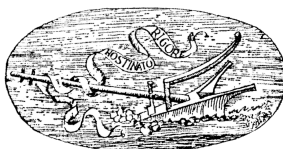


Fondazione «Calzari Trebeschi»

anno culturale 1991-92

figure del male

seconda serie



Paolo De Benedetti
«Il male dopo Auschwitz»

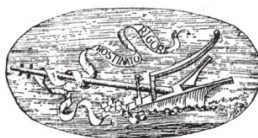
I^a edizione: Brescia, 2 aprile 1992
II^a edizione: Brescia, 15 gennaio 2024

Fondazione «Calzari Trebeschi»

anno culturale 1991-92

figure del male

seconda serie



Paolo De Benedetti

«Il male dopo Auschwitz»

Paolo De Benedetti
«Il male dopo Auschwitz»

Sono grato alla presentatrice che ha ricordato qualcosa che solo apparentemente ha poco a che vedere con il nostro tema: ha nominato i marrani.

Oggi è il 2 aprile. Forse sapete dai giornali che il 31 marzo di cinquecento anni fa Isabella la Cattolica firmava il decreto di espulsione degli ebrei dalla Spagna, tra cui i miei avi; di conseguenza, in un certo senso, rendeva più necessario e più pericoloso per i marrani essere tali.

Marrani erano gli ebrei che non si sentivano di lasciare la Spagna e dovevano perciò convertirsi, rimanendo ebrei di nascosto. È bello, è simbolico che noi parliamo di questa categoria marra-na proprio nel momento in cui si celebra l'anniversario dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna.

Il titolo della mia conversazione è *Il male dopo Auschwitz*. Naturalmente ciò significa riflettere, dopo Auschwitz, sul male rivelatosi ad Auschwitz. È un discorso che, forse più di quelli che lo hanno preceduto, ha dei risvolti teologici, anche se teologia non è una parola che abbia cittadinanza ebraica, almeno non quanto ha cittadinanza cristiana. Ma il discorso che io faccio è, per usare un vocabolo di moda tra i politici, un discorso trasversale: ciò emergerà, spero, dalle cose che dirò.

In Esodo, 15, nel "Canto del mare", il canto che gli ebrei hanno intonato nella loro prima Pasqua, il versetto 11 dice: "Chi è come te fra gli dei?", e in ebraico suona: *Mi kamokha ba-elim*. I

maestri di Israele l'hanno trasformato deliberatamente, facendo un gioco di parole, in *Mi kamokha be-illem*, "Chi è come te fra i muti?". È la domanda rivolta a Dio. Un altro degli appellativi di Dio in ebraico è *Ha-Mistatter*, "colui che si nasconde". Si nasconde alla vista, agli affetti, ed è muto nel parlare. Questa è un'esperienza che è stata fatta da tutti in qualche momento della loro vita, ma mai come in questo secolo.

Per entrare in *medias res*, vi leggo due brani, per introdurre un'altra domanda che Elie Wiesel pone nella prefazione a una raccolta di saggi di teologi cristiani e pensatori ebrei¹.

Dice Wiesel:

Nel *Libro nero*, l'antologia di Ilja Ehrenburg e Vasilij Grossman che tratta della distruzione degli ebrei russi durante l'occupazione nazista, si può leggere la storia di una madre ebrea, in qualche parte dell'Ucraina, i cui due bambini furono decapitati sotto i suoi occhi. Colta da follia, essa afferrò i due cadaveri mutilati e si mise a danzare. Essa danzava e danzava, mentre gli assassini la guardavano e ridevano. Finalmente, uccisero anche lei. Questa donna che danza con i suoi bambini morti non mi lascia dormire. Io dico a me stesso che essa sta cercando di comunicarci qualcosa attraverso la sua danza e dal di là della sua follia, e mi chiedo che cosa possa essere. E, strano, io so che questo è legato ai conflitti che mi assillano a proposito della fede, del linguaggio, dell'umanità del genere umano e della compassione del cielo.²

Wiesel prosegue narrando un altro tragico esempio, e conclude:

¹ *Jews and Christians After the Holocaust*, a cura di Abraham J. PECK, Fortress Press, Philadelphia 1982, con 'Prefazione' di ELIE WIESEL.

² E. WIESEL, 'Prefazione' A.J. Peck, cit., p. X.

Di nuovo non riesco a capire... Lo saprò un giorno? Ho paura di dire sì, e ho paura di pensare no.³

Questo episodio in un certo senso richiama il versetto biblico citato all'inizio nella sua lettura rabbinica, perché là Dio è muto e qui c'è una donna che vuole trasmettere un messaggio che io non riesco a cogliere. La donna e Dio sono, in un certo senso, sullo stesso lato; tutti e due non mi dicono qualcosa che io ho bisogno di sapere. Detto in parole astratte, oggi - e quando dico oggi intendo dire dopo Auschwitz - i pensatori ebrei e non ebrei, cristiani e non credenti, ma soprattutto credenti, teologi o piuttosto semplicemente scrittori, uomini comuni o uomini che hanno fatto un'esperienza eccezionale, s'interrogano o almeno percepiscono questo silenzio di Dio; perciò tutto quello di cui parliamo oggi può essere intestato: *la domanda su Dio*; che è poi la domanda sul male.

Questa domanda c'è da tempo immemorabile. Pensate, nella Bibbia, al libro di Giobbe, o al Qohèlet.

Nel libro di Giobbe Dio ad un certo punto (capp. 38-41) risponde, ma non risponde alle domande di Giobbe, che restano sospese.

Noi dobbiamo oggi tentare di aggirarci -di più non posso dire- su questo problema di domande sue a Dio. Devo mettere avanti alcune avvertenze: a noi è disponibile il linguaggio; tutto quello che possiamo fare e dire o scrivere o pensare è quello che con il linguaggio si può dire.

Gli antichi rabbini hanno sperimentato che su Dio (non aspetta-

³ *Ibid.*, pp. X-XI; traduzione di P.D.B.

tevi che io dica: su Dio non si può dire niente) si *possono* dire cose estremamente paradossali, si *devono* dire cose estremamente paradossali, e non bisogna fermarsi allo scandalo del paradosso. Ma i rabbini, quando stanno per dire qualcosa del genere, premettono l'espressione ebraica *ki-vjakol*, che si potrebbe pressappoco tradurre: "Se così si può dire". Il fatto che per parlare di Dio si debba premettere questo, ci rende avvertiti di un'altra cosa: che qualunque discorso concernente Dio è mitico (non "mitologico"), cioè si deve servire di quello che è mito, di quello che possiamo raffigurarci con la fantasia, con la ragione, con il linguaggio. Vedremo più avanti dove si spinge questa miticità.

Date tali premesse, anche il discorso che noi stiamo per fare va inteso come un discorso che si muove fin là dove ci si può muovere. Devo però aggiungere che, mentre nella tradizione cristiana si ritiene di solito che il linguaggio, a un certo punto, debba fermarsi - lo vedete a esempio in Dante, nel *Paradiso*-, nell'ebraismo al linguaggio viene riconosciuta, in un certo senso, una potenza maggiore. Non quella di arrivare a sapere com'è Dio, a vedere Dio, ma certo una potenza maggiore. Comunque, di questa potenza l'ebraismo non ha mai abusato; anzi, se devo esprimermi con le parole di Martin Buber, dirò che l'ebreo biblico o post-biblico non parla *di* Dio, parla *a* Dio o sta a sentire Dio che parla.

Il trattato teologico delle facoltà teologiche *De Deo* - come si chiamava un tempo - nell'ebraismo non c'è. Il punto centrale è: che cosa Dio vuole che io faccia. E chiaramente egli non vuole che io perda il mio tempo a indagare su di lui. Però oggi le cose

sono cambiate, e con Lévinas occorre dire che tra le colpe, tra i delitti di Hitler c'è anche quello di avere costretto l'ebraismo a cambiare in parte la sua prospettiva interna, cioè a interrogarsi su Dio, cosa che prima era quanto mai remota dagli interessi degli ebrei.

Ma a proposito di Auschwitz tutti si domandano: si può parlare di Auschwitz? Il dilemma che si è posto Wiesel; un reduce di Auschwitz, era: tacere o parlare? La Bibbia racconta Dio, ma raccontare Auschwitz è il contrario: è un'anti-teologia. Sostituire Auschwitz con parole, dice Wiesel, significa svuotarlo.

C'è un abisso incolmabile fra la memoria del sopravvissuto e il riflesso di essa nelle parole, anche nelle sue... Il sopravvissuto sa, è il solo a sapere. Di qui una ossessione di impotenza caricata per giunta di un senso di colpa⁴.

Di quale colpa? Lo dicono loro, i testimoni: di essere rimasti vivi. Lo dice tante volte anche Primo Levi:

Perché io sono rimasto vivo piuttosto che un altro?

Questa è una spinta a tacere, ma bisogna parlare, e André Neher, un grande pensatore ebreo francese recentemente scomparso, cita a questo proposito un testo del Levitico, 5,1:

Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, scontrerà la sua iniquità.⁵

⁴ E. WIESEL, *Un ebreo oggi*, Morcelliana, Brescia, 1985, pp. 213-214, riedito nel 2000.

⁵ A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1970. Nuova traduzione Milano, Medusa 2010.

Ossia il testimone che non testimonia, che tace, è colpevole. Quindi è la stessa Torah, la parola di Dio, che obbliga il testimone, nel senso più vasto, a testimoniare.

I testimoni hanno deciso dunque di testimoniare: ma, dice Primo Levi:

io mi rendo conto che è molto difficile rendere in parole questa esperienza. Ho cercato di farlo, forse in parte ci sono anche riuscito, però con la sensazione, a volte, di stare facendo un'opera quasi impossibile. Adesso, dopo tanti e tanti anni, riesce a me stesso difficile restituire lo stato d'animo del prigioniero di allora, del me stesso di allora"⁶

E ancora Wiesel:

Spesso paragono l'Olocausto alla rivelazione del Sinai. Il Sinai, infatti, è stato il trionfo della legge, della volontà divina, mentre l'Olocausto è stato proprio la negazione di ogni legge, un fatto al di fuori della storia... i miei libri non vertono sull'Olocausto, bensì sull'impossibilità di parlarne".⁷

È un po' come la teologia negativa, che dice che cosa non è Dio. In realtà poi Wiesel dà delle testimonianze, ma con l'acuta percezione di non riuscirci.

Da queste piccole citazioni noi vediamo come, in realtà, tutto quel complesso che con una parola-simbolo chiamiamo *Auschwitz* è il polo sud, se così posso dire, del divino, con le stesse caratteristiche al negativo.

⁶ P. LEVI, *Le parole, il ricordo, la speranza*, «Bollettino della Comunità Israelitica di Milano», maggio, 1984, p. 2.

⁷ In «Bollettino...», agosto-settembre, 1984, p. 3.

Quindi l'ineffabilità, la trascendenza rispetto alla mia ragione, la possibilità di avvicinarmi solo mediante allusioni: l'indicibile, il negativo

Un pensatore ebreo-americano, il rabbino Arthur Cohen, ha scritto un libro intitolato *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*⁸. Egli riprende il tema in un articolo uscito in «Concilium» 5, 1984, intitolato "Nella nostra terribile epoca: il «tremendum» degli ebrei". Qui Cohen così si esprime:

Com'è possibile definire *tremendum* l'olocausto se con questo termine s'intende alludere all'ineffabile immensità di Dio? *Tremendum*, dunque, è forse soltanto una metafora? Non penso! Considero il *tremendum* maligno del nostro secolo come un indice assoluto dei limiti dell'arte, della libertà umana, un'inversione del divino, una discendenza demoniaca che si contrappone alla trascendenza divina.

Quindi il *tremendum* divino ha come controparte, come antimateria potremmo dire, usando il linguaggio dei fisici, il *tremendum* demoniaco.

C'è un altro problema: quello che io chiamerei l'impudicizia della letteratura. Che cosa intendo dire? Una delle contraddizioni inevitabili è che la testimonianza di Auschwitz diventi un'opera letteraria ed entri quindi nella sfera del bello.

Se da un lato ciò le acquista efficacia, c'è tuttavia un urto tra l'evento di Auschwitz e la possibilità del bello. C'è qualcosa di impudico, non riesco a trovare un'altra espressione.

⁸ Crossroad, New York 1981; trad. it., *Il tremendum. Un'interpretazione teologica dell'Olocausto*, Morcelliana, Brescia 2013.

Noi abbiamo su Auschwitz libri e memorie straordinarie, anche di persone che non erano scrittori di professione. Ma in tutti, la lotta tra il testimoniare e il tacere continua. Valga l'esempio di Liana Millu, ex-deportata a Birkenau (l'Auschwitz femminile) autrice di un libretto sconvolgente, *Il fumo di Birkenau*⁹.

In una intervista la Millu, dopo avere risposto a molte domande, sente il bisogno di dire: "Dopo oggi, mai più ne parlerò"¹⁰: quasi il tentativo di contemperare la testimonianza con il silenzio.

Della Millu, un altro episodio. Ella era riuscita, nel campo di sterminio di Birkenau, a conservare un mozzicone di matita con cui scriveva degli appunti. Se l'avessero sorpresa l'avrebbero uccisa, perché scrivere o possedere qualcosa che lo permettesse comportava la morte. Una decina d'anni fa, regalò questo mozzicone a Primo Levi, quasi la trasmissione del piccolissimo residuo di luce che può trovarsi in un mozzicone di matita.

A questo punto riprendiamo la domanda su Dio. Come viene formulata?

Un teologo cattolico, Michel Remaud, cita lo scrittore ebreo Eugene B. Borowitz:

Dov'era Dio quando Hitler fece ciò che un uomo non avrebbe mai dovuto fare?¹¹

Formulata da un ebreo la questione non ha nulla di accademico

⁹ Giuntina, Firenze 1995, 5ª edizione.

¹⁰ «Ha Keillah», (La Comunità). Organo del Gruppo di Studi Ebraici di Torino, dicembre 1991, p. 4.

¹¹ M. REMAUD, *Cristiani di fronte a Israele*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 112; riedito nel 2001.

e non deve essere affrontata con la pretesa di aggiungere un paragrafo ai discorsi sul tema della morte di Dio.

Il rispondere a questa domanda comporta varie conseguenze, tra cui anche la possibilità che si risponda, con il teologo ebreo-americano Richard Rubenstein:

Dov'era Dio? Non c'era!

Rubenstein scriveva all'epoca della teologia della morte di Dio. Ma è troppo semplice rispondere che Dio non esiste. Certo, un ateo non ha questi problemi. È stato osservato da molti pensatori che l'ateo, di fronte ad Auschwitz, ha una via molto più facile, ossia deve solo chiedersi dov'era l'uomo: Anche il credente può chiedersi dov'era l'uomo, ma questa è per il credente una domanda penultima; perché: chi ha fatto l'uomo in questo modo?

Nel suo libro ora citato, *Cristiani di fronte a Israele*, Remaud dice:

Al problema di sapere se sia possibile, dopo Auschwitz, credere in un Dio personale e presente nella storia umana, è il fatto stesso che esistano dei credenti a dare la sola risposta possibile.¹²

Ab esse ad posse datur illatio, dicevano gli scolastici.

Però che esista Dio fa parte non della risposta, ma della domanda.

Remaud cita una scrittrice, Eva Fleischner, cristiana:

Affermare in modo leggero e superficiale che Dio è buono e veglia su di noi, che ogni sofferenza è giustificata da un fine più profondo, che dal male sorge sempre il bene: simili cliché non sono più pos-

¹² *Ibid.*, p. 116.

sibili dopo Auschwitz¹³.

In altri termini: la teodicea è morta. Torneremo poi su questo. Wiesel si pone la stessa domanda in tanti scritti, incessantemente, soprattutto nel suo primo libretto, *La notte*, edito nel 1958 ma pubblicato in Italia solo nel 1980, dalla Giuntina di Firenze. È il libro con cui Wiesel ha incominciato a scrivere, nonostante si fosse riproposto di non farlo, e fu indotto a ciò da François Mauriac che egli andò a trovare e che lo persuase in un drammatico colloquio. Così Wiesel racconta la sua prima notte nel campo di Auschwitz:

Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata.

Mai dimenticherò quel fumo.

Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto.

Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede.

Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per sempre il desiderio di vivere.

Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima...¹⁴

Invece non è vero. Quella notte in realtà ha ucciso un suo modo di fede, perché Wiesel continua a chiedere: dov'è Dio? Non è l'ateo che afferma che Dio non c'è. Chi lo conosce sa che egli è un ebreo credente.

¹³ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴ E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, pp. 39-40.

Nello stesso libro Wiesel racconta che una sera nel campo, dopo il lavoro, era iniziata la celebrazione del capodanno ebraico (Rosh ha-Shanah). Tutti gli ebrei si erano radunati nello spiazzo e gli aguzzini li lasciavano fare, anzi, stavano a guardare. L'officiante incomincia: "Sia benedetto il nome dell'Eterno". E Wiesel scrive:

Ma perché, ma perché benedirLo? Tutte le mie fibre si rivoltavano. Per aver fatto bruciare migliaia di bambini nelle fosse? Per aver fatto funzionare sei crematori giorno e notte, anche di sabato e nei giorni di festa? Per aver creato nella sua grande potenza Auschwitz, Birkenau, Buna e tante altre fabbriche di morte?"¹⁵

Questa è la motivazione base della domanda: dov'era Dio?

C'è poi un fatto singolare. Nella *Notte* c'è un episodio famosissimo che, per ragioni abbastanza singolari ma comprensibili, viene citato da tutti, dico tutti, i pensatori cristiani che si sono occupati di questo.

Racconta Wiesel che una sera, al ritorno da lavoro, i prigionieri trovano tre forche a cui devono essere impiccati tre prigionieri, perché sono state trovate delle armi nel campo. Vengono impiccati due che erano coinvolti e un bambino che sapeva e aveva taciuto nonostante le torture; un bambino chiamato il *pipel*, termine *jiddish* che vuol dire ragazzino. Naturalmente i prigionieri devono assistere all'esecuzione. I due adulti muoiono subito, mentre il bambino è così leggero che, appeso, agonizza più di mezz'ora.

Dietro di me udii il solito uomo domandare: Dov'è dunque Dio? E

¹⁵ *Ibid.*, p. 69.

io sentivo in me una voce che gli rispondeva: Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...¹⁶

Si comprende perché un pensatore cristiano sia indotto a scegliere questo episodio: perché è il più vicino all'idea della croce, anche se, in un certo senso, se così posso dire, è peggiore della croce. Perché Gesù aveva fatto cose che gli hanno attirato la croce, mentre qui si tratta solo di un bambino.

Questa domanda allora ne genera un'altra; anzi, si trasforma in un'altra: quale Dio?

Io vi suggerirei un saggio di Silvia Benso apparso sulla rivista «Humanitas» 2, 1989, che si intitola: "Auschwitz: ne va di Dio?". La Benso dice:

Wiesel scrive che si può vivere con Dio o contro Dio, ma non senza Dio. Con quale Dio è dunque possibile vivere?¹⁷

Questa è la posizione ebraica: Giobbe, Abramo quando intercede per Sodoma, poi di tutta la tradizione rabbinica. Con Dio o contro Dio, non senza Dio. Con quale Dio è dunque possibile vivere? Io aggiungerei: è possibile vivere senza litigare con lui? La Benso presenta la posizione dei grandi pensatori ebrei, americani o europei: di uno di essi, Arthur Roy Eckardt, riferisce:

per lui Dio appare tanto colpevole quanto l'uomo.¹⁸

Vedremo come, perché e se. Questa è una risposta, ma la domanda che ho fatto prima - con quale Dio è dunque possibile

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ S. BENSO, "Auschwitz: ne va di Dio?", «Humanitas», 2, 1989, p. 219.

¹⁸ *Ivi.*

vivere? - va oltre.

Voi non dovete immaginare che noi abbiamo davanti una specie di campionario di Dio, di tanti possibili Dio, e che adesso ne scegliamo un altro che ci vada meglio. In un certo senso è vero, ma proprio in un certo senso, come dirò tra poco.

Questa immagine strana, stravagante a cui sono ricorso, può servire a introdurre un principio di risposta, risposta che esprimo con le parole che costituiscono il titolo di un articolo uscito recentemente (marzo '92) sulla «Stampa» di Torino, di Ferdinando Camon: "Anche Dio deve cambiare".

Che significa? Dice la stessa cosa anche un teologo cattolico, Johann Baptist Metz:

Di fronte ad Auschwitz non si tratta semplicemente di una revisione della teologia cristiana dell'ebraismo, ma di una revisione della teologia cristiana come tale.¹⁹

Egli osserva inoltre che finora il cristianesimo è stato caratterizzato da un eccesso di risposte e da una corrispondente mancanza di appassionate domande. Ora bisogna rovesciare questo status teologico e riconoscere che noi abbiamo più domande che risposte.

Su questa necessità di "cambiare Dio", Cohen si domanda:

Possiamo immaginare che il Dio delle perfezioni somme - onnisciente, onnipotente, provvidente, misericordioso, e giusto - emerga dal calderone del nostro umano *tremendum* senza criti-

¹⁹ "Al cospetto degli ebrei. La teologia cristiana dopo Auschwitz", «Concilium», 5, 1984, p. 59.

che?... Il Dio del riscatto e della redenzione non riscattava e non redimeva. L'assalto retorico di rifiuto al Dio silenzioso manifesta - e qui c'è già un passo avanti - non tanto il fallimento di Dio, quanto piuttosto il fallimento del linguaggio religioso.²⁰

Ecco in quali direzioni ci si deve muovere per rispondere alla domanda: quale Dio? Un linguaggio - il linguaggio religioso di prima, quello della teodicea - è "prigioniero di una comprensione quasi infantile del rapporto divino - umano". Dobbiamo quindi, parlando di Dio, "rendere conto del *tremendum* nel nostro mondo... È questo, né più né meno, il nostro obbligo di rendere conto della realtà di Dio, mentre viviamo le conseguenze del *tremendum*."²¹

E sul lato cristiano Metz dichiara:

In questo senso ai miei studenti, per valutare lo scenario teologico, io suggerisco un criterio estremamente semplice ma anche davvero esigente: chiedetevi se la teologia che state imparando possa rimanere la stessa sia prima che dopo Auschwitz. Se la risposta è affermativa, state in guardia!²²

Cambiare Dio, allora, che cosa significa? Significa cambiare il linguaggio su Dio, cambiare i miti divini. Ora, i miti divini sono quelli che il cristianesimo, in un certo senso anche la scolastica ebraica medioevale, hanno mutuato dal pensiero greco, crean-

²⁰ "Il *tremendum* degli ebrei", «Concilium», cit., pp. 35-36.

²¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

²² JOHANN BAPTIST METZ, "Cristiani e ebrei dopo Auschwitz. Ed una riflessione sulla fine della religione borghese", in *Id.*, *Al di là della religione borghese*, cit., p. 37.

do un'immagine filosoficamente mitica di Dio.

Esempi di alcune connotazioni mitiche di Dio sono affermazioni come: Dio è la perfetta ragione, è il purissimo spirito, è la felicità, è il pensiero di pensiero, come diceva Aristotele, è onnisciente, ha sempre ragione. Questi sono connotati mitici: perché non ci sono solo i miti della fantasia, ma anche i miti della ragione, cioè i miti senza immagine.

Potreste domandarmi chi mi autorizza ad affermare questo. Mi autorizza il fatto che, se mantengo tali connotati, perdo Dio.

Molti degli autori sopra menzionati hanno osservato che, se io mantengo che Dio è onnisciente, onnipotente e buono, allora di fronte ad Auschwitz devo chiedermi: sapeva, poteva e non fece? O forse non sapeva? o non poteva? Questo ragionamento è stato sviluppato da Wiesel e da tanti altri, ma ha raggiunto la sua formulazione più organica in Hans Jonas, un pensatore ebreo di origine tedesca che vive in America, nel suo saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*²³. A questo dilemma Jonas risponde appunto: "Dio non poteva".

Si tratta, in altri termini, di salvare Dio togliendogli le connotazioni mitiche. Jonas concentra la sua attenzione su tre attributi: l'onnipotenza, la bontà, la comprensibilità. Di tali attributi possono coesistere sempre e soltanto due. Se Dio è buono e comprensibile - sullo sfondo tenete sempre Auschwitz - non è onnipotente. Se è onnipotente e comprensibile, non è buono. Il discorso di Jonas sembra scandaloso. In realtà, in tutta la Bibbia, leggendola con consapevolezza, non si trova mai qualcosa

²³ Il melangolo, Genova 1989; riedito da SE, Milano 2023.

di paragonabile all'immagine di Dio greco-scolastica. In tutta la Bibbia c'è un Dio che cambia, che si muove, che soffre, che si lamenta, che patisce, che è geloso, che si strugge e si pente.

Si dirà che sono antropomorfismi. Certo! In qualche modo lo sono; ma anche gli altri sono antropomorfismi: sono la sublimazione di un re dell'antichità o del re delle carte da gioco.

Salvare Dio significa negare che abbia l'attributo dell'onnipotenza, ossia affermare il dolore di Dio. È un'espressione, questa, che è stata fatta oggetto di trattazione anche fuori dal tema di Auschwitz: si pensi al libro del teologo protestante giapponese K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*²⁴, o a quello dell'americano Terence E. Fretheim, *Il Dio compromesso. Una meditazione sull'Antico Testamento*²⁵. Il Dio di cui stiamo tentando di fare la conoscenza, il Dio post-Auschwitz, è un Dio - pensate al bambino appeso citato prima - *patiens*, nel senso latino, e sia nella tradizione ebraica sia nella tradizione cristiana questa nozione è ben presente. Nella tradizione cristiana è Gesù in croce. Nella tradizione mistica ebraica - Jonas la cita esplicitamente - è lo *tzimtzum*, la contrazione: Dio, quando ha creato il mondo, si è contratto, si è rimpicciolito e ridotto, perché potesse avere esistenza e sussistenza il creato. Ed è la teologia della *Shekhinah*, cioè della presenza divina, debole, esule e sofferente, in mezzo al suo popolo, entrambi in attesa di redenzione.

Jonas dà uno sviluppo e caratteristiche proprie all'ipotesi, chiamiamola così, dell'impotenza di Dio; ossia, in breve, propone un

²⁴ Queriniana, Brescia 1975.

²⁵ Edizioni Paoline, Cinisello 1986.

nuovo "mito platonico". Nel mito di Jonas il punto di partenza è la decisione del Dio creatore, dopo lo *tzimtzum*, di non fare più esperienza di onnipotenza, ma esperienza di crescita col mondo, di coinvolgimento nel mondo. Dio fa così, dal di dentro, l'esperienza della realtà inanimata, poi cresce nelle creature viventi, negli animali, nell'uomo; e nell'uomo soffre, ha esperienza di morte.

Ci soccorre, a questo proposito, un versetto del profeta Zaccaria 14,9: "In quel giorno Dio sarà uno e il suo nome uno", cioè la lacerazione di Dio sarà sanata. Potremmo dire che l'uomo ha bisogno di Dio per redimersi, e Dio ha bisogno dell'uomo.

Siamo nel mito: ma è un mito che ci consente di credere.

In questo tema del "Dio compromesso" rientra un altro motivo o *tòpos* ebraico, quello del processo a Dio. La sua più recente e impressionante incarnazione letteraria è il dramma di Wiesel, *Il processo di Shamgorod*²⁶.

La scena è ambientata in un villaggio dell'Europa orientale nel 1649, quando i cosacchi di Chmelnick, l'eroe nazionale dell'Ucraina) invasero la Polonia e la Bielorussia e uccisero più di centomila ebrei, oltre a un congruo numero di preti e di cattolici.

Nel villaggio ebraico sono morti tutti tranne l'oste Berish e sua figlia Hanna, impazzita dopo essere stata stuprata. Siamo a Purim, la festa di carnevale, e arrivano tre attori girovaghi ebrei. Si usava, e si usa tuttora, a Purim, rappresentare, soprattutto per i bambini, la storia del libro di Ester, che in *jiddish* si chiama *Purimspiel* (spettacolo di Purim).

²⁶ Giuntina, Firenze 1982; riedito nel 1995.

I tre attori propongono la recita, poiché non sanno nulla di quanto è successo. L'oste rifiuta, e chiede loro di rappresentare un processo a Dio. Però per fare il processo a Dio ci vogliono l'accusatore, il difensore e i giudici. Gli attori saranno i giudici, l'oste sarà l'accusatore: e il difensore? Nessuno vuole fare il difensore di Dio. In quel momento entra un elegante viaggiatore che chiede ospitalità, si informa sull'argomento della discussione e accetta di essere il difensore. L'oste muove le sue accuse, mentre entra il pope a informare che i cosacchi stanno tornando per completare il massacro.

Egli propone loro di battezzarli, per salvarli, ma l'oste rifiuta: ce l'ha a morte con Dio, ma preferisce morire per lui. Il difensore di Dio sviluppa la teodicea: Dio è incomprensibile; quello che fa lo fa a fin di bene; come può un misero oste dire la sua su Dio? E prosegue con grande dialettica. Quando si sente da lontano il rumore dei cosacchi, gli attori morituri chiedono al difensore di Dio chi sia. Nel momento in cui viene sfondata la porta, tutti si tolgono la maschera - il *Purimspiel* si recita con la maschera - e si scopre che il difensore di Dio è il diavolo.

In altri termini: il diavolo difende la "vecchia" immagine di Dio perché il Dio della teodicea gli è utile, "lavora" per lui.

La necessità di cambiare Dio, nel senso di cambiare il nostro linguaggio su Dio, la nostra teologia su Dio, la nostra rappresentazione di Dio, ha come alternativa soltanto l'ateismo, oppure l'interesse del diavolo.

La "vecchia" immagine di Dio non potrebbe sopravvivere a testimonianze come queste che ora citiamo, dalla raccolta di documenti a cura di Ernst Klee, Willi Dreßen e Volker Rieß, «Bei

*tempi». Lo sterminio degli ebrei raccontato da chi l'ha eseguito e da chi stava a guardare*²⁷. Si tratta di una comunicazione fatta in data 20 agosto 1941 da un cappellano militare cattolico della Wehrmacht al comando, in un luogo dell'Ucraina:

Nel pomeriggio di oggi, verso le 14.30 i cappellani militari Tewes e Wilczek, del reparto ospedaliero 4/607, sono venuti da me e dal mio collega evangelico per informarci di quanto segue: alcuni soldati tedeschi li avevano avvertiti che in una casa erano rinchiusi in condizioni insostenibili dei bambini ebrei di un'età fra i pochi mesi e i 5/6 anni, i cui genitori erano stati evidentemente fucilati; li sorvegliava la milizia ucraina. Il loro pianto continuo era avvertibile dalle case vicine... mi sono recato personalmente a questa casa con i due cappellani e il mio collega evangelico Kornmann, trovando la seguente situazione: nel cortile antistante la casa, da cui si udivano chiaramente i pianti e i vagiti dei bambini, si trovavano una sentinella ucraina, un certo numero di soldati tedeschi e alcune ragazze ucraine. Entrati subito nella casa senza venir ostacolati abbiamo trovato circa 90 bambini (li ho contati) dell'età tra i pochi mesi e i 5, 6, 7 anni... Le due stanze in cui si trovavano i bambini – accanto ce n'era una terza vuota - erano nella massima sporcizia. I bambini erano sdraiati o seduti sul pavimento coperto dei loro escrementi. Sulle gambe e sulla parte inferiore del corpo seminudo dei bambini erano posate grosse mosche. Alcuni più grandicelli (2, 3, 4 anni) grattavano l'intonaco della parete per mangiarlo. Due uomini, all'apparenza ebrei, cercavano di pulire le stanze. L'aria era disgustosamente ammorbata, i bambini, specialmente quelli di pochi mesi, piangevano e vagivano in continuazione. I soldati presenti erano come noi molto scossi da questo incredibile

²⁷ Giuntina, Firenze 1990, pp. 112-114.

spettacolo ed esprimevano la loro indignazione...

Il giorno prima, verso sera, erano partiti da lì per tre volte camion carichi di bambini, alla presenza costante di un funzionario del SD. L'autista del camion gli aveva raccontato che si trattava di figli di ebrei ed ebree già uccisi e che si portavano anche loro a fucilare: li avrebbe fucilati la milizia ucraina.

Analoga relazione fa il cappellano evangelico, che, dopo avere accennato alla sete dei bambini, conclude:

Poiché ritengo del tutto indesiderabile che tali cose avvengano così pubblicamente, ne ho dato comunicazione.

Noi possiamo immaginare che tra questi bambini, o in un luogo simile a questo, ci fosse una bambina di cui voglio ora parlarvi. Forse voi avete già sentito menzionare i "figli dell'Olocausto". Così sono chiamati coloro che sono nati dopo la guerra da scampati ai campi. Ora, c'era un ebreo polacco, residente in Italia, Schulim Vogelmann, il quale fu deportato con la moglie e la bimba Sissel, e tornò solo. Si risposò ed ebbe un figlio, Daniel, l'editore della Giuntina, che ha pubblicato *La Notte e Il processo di Shamgorod*. Due anni fa Daniel Vogelmann scrisse un libretto, che distribuì solo ai suoi amici, intitolato *Cinque piccole poesie per Sissel*, brevissime. Ve le voglio leggere, perché è da qui che voglio trarre le conclusioni della nostra conversazione.

1.

Cara sorellina, tu sei stata uccisa
in un campo di concentramento
tanti anni fa
Oggi io ti dedico
queste cinque piccole poesie.

2.

Come non sperare
nell'"immortalità dell'anima".
Potrei incontrare finalmente
la mia sorellina Sissel.
volata in cielo prima che io nascessi
Mi verrebbe incontro sorridendo
e mi direbbe delicatamente
"Ah, tu sei Daniel".

3.

Muor giovane colui ch'al ciel è caro.

Menandro & Leopardi

Dovevi essere davvero cara a Dio
se ti ha voluto così presto con sé.
Ma allora dimmi, tu che forse sai tutto:
noi non gli siamo cari?

4.

Promettimi che mi darai la mano
il giorno che arriverò da te.
Perché, sai, un po' di paura
mi è rimasta...

5.

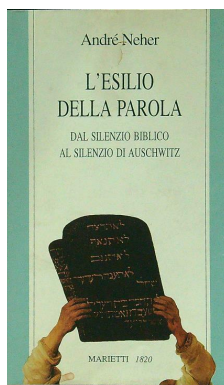
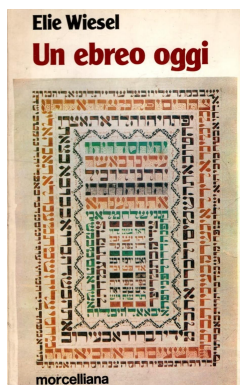
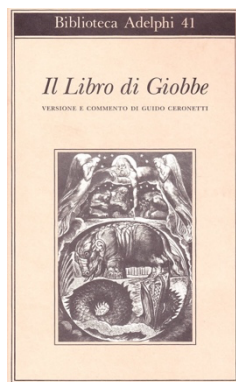
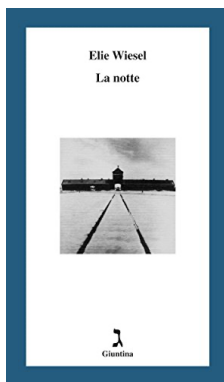
Ora ti saluto, sorellina.
Aiutami a vivere, se puoi.
E anche a morire.
Come ti ho già detto,
spero d'incontrarti un giorno.
E immagino che sarò molto emozionato.

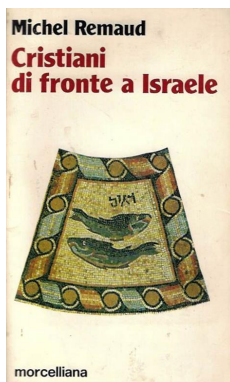
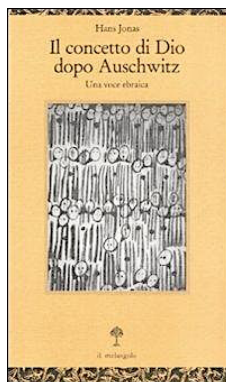
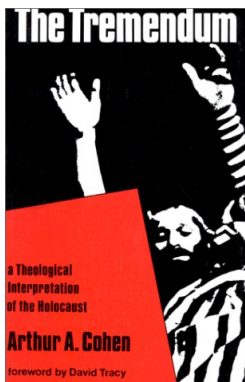
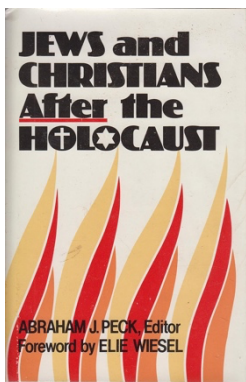
In un certo senso siamo di fronte all'ineffabile. Qualunque commento sarebbe di troppo, e questo ci rimanda in qualche modo alla situazione del Dio di cui noi possiamo ancora occuparci, credendo o tentando di credere o litigando con lui. È un balbettio, dice Jonas, tutto quello che possiamo fare. E grazie al cielo che sia un balbettio, perché sono state dette prima troppe cose con voce forte, con sicurezza di linguaggio. E invece, più che balbettare non si può.

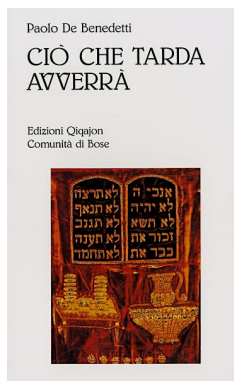
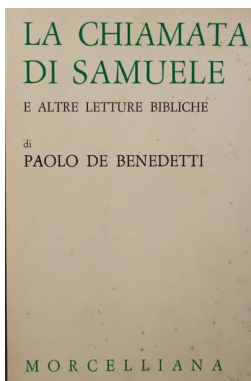
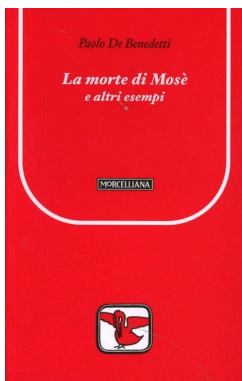
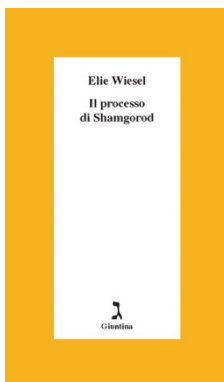
Queste poesie ci mostrano ancora un'altra cosa: che l'altra vita, la vita futura, quella che i rabbini chiamano la vita del mondo che verrà, è più necessaria a Dio che a noi.

Nella Bibbia ci sono tanti grandi santi e patriarchi che non avevano né attesa né idea della vita del mondo che verrà. Ma quella vita, dopo Auschwitz, è più necessaria a Dio che a noi, perché sarà l'unica possibilità, per lui, di rispondere alle nostre domande e salvarsi insieme a noi, come dice un antico inno liturgico ebraico: "Te e noi salva!".

testi citati







I testi citati da De Benedetti sono disponibili presso la **Rete Bibliotecaria Bresciana e Cremonese (RBBC)**, di cui la **Fondazione Trebeschi** fa parte o tramite prestito interbibliotecario:



[De Benedetti, Paolo <1927-2016>](#)

notizie sul relatore

Paolo De Benedetti (1927-2016), nato ad Asti, visse a Milano e insegnò Giudaismo alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e Antico Testamento e religione di Israele all'Istituto Trentino di Cultura e all'Istituto di Scienze Religiose dell'Università di Urbino.

Diresse la collana «Shalom. Per comprendere l'ebraismo» della Morcelliana.

Oltre a numerosi contributi e prefazioni, a volte anonimi, collaborò con diverse riviste. In «Religione e scuola», n. 6, febbraio 1990, uscì un suo intervento su "La riflessione religiosa ebraica e cristiana di fronte ad Auschwitz".

tra le sue pubblicazioni:

La morte di Mosè e altri esempi, Bompiani, Milano 1971; riedito da Morcelliana, Brescia, 2005

La chiamata di Samuele e altre letture bibliche, Morcelliana, Brescia 1976; riedito nel 2006

Ciò che tarda avverrà, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano VC, 1992.

Teologia degli animali, Morcelliana, Brescia 2007⁴

L'alfabeto ebraico, Morcelliana, Brescia 2011²

sulla teologia di De Benedetti:

Ilario Bertoletti, *Paolo De Benedetti. Teologia del debito di Dio*, Morcelliana, Brescia 2013

Fondazione «Calzari Trebeschi»

anno culturale 1991-92

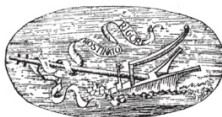


figure del male

seconda serie

lunedì 24 febbraio

Remo Bodei, Università di Pisa

«Il male e la sofferenza in Leopardi»

giovedì 5 marzo

Giuseppe Riconda, Università di Torino

«Schelling e il male»

giovedì 12 marzo

Marco Ravera, Università di Torino

«Il male in Dostoevskij»

giovedì 19 marzo

Giorgio Pasqualotto, Università di Padova

«Nietzsche: al di là del bene e del male»

giovedì 26 marzo

Romano Madera, Università di Venezia

«Freud di fronte al male»

giovedì 2 aprile

Paolo De Benedetti, Università di Trento

«Il male dopo Auschwitz»

Sala del Quadriportico - Brescia, Piazza Vittoria

finito di stampare
il 15 gennaio 2024

