il “ritorno del mito” come impegno intellettuale del XX secolo contro lo strapotere della manipolazione nazista del mito stesso. In Th. Mann, K. Kerényi, *Gespräch im Briefen*, Rhein, Zürich 1960.

<sup>19</sup> La concezione mitica di Thomas Mann è assai complessa perché è intessuta di elementi eterogenei e spesso contraddittori, che sono stati attinti da distinti campi del sapere e che lo scrittore cerca di integrare a suo piacimento nell'epopea biblica di Giuseppe. È possibile ritrovare schematizzati molti dei significati che si possono rinvenire nel mito thomasmanniano della tetralogia in H. Wysling, *Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, in Id., *Dokumente und Untersuchungen. Beiträge zur Thomas-Mann-Forschung*, Francke, Bern, München 1974, (Thomas-Mann-Studien, III), p. 173 sgg.

<sup>20</sup> Si legge nel discorso del 1937 di presentazione al terzo volume della tetralogia che: «seine Konzeption [*Joseph in Ägypten*; G.S.] steht im Zusammenhang mit einem humanen Gefühl, einer neu empfundenen Humanität. [...] Wirklich glaube ich, dass gerade in den letzten Jahrzehnten unter dem Druck der Wirren und Leiden, die sie mit sich brachten, und aus der Aufgewühltheit durch diese, ein ganz neues unmittelbares und inständiges Interesse am Menschen und seinem Los, seiner Stellung im All, seiner Herkunft und Bestimmung entstanden ist, ein humanes Interesse von neuer Färbung und Stimmung, das überall in den besten, der Zukunft verbundensten Geistern lebt und tätig ist, und das ich für den Nährboden *eines kommenden dritten Humanismus* halte, eines Humanismus sehr anderer Art als des früheren: unromantisch, wissend, durch vieles hindurchgegangen, wovon frühere Humanisten nichts wussten, ein neues, tragisch und doch heiter vertieftes Pathos für das Geheimnis des Menschen und seiner Würde. Mit dieser kommenden Menschlichkeit in geheimer sympathetisch vortastender Fühlung zu stehen ist der innerste Wunsch und Ehrgeiz des Buches [*Joseph in Ägypten*; G.S.]. Und indem ich von frühen jüdischen Hirtenkönigen und Gottesdenkern erzählte, *berichtete ich in Wahrheit vom Menschen selbst und allem, was für sein Schicksal typisch ist*». In GW XIII, pp. 486 sgg. (corsivo mio).

<sup>21</sup> «Ich nahm es zur Hand, ein zu Wittenberg im Jahr 1667 gedrücktes Exemplar, von meinem Großvater meinem Vater vermacht, hie und da an den Rändern mit verblichenen Federstrichen versehen von der Hand längst Verstorbener, die einst über diesen stehen sannen, in irgendeiner ernsten Lebenslage tief angerührt wurden von ihren Wortlaut, den Martin Luther ihnen in sein gewaltiges Volksdeutsch übersetzt hatte. Ich las eines Abends darin, als „die Zeit erfüllt war“, das heißt: als meine Lebensjahre und die Leiden und Erschütterungen der Epoche mein dichterisches Trachten hinweg gewandt hatten vom Bürgerlichen-Besonderen und Individuellen und bestimmt hatten das Typische und Mythische, das Wiederkehrend-Immerseiende und Ewig-Menschliche zu seinem Gegenstand zu machen». In GW, *Vom Buch der Bücher und Joseph*, XIII, 203.

mitico e del collettivo corrisponde alla fase della maturità artistica e umana<sup>22</sup>; dall'altro, la situazione socio-politica della Germania contemporanea a Mann ha certamente sollecitato una riflessione radicale sulla condizione dell'umanità in generale e un mutamento nell'atteggiamento dell'"impolitico"<sup>23</sup> scrittore tedesco verso l'azione. La sua personale risposta è un'utopia mitico-religiosa<sup>24</sup>, un tuffo nell'inesplorato<sup>25</sup>, e può essere definita come un atteggiamento critico e un mezzo conoscitivo del reale, il cui unico scopo è appunto l'umano<sup>26</sup>. Il mito che accompagna tale riflessione è

---

<sup>22</sup> Questo cambiamento di interesse si realizza già con la scrittura di *Der Zauberberg*: «In Wirklichkeit war es der *Homo Dei*, der Mensch selbst mit seiner religiösen Frage nach sich selbst, nach seinem Woher und Wohin, seinen Wesen und Ziel, nach seiner Stellung im All, dem Geheimnis seiner Existenz, den ewigen Rätzel-Aufgabe der Humanität». In GW, *Sechzehn Jahre. Zur amerikanischen Ausgabe von "Joseph und seine Brüder" in einem Bande*, XI, 658.

<sup>23</sup> Cfr. E. Middell, *Sozialutopie und Gottessorge in Joseph, der Ernährer*, in: *Werk und Wirkung Thomas Manns in unserer Epoche. Ein internationaler Dialog*, Helmut Brandt und Hans Kaufmann (Hrsg.), Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1978, pp. 237 sgg.

<sup>24</sup> «Jetzt fünfundvierzigjährig, erlebt Thomas Mann mit dem Ersten Weltkrieg und dessen Folgen die tödliche Krise des bürgerlich-liberalen Zeitalters. [...] Thomas Mann Vorstellungen gingen eher in Richtung Reform, [...] seine eigene Utopie. Aber er brauchte Zeit. Thomas Mann, der als Repräsentant der bürgerlichen Spätmoderne begonnen und sich im großen Zusammenbruch als deren Patient und Diagnostiker erwiesen hatte, qualifizierte sich jetzt zunehmend nicht nur als weithin sichtbare Gegenfigur zu Adolf Hitler, sondern – und dies ist nun eine dritte Phase – als literarischer *Visionär eines neuen Zeitalters*. [...] Das Zeitalter des "sozialen Humanismus"». In Küng Hans, *Gefeiert - und auch gerechtfertigt? Thomas Mann und die Frage der Religion*, in *Anwälte der Humanität*, W. Jans und H. Küng (Hrsg.), Kindler, München 1989, pp. 81-158.1989, pp. 87-94 sgg.

<sup>25</sup> «Sie müssen bedenken, dass es ein rechtes Wagnis für mich ist, mich auf die Welt des Religiösen einzulassen, die ich eigentlich und persönlich nur in Form der schlichtesten Verehrung des Unerforschlichen kenne, die aber zweifellos den einzigen Zugang bildet, der sich uns zu der Mondschein-Welt des alten Orients auftun kann, – dieser Menschen Frühwelt, die mich jetzt so sonderbar anzieht». In Th. Mann, *Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann*, 3 Bände, H. Wysling (hrsg.) unter Mitwirkung von M. Fischer, Fischer, München, Frankfurt a. M. 1975-1981, *Teil II: 1918-1943*, p. 85.

<sup>26</sup> «[Der Mensch ist ein Wesen], welches am Geiste teilhat, und [...] das Religiöse liegt in ihm, in seiner Zweiheit aus Natur und Geist beschlossen. [...] Die Stellung des Menschen im Kosmos, sein Anfang, seine Herkunft, sein Ziel, das ist das große Geheimnis und das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst». In GW, *Fragment über das Religiöse*, XI, p. 424. Molti critici sottolineano come questa concezione religiosa di Mann sia in affinità con quella di Max Scheler, in particolare con la lettura del suo libro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* del 1928. Lo scrittore si riferisce apertamente a Scheler e a quest'opera in una lettera datata 08/01/1932, cfr. *Briefe I* (1889 – 1936), pp. 311s. e un'altra lettera del 23/05/1935, in *Briefe I* (1889 – 1936), p. 390.

rielaborato da Mann alla luce delle teorie della scuola panbabilonista<sup>27</sup>, all'interno della quale i fenomeni religiosi erano considerati come eventi di ripetizione<sup>28</sup> riconducibili a una medesima radice culturale, ovvero l'area sumero-babilonese. L'utopia del *Joseph* si fonda, quindi, sulla ripetizione mitica e tipica del passato<sup>29</sup>. Tale ripetizione non è pensata, però, come acritica e malinconica devozione all'antico<sup>30</sup>, bensì come pratica che, abbandonando un'ingenua ricerca del divino<sup>31</sup> nella natura e nei rituali animistici tipici delle religioni misteriche dei primordi, acquisisce una nuova conoscenza del divino per mezzo di un patto. L'umanità è legata alla divinità, e allo stesso tempo Dio all'umano, in modo paritario: entrambi sono in cammino verso il medesimo orizzonte e devono percorrere un comune itinerario di innalzamento.

Ritrovando la *humanitas* per mezzo del religioso, Thomas Mann ha la possibilità di superare la scissione che ha caratterizzato tutti i protagonisti delle sue opere precedenti tra vita e morte, natura e cultura, quindi può trovare un nuovo posizionamento per l'uomo all'interno del cosmo, ovvero al

---

<sup>27</sup> Nella biblioteca personale di Thomas Mann sono stati ritrovati ben sei testi scritti dall'orientista Alfred Jeremias (1864-1936), uno degli esponenti più importanti, assieme all'assiriologo Hugo Winckler (1863-1913), della scuola panbabilonista e della cosiddetta "Babel-Bibel-Streit".

<sup>28</sup> «Die heiter-ernste Wiederholung eines Urgeschehens» in GW, *Brief an Karl Kerényi*, XI, p. 648. Fondamentale per la concezione thomasmanniana di ripetizione è stata la ripresa del "Motiv der Sphäre". cfr. A. Hellersberg-Wendringer, *Mystik der Gottesferne. Eine Interpretation Thomas Mann*, Francke, Bern und München 1960, pp. 112 sgg. Cfr. anche Esche, op. cit., pp. 151 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. I. Robles, *Unbewältigte Wirklichkeit. Familie, Sprache, Zeit als mythische Strukturen in Frühwerk Thomas Manns*, Aisthesis, Bielefeld 2003, p. 63.

<sup>30</sup> In merito al ritorno al passato, che costituisce uno dei nodi principali attorno al quale Thomas Mann propone la sua concezione mitico-biblica, lo scrittore tedesco ha un duplice approccio: oltre alla sua proposta di eterno ritorno mediante il mitico-tipico-collettivo, egli si riferisce in maniera critica e oppositiva a un certo gusto dell'epoca che risiede nell'idea deviante e corrotta di riproporre il Romanticismo come una deificazione dell'irrazionale e un credo fatalistico nel ritorno del passato, che lo scrittore definisce nel saggio *Pariser Rechenschaft* come "Nachtschwärmerei, diesen ganzen Joseph Görres-Komplex von Erde, Volk, Natur, Vergangenheit und Tod, einen revolutionären Obscurantismus" in GW, *Pariser Rechenschaft*, XI, p. 48.

<sup>31</sup> Importante è la distinzione che Thomas Mann propone tra divino (*Göttliche*) e santo (*Heilige*) in merito alla distinzione schilleriana di poesia ingenua e sentimentale: da un lato, l'elevazione al divino avviene per grazia della natura, dall'altro, l'elevazione alla santità avviene attraverso il suo contrario, lo spirito. Cfr. il saggio *Goethe und Tolstoi* (1922), Bd. IX.

centro tra *Geist* e *Natur*<sup>32</sup>. Il senso dell'umanità, in qualche modo, si esaurisce con il suo processo biologico, ovvero con il processo di nascita-sviluppomorte<sup>33</sup>. Tra tutti i personaggi mitici, Giuseppe figlio di Giacobbe è ritenuto dallo scrittore tedesco il modello più adatto a portare a compimento quest'utopia di rinascita. Egli è infatti colui che è in grado di risorgere per ben due volte, dal pozzo prima e dalle carceri d'Egitto più tardi<sup>34</sup>; Giuseppe è inoltre sintesi di contrari, poiché riassume su di sé molte caratteristiche che rimandano all'*Urmensch*, l'uomo dell'origine pieno dello Spirito da cui discende e con cui mantiene, come tutti i Patriarchi, un rapporto vivo per mezzo del rituale religioso. Tuttavia, si differenzia dai suoi padri poiché egli è l'uomo che compie un percorso fondamentale alla luce degli intenti thomasmanniani di "transfunzionalizzazione" (cfr. nota 18) del mito, ovvero di riscrittura del mito con l'ausilio della psicologia, della riflessione e della ragione<sup>35</sup>, ma

---

<sup>32</sup> «Ich glaube, dass aus den Leiden und Kämpfen unserer schweren Übergangszeit ein ganz neues, gefühlsbetontes Interesse am Menschen und seinem Los, *seiner exzeptionellen Stellung zwischen den Reichen der Natur und des Geistes*, seinem Geheimnis und seiner Bestimmung geboren werden wird, ein humanistischer Impuls, der heute schon überall in den besten, der Zukunft verbundensten Herzen und Geistern lebt und tätig ist. [...] Er [der Humanismus; G.S.] wird ein religiöses Gepräge nicht verleugnen, denn in der Idee der Menschenwürde, des Wertes der Einzelseele, *transzendiert das Humane ins Religiöse*, und Gedanken wie Freiheit, Wahrheit gehören einer überbiologischen Sphäre, der Sphäre des Absoluten, der religiösen Sphäre an». In GW, *Schicksal und Aufgabe*, XII, pp. 920 sgg.

<sup>33</sup> «Was aber ist denn das Religiöse? Der Gedanke an den Tod. Ich sah meinen Vater sterben, ich weiß, dass ich sterben werde, und jener Gedanke ist mir der vertrauteste; er steht hinter allem, was ich denke und schreibe». In GW, *Fragment über das Religiöse*, XI, p. 423.

<sup>34</sup> Il tema della discesa e della risalita è stato affrontato da diversi punti di vista e rappresenta una delle dinamiche narrative più ricorrenti nell'opera di Thomas Mann. In merito alla vicenda di Giuseppe è interessante notare come il processo che lo conduce all'innalzamento nella terra straniera abbia per alcuni critici una valenza ambigua o addirittura negativa, nonostante gli espliciti intenti autoriali di elevare Giuseppe a modello per l'umanità: cfr. A. Hellersberg-Wendriner, *Mystik der Gottesferne. Eine Interpretation Thomas Mann*, cit., pp. 96 sgg.

<sup>35</sup> Prendendo come riferimento la dicotomia schilleriana tra poesia ingenua e poesia sentimentale, la scelta dello scrittore ricade su una terza opzione: «das Streben der Geistessöhne zur Natur, der Naturkinder zum Geist, deutet auf eine höhere Einheit als Ziel der Menschheit, welches sie, die in Wahrheit alles Strebens höchste Trägerin ist, mit ihrem eigenen Namen, mit dem der Humanitas belegt.» So mündet diese ganze Typologie in die Idee der Humanität. Welche der beiden Typen berufen ist, das Beste zum Bilde vollendeter Humanität beizutragen, diese Frage kann nach Thomas Mann nicht entschieden werden. Neben den bisher dargestellten Typen behandelt Thomas Mann noch einen besonderen Typus. *Er nennt*

soprattutto mediante il ricorso all'ironia e all'umorismo<sup>36</sup>: Giuseppe, uomo orientato al futuro, al progresso, allo sviluppo, diventa non solo il protagonista, ma anche regista degli eventi che attraversa<sup>37</sup>.

Di fatto, come già esposto in precedenza, il racconto che ha come protagonista il patriarca Giuseppe è già di per sé particolare all'interno del Pentateuco<sup>38</sup>: da un lato, i temi trattati dalla vicenda di Giuseppe, che si polarizzano attorno alla famiglia e all'assetto politico, ricorrono in diverse storie bibliche e riflettono la mentalità postesilica<sup>39</sup>, dall'altro, tuttavia, si

---

*ihn den mythischen Typus des dichterischen Verstandes.* Die Benennung weist auf eine geistige Lebensform des Schöpfertums hin, in welcher der Verstand vorherrschend ist, mythisch aber nennt Thomas Mann diesen Typus, weil er, von Lessing einmal gegründet, „allezeit wieder im Fleische wandelt“. Die Eigenschaften dieses Typus werden in der *Rede über Lessing* eingehend auseinandergesetzt. Sie dienen dort der Charakteristik Lessings, werden aber auch als typisch-allgemein betrachtet. [...] Es ergibt sich von selbst, dass der mythische Typus des *Verstandes* dem sentimentalischen Typus näher steht. Denn schließlich bedeutet „sentimentalische“ Dichtung, wie bereits oben erwähnt wurde, *intellektuelle* Dichtung». In Szemere, op. cit., pp. 58 sgg. (corsivo mio).

<sup>36</sup> «Diese „Umfunktionierung“ des Mythos geschieht durch dessen Ironisierung bzw. Psychologisierung, ein Vorgang, der die Entstehung und Funktion von Mythen kritisch reflektiert oder zumindest humorvoll analysiert. Dieses Mythosverständnis, wie er es im Umfeld der Joseph tetralogie entwickelt, fasst Thomas Mann in der Formel „Mythos plus Psychologie“ (XI, 651) zusammen.» in I. Robles, *Unbewältigte Wirklichkeit. Familie, Sprache, Zeit als mythische Strukturen in Frühwerk Thomas Manns*, cit., p. 44.

<sup>37</sup> «Einer, der nicht nur der Held seiner Geschichten, sondern ihr Regisseur, ja ihr Dichter ist und sie „schmückt“, einer, der zwar auch noch teilhat am kollektiv-mythischen, aber auf eine witzig-vergeistigte und verspielte, zweckhaft-bewusste Art. Kurz, man sieht, das sich befreiende Ich ist sehr bald ein künstlerisches Ich, reizvoll, heikel und gefährdet, eine zärtliche Sorge dem Ehrbarväterlichen, aber mit eingeborenen Möglichkeit der Entwicklung und des Reifens, wie es sie vorher noch nicht gab». In GW, *Joseph und seine Brüder*, XI, 665 sgg.

<sup>38</sup> Alcuni studiosi ritengono che il racconto di Genesi 37-50 sia un'antica storia mediorientale, che è stata integrata nel racconto biblico attraverso diverse fasi storico-letterarie, quindi estranea o esterna al libro di Genesi; altri, invece, difendono la posizione secondo cui la vicenda di Giuseppe sia in linea con gli intenti teologici e narrativi del primo libro della Bibbia e sia una storia appartenuta allo spirito e al ricordo di popolazioni semitico-ebraiche, confluita poi nella letteratura nazionale di Israele. cfr. C. Grottanelli, *Introduzione a Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, cit., pp. 10 sgg. e A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, cit., pp. 16 sgg. cfr. nota 7.

<sup>39</sup> «Nel secolo X, sotto il Regno di Salomone, sarebbe nata una nuova opera teologica originale e profonda che ha ripensato la storia passata del popolo di Israele e ha raccolto molto materiale per dimostrare che la dinastia davidica era depositaria delle promesse divine, garanzia di ordine e grandezza [tradizione J; G.S:]. [...] Verso l'anno 800, nel regno del nord dopo la divisione dell'impero salomonico in due regni, un'altra scuola teologica influenzata dalla pre-

differenziano da queste perché nella ripetizione degli eventi attraverso le diverse generazioni vi è una sorta di perfezionamento<sup>40</sup>, ma anche una sorta di allontanamento da Dio. La presenza divina nella storia dei personaggi che popolano il racconto biblico è infatti essenziale, poiché è Dio a guidare tutte le azioni umane verso un determinato fine. In Genesi 37-50 Dio non parla mai direttamente con Giuseppe o con gli altri personaggi della storia, come avviene invece con altri avi, e non invia nemmeno messaggeri o figure angeliche a parlare in sua vece, bensì egli interviene solo per mezzo delle rappresentazioni oniriche, quindi in maniera mediata ed è il commentatore delle storie, il narratore, a ricondurre il sogno e la sua interpretazione a Dio<sup>41</sup>.

---

dicazione profetica, avrebbe elaborato una propria visione della storia della salvezza, mettendo l'accento sulla legge e sul timor di Dio, sulla fedeltà alla fede autentica e alla parola di Dio proclamata dai profeti [tradizione E; G.S.]. [...] Più tardi, nel secolo VI durante l'esilio babilonese, un gruppo di teologi israeliti avrebbe riscritto ancora una volta la storia della salvezza, a cominciare dall'epoca patriarcale. Il passato doveva essere rivisto alla luce della terribile catastrofe dell'esilio [unione di J ed E; G.S.]. [...] La quarta tradizione, che è rappresentata dal libro del Deuteronomio e ha influenzato anche altre parti di J e di E, è identificata con la lettera D». In A. Bonora, 1995, pp. 20 ss. Inoltre, il racconto di Giuseppe presente nei tratti comuni e affinità di tematiche e strutture lessicali e sintattiche con altri testi biblici, definiti come *Diasporanovelle* o *Märchen-Novelle*. Cfr. D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Brill, Leiden 1970, pp. 66 sgg. e A. La Coque, op. cit., p. 353.

<sup>40</sup> La storia di Giuseppe può essere considerata in tal senso come una sorta di *Bildungsroman*, poiché nell'intreccio è rilevante l'evoluzione del protagonista che progredisce dall'egocentrismo della giovinezza alla pacatezza e alla saggezza della maturità nella vita adulta. In ottica degli studi religiosi, tale *Bildungsroman* è assimilabile a un racconto sapienziale: «il "ritratto" di Giuseppe è modellato secondo le indicazioni della scuola sapienziale, che si proponeva di formare personalità complesse e mature, capaci di riuscire nella vita. Il "sapiente" non è l'erudito o la persona colta, ma un uomo equilibrato e sensato, virtuoso e amabile. Sapiente, secondo la tradizione biblica, non equivale a "intellettuale", ma designa una personalità che ha le doti e le risorse necessarie per condurre una vita buona e felice. Il nostro Giuseppe ha tutte queste caratteristiche, quali si trovano nella letteratura sapienziale. [...] Giuseppe è onesto e leale (cfr. Prov. 39, 8-9), longanime (cfr. Prov. 14, 29 e 15,18), capace di perdonare le offese (cfr. Prov. 24, 29), umile (cfr. Prov. 15,33; 22,4), e tollerante, ma non parziale e troppo indulgente. [...] Questo ideale formativo sta nel fatto che esso non educa il giovane alla religione, alla rivelazione e alla fede, ma parte dalla rivelazione. Il *timor di Dio* è l'inizio di questa trasformazione umana (cfr. Prov. 1,7; 15,33). [...] L'ideale sapienziale è un umanesimo religioso.» In A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, cit., pp. 36 sgg. Cfr. anche M. Cimosa (a cura di), *Proverbi*, ed. Paoline, Milano 2007, p. 14; A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, cit., pp. 36 sgg.

<sup>41</sup> Per esempio, in merito ai sogni di Faraone fa dire a Giuseppe: «È appunto ciò che ho detto al faraone: quanto Dio sta per fare, l'ha manifestato al faraone» in Gn. 41, 28. Tra l'altro,

Questo mancato intervento divino, come personaggio attivo nella vicenda terrena di Giuseppe, rende unico il racconto di questo Patriarca nel Pentateuco: se è vero che il figlio prediletto di Giacobbe non è l'esperto di sogni – egli è infatti dapprima destinatario del sogno, ma non dell'interpretazione, poi solo interprete di una visione altrui –, allo stesso tempo tutte le azioni sono frutto di scelte personali e conseguenza di azioni e comportamenti umani.

I sogni iniziali del giovane Patriarca sono certamente il motore di tutto l'intreccio narrativo, ma il significato degli stessi, ovvero il progetto provvidenziale per la collettività degli ebrei<sup>42</sup>, è palesato solo alla fine del racconto e non ne determina pertanto l'andamento. Dio non è totalmente assente, quindi, dal racconto biblico, nondimeno guida le scelte umane senza forzarle ed è configurato come una sorta di regista della storia che si muove dietro le quinte della scena<sup>43</sup>. Il concetto di salvezza, delineato nella trasformazione e nell'inversione del male in bene, che Giuseppe vede nel suo percorso esistenziale e familiare, non si manifesta soltanto nell'accettazione del piano divino a posteriori, ma anche nell'evoluzione interiore dei personaggi e nei comportamenti che ne scaturiscono. Questi nuovi tratti, che

---

soltanto Giuseppe, e non i saggi egiziani è in grado di interpretare i sogni fatti dal Faraone, perché rappresentano il piano divino per la stirpe degli ebrei. Cfr. anche R. von Gerhard, *Das erste Buch Mose: Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, pp. 304.

<sup>42</sup> «Ma ora non vi rattristate e non vi cruciate per avermi venduto quaggiù, perché Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in vita. / Dio mi ha mandato qui prima di voi, per assicurare a voi la sopravvivenza nel paese e per salvare in voi la vita di molta gente. / Dunque non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio ed Egli mi ha stabilito padre per il faraone, signore su tutta la sua casa e governatore di tutto il paese d'Egitto.» In Gn. 45, 5;7-8.

<sup>43</sup> «La trama della storia si esplica secondo il gioco delle cause umane: ogni fatto ha una precisa e puntuale giustificazione nelle circostanze, nelle decisioni e nelle scelte, nei pensieri e nelle passioni degli uomini. Gli uomini tessono la trama complessa e intricata della loro storia. [...] Tutto si svolge al di fuori dei recinti sacri, nello spazio e nel tempo dell'esistenza "profana" dell'umanità. È una storia tutta "laica". [...] I sogni hanno una funzione decisiva nel corso della storia, ma non sono sogni che trasmettano una rivelazione divina, non sono visioni di Dio. I sogni di Giuseppe e del faraone hanno un carattere spiccatamente profano. La storia di Giuseppe è dunque una vicenda senza miracoli, senza liturgie, senza sacerdoti e riti sacri. L'autore non parla mai di Dio direttamente; gli attori della storia parlano spesso di Dio, ma non mai con Dio. "La vicenda è tutt'altro che sacra!" (G. von Rad). Ma non affatto una storia senza Dio. Anzi, Dio è onnipresente.» In A. Bonora, *La storia di Giuseppe: Genesi 37-50*, cit., pp. 29s.

interrompono lo schema mitico di ripetizione, si mostrano in Giuseppe *in primis* nel momento della rappacificazione finale e poi anche nei fratelli, in particolare in Giuda, che riconoscono le proprie colpe e abbandonano stilemi primitivi comportamentali di vendetta, ripetuti sin dall'origine dell'uomo attraverso le generazioni. Questo dato caratteristico ha portato, però, alcuni studiosi a considerare la storia di Giuseppe come un racconto intriso di ironia e umorismo: tutti i tormenti e le avversità che i personaggi della vicenda hanno dovuto affrontare appaiono alla fine inutili e strumentalizzati, se è vero che tutto era già prestabilito, e Dio stesso come un burattinaio<sup>44</sup>.

Il ricorso all'ironia è centrale anche in tutta l'opera<sup>45</sup> di Thomas Mann e soprattutto nella tetralogia. Lo scrittore lubeccese accoglie la caratteristica ironica presente in questo racconto pentateucale e ne fa una delle chiavi per la sua riscrittura. *Joseph* è infatti un romanzo che affida un ruolo

---

<sup>44</sup> «Besides the mechanical skill with which the story is assembled, another element which unites the narrative is irony. The Joseph Story is charged with crushing irony in every aspect. [...] One of the distinguished features of the Joseph Story which sets it apart from all other Patriarchal Tales is the pivot of irony upon which the entire plot turns. [...] The supreme irony of the narrative, and one which seems debilitating to the plot, lies in Joseph's revelation of the underlying divine plan. God had brought the entire affair as part of preconceived design, and it was he who had contrived to turn to good the evil the brothers had intended. With the knowledge that God was the source of the action, the motivation of the actors themselves appears trivial. To what purpose the cries of Joseph, the grief of Jacob, the earnest persuasion of the brothers, or the concern over Benjamin? The revelation of the divine instrumentality turns Reuben into a figure of a unintended pathos. His courageous attempt to save Joseph was needless, his anguish at failure pointless, and his subsequent attempt to make amends by offering his own flesh and blood as guarantee for Benjamin as best pitiable. God has manipulated the principals of the drama like so many marionettes.» In D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, cit., pp. 73 sgg.

<sup>45</sup> «Thomas Manns Ironie-Begriff stellt nicht einfach die Verbindung der in ersten Hauptteil der Arbeit aufgezeigten Gegensätze dar. Es ist kein synthetischer Trick. Vielmehr treten die einzelnen Elemente seiner Kunstauffassung in kompliziertere Beziehungen, als sie in den bisher gebotenen Synthese-Versuchen sichtbar wurden. Dadurch werden diese Beziehungen nicht entwertet, sondern was als Ergebnis lediglich festgestellt wurde, erscheint nun in einer höheren Ordnung, die trotz aller systematisch-logischen Unzulänglichkeit ein organisches Ganzes darstellen wird. [...] Dieser Ironie-Begriff war nicht von Anfang an so in Thomas Manns Denken ausgebildet. Er hat sich entfaltet. Seine Struktur wurde bereichert und differenziert. Zu verschiedenen Zeiten treten verschiedene Elemente hervor, ohne aber die vorher bestimmende Züge aufzuheben. Der Begriff entwickelt sich durch das Hervortreten seiner einzelnen Faktoren. Deshalb ist nicht von einer Wandlung, sondern von einer Entfaltung des Ironie-Begriffs zu sprechen». In Nündel Ernst, *Die Kunsttheorie Thomas Manns*, Bouvier Verlag e Herbert Grundmann, Bonn, 1972, pp. 111 sgg.

importantissimo al narratore delle storie: come Dio assume un ruolo *super partes* nella vicenda biblica di Giuseppe e i fratelli, disinteressandosi dei loro destini e affidando al narratore il compito di occupare il suo vuoto lasciato nella storia, allo stesso modo la scrittura di Mann, conferendo al narratore uno *status* nuovo, è anche commento della storia e non solo narrazione e gli elementi poetici si fondono con quelli analitici, portando a un'unità tra racconto e critica<sup>46</sup>. Questo lavoro particolare di scrittura, però, lo scrittore di Lubeca non lo ricava soltanto dallo scarno racconto biblico, bensì egli attinge a piene mani alla scrittura midrashica, che è per sua definizione studio, commento e ampliamento del testo biblico. In particolare, siamo a conoscenza dell'utilizzo da parte di Thomas Mann, per la redazione del *Joseph*, di due raccolte di *Midrashim*, che sono ancora oggi conservate nel *Thomas-Mann-Archiv* di Zurigo: si tratta dei primi tre volumi di *Die Sagen der Juden* e del romanzo *Joseph und seine Brüder. Ein altjüdischer Roman*<sup>47</sup> editi e rielaborati da Micha Josef Berdyzcewski<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> «Mit aller Energie distanziert sich der Erzähler von Formen des Romans, die sein Bewusstseinsstand nicht mehr zulässt. Diese Distanzierung geht aber Hand in Hand mit der Selbstbesinnung des Romans, die in nicht unbeträchtlichem Maß in und durch die Kommentare und Analysen des Erzählens geschieht. Der Roman spielt sich dabei nicht mehr als Roman ab, sondern ereignet sich als Interpretation. Erzählt wird, was eigentlich Deutung (des Erzählten) ist. Der hermeneutische Vorgang des Interpretierens und Versehens wird selber „zum Roman“. [...] Der Erzähler demonstriert in seiner Funktion als „Regisseur“ nicht eine Fabel, sondern vor allem die Mittel, mit denen er seine Theateraufführung bestreitet. Das Darstellte verweist stets zurück auf das Darstellen selbst». In G. Reiss, *Allegorisierung und moderne Erzählkunst. Eine Studie zum Werk Thomas Manns*, Fink, München 1970, pp. 165 sgg.

<sup>47</sup> Le edizioni dei testi di Micah Josef Berdyzchewski possedute da Thomas Mann, ora conservate presso l'Archivio Thomas Mann di Zurigo, sono le seguenti: il primo è *Die Sagen der Juden. Jüdische Sagen und Mythen* (SJ), gesammelt und bearbeitet von Micha bin Gorion, Literarische Anstalt, Rütten & König, Frankfurt a.M., 1919, zweite vermehrte Auflage, I Bd.: *Von der Urzeit*; II Bd.: *Die Erzväter*; III Bd.: *Die zwölf Stämme*. I tre volumi di *Die Sagen der Juden* sono strutturati in libri, capitoli e paragrafi numerati e/o titolati, preceduti da una introduzione. Il secondo testo è *Joseph und seine Brüder, ein altjüdischer Roman*, Literarische Anstalt, Rütten & König, Frankfurt a.M. 1917, S. 100. Questo segue il testo di Genesi 37-50 in maniera sequenziale con le aggiunte midrashiche successive, ma lo stile del racconto è più vicino a quello di un vero e proprio romanzo.

<sup>48</sup> «Micha Yosef Berdyzcewski is one of the great and exhilarating figures of modern Jewish letters. A writer little known in Britain or America, he presents a phase in modern Jewish thought that is implicit in Jewish modernity, and his work represents the major issues of

Questi due testi, già di per sé particolari nel panorama mondiale della letteratura rabbinica<sup>49</sup>, sono stati utilizzati dallo scrittore tedesco in modi molti diversi. Da un'analisi compiuta raffrontando i testi dei due autori, la lettura dell'opera antologica e del romanzo di Micah Josef Berdyczewski ha nutrito in maniera consistente l'intreccio della rielaborazione thomasmanniana grazie alla varietà e alla quantità di dettagli e di vicende che propone e che non sono presenti in *Genesi*. I testi midrashici delle raccolte di Bin Gorion sono identificabili in tutti i volumi della tetralogia – in particolare nel primo e nel secondo romanzo di Mann – in cui i diversi passaggi tratti dall'originale sono inseriti nel nuovo testo in maniera diversificata: talvolta il testo è stato intrecciato ad altri racconti e tradizioni, talaltra talmente trasformato nella forma e nel significato che gli elementi ebraici difficilmente sono riconoscibili. Questa commistione tra le opere di Bin Gorion e di Thomas Mann può essere spiegata utilizzando le tre categorie principali individuate da Gérard Genette per descrivere il rapporto trans-

---

modern Jewish identity. He was a near reclusive intellectual, a product of the Jewish Enlightenment that created the great break away from the Eastern European tradition that we understand as dominating Jewish religious life from the 18<sup>th</sup> century until the Holocaust. Major leaders of the modern Zionism movement credit him with a mysterious and extravagant influence on their ability to reject the thinking of their parents' past, and yet he was a sceptic with regard to political movements and even cynical about their promise». In S. Kerbel, "Berdyczewski Micha Yosef (later Bin Gorion)", in Id., *Jewish Writers of the Twentieth Century*, Taylor & Francis, NY 2003, p. 149. Ricostruire la figura e l'importanza dell'opera di Micah Josef Berdyczewski (1865-1921) non è un compito immune da difficoltà. Autore oggi quasi dimenticato in Europa, Micah Bin Gorion (Berdyczewski cominciò a usare lo pseudonimo di Bin Gorion a partire dal 1899), è stato un intellettuale e un filosofo molto prolifico tra la fine del XIX secolo e il primo ventennio del XX non solo in un contesto di ebraismo orientale, all'interno del quale egli attraversò diverse fasi problematiche in concomitanza alla nascente letteratura ebraica moderna e il sionismo, ma anche in Germania e Svizzera. L'autore ucraino era impegnato su diversi fronti: dopo essersi formato in ambiente giudaico ortodosso, successivamente si rivolse alla filosofia e solo negli ultimi anni della sua vita si dedicò instancabilmente allo studio e al recupero del materiale (h)aggadico, sebbene non smise mai di dialogare costantemente nel tempo e con tutti i mezzi con la propria cultura di provenienza.

<sup>49</sup> In particolare, tra gli oppositori più agguerriti di Berdyczewski ricordiamo Max Simon Nordau, ovvero Simon Maximilian Nordau (1849-1923), sulla cui aspra critica si forma buona parte della critica berdyczewskiana contemporanea. Cfr. J. Golomb, *Nietzsche e Sion. Motivi nietzschiani nella cultura ebraica di fine Ottocento*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 88-129.

testuale tra i testi, ovvero come forme di intertesto, di ipertesto, e di metatesto<sup>50</sup>.

Tra i tanti testi che Thomas Mann ha riportato dal *Midrash* e ha trasformato a suo piacimento partendo dalla visione ironica della Bibbia, colpisce un esempio di ipertesto che racconta di Eliphaz, figlio di Esaù, il fratello gemello di Giacobbe, quando questi insegue lo zio Giacobbe nel deserto per vendicarsi del ratto della primogenitura del padre. Se l'ironia esiste anche nel testo di partenza, essa è, però, nel testo thomasmanniano esasperata e ridotta a parodia del testo originario: mancano, infatti, nella rielaborazione thomasmanniana gli elementi principali del racconto midrashico, ovvero i richiami alla sfera religiosa.

Nel testo dei Midrashim, Dio interviene sempre a favore di Giacobbe, mostrando in tal modo la sua approvazione per quell'inganno sortito ai danni di Esaù e dando coraggio all'uomo che sembra incapace e spaventato per le conseguenze delle proprie azioni. È Dio che induce il giovane Eliphaz a provare compassione e a lasciare andare lo zio ed è sempre Dio che aiuta Giacobbe, spaventato e impacciato nella tenda del padre, a compiere il suo destino e ricevere la benedizione di Isacco. Nella tetralogia, invece, Thomas Mann espunge questi dati dalla narrazione e lascia che Giacobbe sia ridicolizzato nel suo atteggiamento di supplica nei confronti del nipote a tal punto che il giovane nipote prova compassione e ribrezzo nei suoi confronti, ma solo perché è nella sua natura docile e non tanto per intercessione divina. In questo testo, il cui protagonista non è Giuseppe, ma il padre Giacobbe, Thomas Mann apporta una trasformazione inattesa e in contrapposizione con i testi di partenza da cui trae spunto: applica anche alla storia del padre la struttura della vicenda del figlio, ovvero emerge senza mediazioni l'assenza divina, che nella Bibbia e nei Midrashim è invece il motore di tutto:

Testo tratto dalle *Sagen der Juden*

[«Da sah Jakob den Eliphaz, wie er mit seinen Gesellen nachlief und er blieb an dem Orte stehen, da er zog,

Testo tratto da *Die Geschichte Jakobs*

«So raffte Eliphaz ein paar Leute zusammen; [...] seiner Lebtag vergaß Jaakob nicht den Schrecken,

---

<sup>50</sup> G. Genette, *Palimpsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino, 1997 [ed. orig. Id., *Palimpsestes. La Littérature au second degré*, Seuil, Paris, 1982]

um zu sehen, was vor sich ging. Aber Eliphas zog sein Schwert hervor und schritt weiter und näherte sich Jakob. Da sprach Jakob zu ihnen: was ist euch, dass ihr bis hierher gekommen seid, und wen verfolgt ihr mit euren Schwert?»]

[«Und *Gott ließ Jakob Gnade finden* in den Augen Eliphas' und seiner Leute, und sie hörten auf seine Stimme und ließen ihm am Leben. [...] Er bat vor uns um Erbarmen, und da überkam uns das Mitleid über ihn, und wir nahmen ihm nur alles ab und gingen heim».]

der ihn befallen, als der Sinn dieser Annäherung ihm deutlich wurde. [...] Als er aber Esau's Sohn erkannt hatte, begriff er den ganzen Ernst der Lage und verzagte. Ein Rennen auf Leben und Tod begann».

«So strömte dem Jaakob die plappernd und bettelnd angstgetriebene Rede, dass es den Eliphas nur so wunderte und ihm den Kopf wirbelte von Schwall. Er hatte einen lachenden Räuber zu treffen erwartet und fand einen Elenden, dessen Erniedrigung Esau's Würde vollkommen wiederherzustellen schien. Der Knabe Eliphas war gutmütig, wie sein Vater es eigentlich war. Schnell trat in seiner Seele ein feuriges Gefühl an die Stelle des anderen, die Großmut an die Stelle des Zornes, und er rief aus, dass er den Oheims schonen wolle».