

Il concetto di Dio dopo Auschwitz

Quale Dio ha potuto permettere tutto ciò?

Con questo grosso interrogativo Jonas apre il suo libro, interrogativo al quale lui stesso, come Ebreo e come "Superstite", ha cercato di dare una risposta.

Come Jonas e come i molti ebrei, anche la filosofia ha cercato le ragioni di quel genocidio. Nietzsch, per esempio, lo fa attraverso "La Gaia Scienza" nella quale l'uomo folle annuncia la "Morte di Dio", in seguito al dominio di quel Pensiero, che ad Auschwitz è diventato una "notte senza alba" e che ha lasciato l'uomo rinchiuso in una crisi di senso.

Auschwitz non può essere compreso neppure attraverso la Filosofia Speculativa, o il Positivismo che, considerando come non-senso ogni aspetto teologico, approdano ad una conoscenza del divino attuabile solo mediante procedimenti razionali.

Auschwitz non può essere ripreso soltanto sul piano filosofico, ma anche ascoltando la voce dei Superstiti, che lo definirono la "voce del silenzio che si leva dal campo" e che, modifica il concetto teologico da sempre ereditato dalla tradizione.

Chi moriva ad Auschwitz, moriva senza dignità e tra molte umiliazioni perché travolto dagli eventi. I Superstiti definiscono questo "Tragico Evento" come un "Evento Sacro" in cui Dio ha rivelato una parte di sé che nessun uomo aveva mai compreso.

Rispondere alla domanda iniziale di Jonas sembra molto più difficile per un Ebreo che per un Cristiano; per il Cristiano, che aspetta la redenzione nell'aldilà, questo mondo è il mondo del male, di Satana, per l'Ebreo questo è il mondo della Creazione, della Giustizia; e per questo motivo che l'ebreo più difficilmente può giustificare Auschwitz.

L'etica, come ricorda Ricoeur può cadere davanti al male, poiché è non riducibile al libero arbitrio dei filosofi. Egli prospetta "l'esperienza insieme individuale e comunitaria dell'impotenza dell'uomo di fronte alla potenza demoniaca di un *male già là*, prima di ogni iniziativa malvagia imputabile a qualche intenzione deliberata."

L'ipotesi di questo *male già là*, mostra un uomo che sfugge al potere della libertà e che si sente smarrito; questo è, in qualche modo, l'enigma del male. Questo enigma, che sfugge al controllo delle filosofie, trova nel mito l'orizzonte che consente all'uomo di chiedersi: "Cosa posso sperare?"

E' l'ordine metastorico demartiniano che nell'*orizzonte di crisi* e nella *destorificazione del negativo* circoscrive il negativo la cui soluzione è nella ripetizione mitica e nella tecnica del "così-come" del rituale magico. Da ciò ne deriva "Da dove viene il male?"

Ricoeur ha presente questo interrogativo ma ne aggiunge altri: "Fino a quando?", "Perché?", "Perché io?"

Nel mito il male è la sofferenza e lo è o come punizione di un male individuale o di un male collettivo, come se fosse una *retribuzione*. La sofferenza è interpretazione del male. Sulla base delle teorie platoniche, S'Agostino ha definito il male come non-sostanza e l'Uno come bene, da ciò al *Dio come Sommo Bonum* il passo è breve. E' ovvio ma non sarà definitivo.

Jung, più tardi, criticherà la teoria agostiniana del "Dio Sommo Bene." Nella prospettiva di Agostino, ciò che viene esaltato è proprio "il principio del male senza maschera." In questo ambito il male, secondo Jung, non rappresenta l'esclusione del bene, ma è sinonimo di una loro convivenza. La *Complexio Oppositorum*, di cui Jung parla nella "Risposta a Giobbe" rappresenta "quella intima polarità che è nell'anima umana, polarità che è fonte del processo energetico costituente la vitalità stessa della psiche." L'incarnazione divina, secondo Jung, permette a Dio di arrivare alla conoscenza di tutte le contraddizioni che lo caratterizzano e che trovano la conciliazione nell'Unità e nella totalità di Sé come "Unio Mystica."

Secondo Jonas, Auschwitz rappresenta l'abisso che solleva due grosse questioni: il male collegabile a Dio, e Dio impotente davanti al male. Ma allora "come mai il popolo ebreo, popolo eletto è diventato il popolo maledetto?" Dio, secondo Jonas, decise di spogliarsi delle proprie vesti per recuperarle più tardi; quindi Dio ripensa se stesso, per tornare alla propria essenza. Nel suo "mito Ipotetico", Jonas attribuisce a Dio caratteristiche antropomorfe, definisce Dio "sofferente" e "triste" per quanto sta succedendo al suo popolo e lo definisce "diveniente" in quanto, in seguito alla creazione dell'uomo egli è entrato a far parte di tutte le vicende terrene, ed è stato proprio questo che ha causato la perdita della sua onnipotenza. Dio ad Auschwitz non intervenne, non perché non volle, ma piuttosto perché non poté; e, dunque, "il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente".

La conseguenza è che Dio subirebbe il male pur non volendolo; questo concetto è in forte antitesi con le teorie ebraiche secondo le quali non sarebbe possibile negare l'onnipotenza di Dio. Dio, debole di fronte al male,

non può essere né previdente e né redentore; e l'uomo appare solo e abbandonato a se stesso, senza la speranza di prevalere sul male.

A sostegno della ideologia ebraica Kant affermava: il *Cum Deo contra malum*, mettendo così in risalto il forte bisogno dell'uomo di allearsi con Dio per contrastare il male. Il concetto del male come sofferenza, secondo quanto ricorda Ricoeur, rimanda al mistero della "fragilità di Jonas". "Il mistero nel senso che sia il male come sofferenza sia il male come colpa sono resi possibili dalla fragilità, anzi si potrebbe affermare che la fragilità è l'essenza stessa del creato."

È possibile allargare il concetto di fragilità dal creato, attraverso il mito dello Tzimtzum di Luria, a Dio. Questo stato di cose rende l'uomo responsabile della fragilità divina, in virtù del fatto che l'uomo, immagine e somiglianza di Dio, deve provvedere a mantenere vivo il soffio vitale che è in lui. Secondo Jonas la perdita dell'onnipotenza divina deriverà dalla libertà che Dio stesso avrebbe benevolmente concesso agli uomini. Jonas pone sullo stesso piano sia la libertà divina che quella umana.

Dal punto di vista ebraico acquista un enorme spessore la figura di Giobbe che rappresenta *l'uomo contemporaneo*; in quanto nel "Libro di Giobbe" dell'Antico Testamento non ci sono riferimenti storici che potrebbero far pensare ad un suo inserimento nella storia. È proprio questa mancanza di collocazione storica, rende Giobbe posizionabile in qualsiasi epoca e dunque vicino a tutte le sofferenze umane; tanto che il Libro di Giobbe, viene definito "Il Promemoria delle sofferenze umane". Per questa sua versatilità temporale, Giobbe potrebbe tranquillamente rappresentare anche l'Ebreo dei campi di concentramento, poiché, esattamente come loro, è stato privato dei suoi beni, dei suoi figli e della sua famiglia. Come i condannati ad Auschwitz, anche Giobbe credeva nella salvezza che avrebbe dovuto arrivare dai suoi amici, egli diceva: "Dove siete?" Ma la salvezza dice Wiesel, a Giobbe, così come agli Ebrei, è arrivata da Dio.

Inizialmente il simbolo storico del popolo ebreo era incarnato da Isacco, in relazione all'episodio del Monte Moria. Dio però, in quel caso, fermò la mano di Abramo e Isacco fu libero. Nel "Libro di Giobbe" la tragedia è reale, anche lui come il popolo ebreo durante la Shoà ha perso la sua famiglia, i suoi amici, i suoi averi, la sua dignità.

Giobbe, mette in luce una nuova dimensione della sofferenza, che diventa molto significativa se paragonata in particolare al popolo ebreo. Tanto è vero che quando Giobbe accusa Jahwe per le sue sventure si viene a creare una dimensione di dolore sconosciuto a qualsiasi altro popolo. Si crea, così, una nuova dimensione spirituale, in cui prende risalto la pena per un Dio così lontano che mette in forse addirittura la sua esistenza nei cuori dei suoi fedeli.

Un elemento importante che avvicina ulteriormente Giobbe al popolo ebreo è il "Timore di Dio" che rappresenta la distanza che si frappone fra Dio e l'uomo, costantemente sottomesso alla volontà divina. Nel "Libro di Giobbe", spesso viene citata la parola "Olocausto", in riferimento ai sacrifici che Giobbe offriva a Dio per purificare i suoi figli. Secondo Wiesel, oggi, ci troviamo di fronte ad una sorta di abuso nei confronti di questa parola, che letteralmente significa "consumato fino in fondo", e che nella tradizione veniva usata per indicare i sacrifici bruciati sugli altari dai Sacerdoti. In seguito al significato etimologico e all'uso dei forni crematori, si è giunti, dopo la guerra, all'applicazione del termine Olocausto per definire il "tremendo genocidio". Olocausto, dunque, nel senso di sacrificio umano, riferito al popolo ebreo come "popolo sacrificato". Wiesel, rispetto a Jonas, rifiuta la possibilità di vedere l'impotenza di Dio che è rimasto l'interlocutore di sempre ma ora è visto con occhi da adulto. Dio è il Tu, l'interlocutore di un dialogo che ascolta l'uomo e che gli viene incontro per dargli la forza di resistere alla volontà dei "carnefici" di disumanizzarlo.

Wiesel continua a credere nell'uomo, in quanto immagine di Dio, perché Dio attraverso l'uomo coglie la sofferenza delle vittime. Wiesel e continua a credere nell'uomo, anche se l'immagine di questo uomo è cambiata, egli, infatti, è chiamato dopo Auschwitz ad assumere la responsabilità del suo prossimo.

Auschwitz resterà sempre un enorme interrogativo, ma ciò nonostante Wiesel non rinuncia a credere nella legge e continua a credere in Dio. Rispetto a Jonas, che tenta di spiegare il male, Wiesel rinuncia a comprenderlo perché, fare ciò significherebbe dargli un senso, una giustificazione. Nella speculazione filosofica di Wiesel ritornano spesso gli insegnamenti hassidici che rappresentano la forza del suo pensiero.

Alcuni pensatori ebrei hanno spesso avvicinato la sofferenza del popolo ebreo alla sofferenza di Cristo, come ha fatto F. Mauriac che ha scritto: "Ad Auschwitz Cristo è stato crocifisso Sei Milioni di volte".

Un elemento di grosso spessore è la *ribellione* del popolo ebreo, che nel corso degli eventi ha subito momenti di grosso travaglio, qualche volta si è trattato di una ribellione militare, qualche altra volta è stata una ribellione a carattere teologico con "delle citazioni a Dio davanti al tribunale della coscienza ebraica e umana." Molti dotti ebrei, infatti, (Rabbini o chassidim) sono arrivati addirittura alla condanna di Dio, perché visto come traditore del patto che Lo univa al suo popolo.

Qualche volta, poi, vi è stata una *ribellione* di carattere letterario e poetico. Questa grossa testimonianza arriva da Katzenelson, “martire ebreo” che nel libro “Il canto del popolo ebraico massacrato”, urla forte il dramma del suo destino e di quello del suo popolo, un destino che egli sente così drammaticamente vicino. Nel suo libro Katzenelson racchiude la tragicità degli eventi che hanno coinvolto il suo popolo: come vuole la consuetudine del lutto ebraico egli prende la sua arpa e decide di “cantare a Dio se mai esistesse. Allora chiama intorno a sé il suo popolo, i sei milioni di ebrei massacrati e, come in una danza macabra, li fa rivivere, ripetendo le sue ultime ore!”

Dunque Auschwitz e l'Olocausto hanno posto in luce un ulteriore problema: il male. E di fronte al male viene proposto un Dio di cui o si dice che sia morto o che sia uno del quale viene negata l'esistenza; nella tragicità di questa vicenda, Dio ne esce o sconfitto o impotente davanti alla situazione.

Rispetto alla tradizione greca, enorme è stato il lavoro di espiatione delle colpe, del fato, delle responsabilità, che ha portato alla nascita di due correnti di pensiero: la prima faceva riferimento a Plotino, secondo cui il male rappresenta la privazione del bene; la seconda ad Eschilo e che rappresenterebbe la conoscenza del male attraverso la sofferenza. Tutto ciò è rappresentato come una specie di legge divina capace di condurre gli uomini alla saggezza. Una figura di spicco più vicina ai nostri giorni, è Dostoevskij il quale, come Giobbe, attraverso l'esperienza dei fratelli Karamazov, sottolinea il sottile rapporto che c'è tra Dio e la sofferenza, soprattutto quando Giobbe accusa Jahve per le sue sventure, cerca così una nuova dimensione del dolore, sconosciuta a tutti gli altri popoli. Giobbe, in questo modo evidenzia una nuova dimensione spirituale, nella quale, per la lontananza e per il mancato intervento viene messa in discussione l'esistenza divina.

Nella figura di Giobbe molti filosofi esistenzialisti hanno riposto il loro pensiero, fra questi vanno ricordati tra gli altri Kafka, Rosenzweig.

In contrasto con le teorie nichiliste, per altro abbastanza diffuse, è M. Buber, il quale, senza sottovalutare l'entità degli eventi, offre una sua interpretazione personale al comportamento di Dio, non sottovalutando l'entità degli eventi. In Buber si assiste al superamento delle tesi kierkegaardiane rispetto alla vicenda di Isacco, ed in particolare al problema etico. Kierkegaard non condanna Dio per aver ordinato ad Abramo di uccidere suo figlio, ma sottolinea la prodigalità di Dio nel fermargli il braccio per salvare la vita di Isacco.

Ad Auschwitz, tra il 1933 e il 1945, secondo Buber c'è stata l'alternanza del silenzio e del dialogo tra Dio e il suo popolo la quale dipende da una sorta di “Eclissi di Dio”, cioè da un “qualcosa” che si è frapposto tra Dio e gli uomini impedendone il dialogo. Ma Dio non è un Esso, è un Tu che è scomparso dall'orizzonte umano e non perché sia morto, ma perché si è *eclissato*; l'incomprensione dipende dal fatto che l'uomo ha cominciato a pensare Dio come qualcosa di impersonale, staccato da sé stesso.

Forse questa è una visione di Dio troppo psicologica (Sholem è di questo avviso), ma è sicuramente più vicino all'uomo anche se il Tu divino è interlocutore di un dialogo troppo lontano dalla visione teologica tradizionale ebraica “...tra noi e Lui si è interposto il nostro

ego, e dunque egli non è riuscito a ritagliarsi un suo spazio più ampio di quello che è dato ad una entità astratta troppo lontana; è questo che impedisce di fare in maniera autentica e personale l'esperienza di Dio.”

L'invito che Buber rivolge ai superstiti della Shoà è, di vedere sempre la luce che arriva dopo ogni Eclissi.

Anche la Susman, in risposta ad Auschwitz, prende come punto di partenza la figura di Giobbe. A suo avviso l'equidistanza del “Patto tra Dio e il suo popolo”, si modifica quando uno dei due contraenti soccombe sull'altro, in tal caso il superstite si assume la responsabilità per entrambi. E' questa considerazione che porta la Susman a motivare la Shoà come il ritiro di Dio e conseguente neutralità dell'uomo che ha permesso l'insediamento del male e l'annientamento del popolo ebreo. Nella sua interpretazione del ritirarsi di Dio durante Auschwitz, ella accenna ad una sorta di sfida al popolo ebreo, affinché esso accetti di restare in piedi senza dissimulazioni. La Susman introduce il discorso della libertà, disegnata attraverso la metafora della luce che raggiunge il prigioniero nella sua “cella”.

Soltanto più tardi Bloch ridimensionerà il concetto di libertà della Susman, trasformandolo nel Libero arbitrio dei filosofi. Questo, per sua definizione, è probabilmente l'arma più potente che Dio ha affidata all'uomo.

Per Block la libertà dell'uomo è nella capacità di scegliere tra il bene e il male.

Al contrario i Miracoli rappresentano la libertà di Dio, ovvero il momento in cui Dio riacquista la sua onnipotenza e cambia il naturale decorso delle leggi umane. Da qui nasce una domanda, ci si chiede il perché della rarità di questi momenti miracolosi. Bobbio risponde sottolineando che la risposta a questa domanda sta nella fede e dunque nella religione.

Ciò che ha fatto trovare a queste teorie un terreno fertile è stato il forte ritorno alla mistica e alla *qabbalah*, iniziato già negli anni precedenti la Shoà.

Nell'ambito della speculazione ebraica contemporanea, la Shoà rappresenta il “confine” tra un prima e un dopo che scandisce il cambiamento delle categorie di pensiero che regolano l'agire e il pensare. Per questo motivo Auschwitz ha costretto il popolo ebreo ad interrogarsi sul significato religioso dell'evento, e ad elaborare una nuova teoria che passa attraverso il lutto, la lotta tra bene e male e la memoria storica per affermare l'identità

ebraica che è sopravvissuta ad Auschwitz.

“...ricordare ciò che è stato, diventa imperativo: coloro che dimenticano il passato, sono destinati a ripeterlo.”

Burrini Ilenya

Bibliografia Essenziale

- M. Buber, *L'Eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, A. Mondatori Milano 1990.
- D. Di Cesare, M. Morselli, *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, La Giuntina Firenze 1993.
- Chiara Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis Milano 1999.
- J. Eisenberg, E. Wiesel, *Giobbe o Dio nella tempesta*, Sei Torino 1989.
- F. M. Feltri, *Per discutere di Auschwitz. Le domande perenni, le tendenze della ricerca i problemi ancora aperti*, La Giuntina Firenze 1998.
- H. Jonas, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il nuovo Melangolo Genova 1997.
- Y. Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico massacrato*, Ed. La Giuntina Firenze 1995
- A. Neher, *Chiavi per l'Ebraismo*, Marietti Genova 1988.
- V. Possenti, *Dio e il male*, Sei Torino 1995.
- P. Ricoeur, *Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*. Morcelliana Brescia 1993.
- G. Rocci, *Jung. Il Sacro e l'Anima*, Ed. Messaggero Padova 1996.