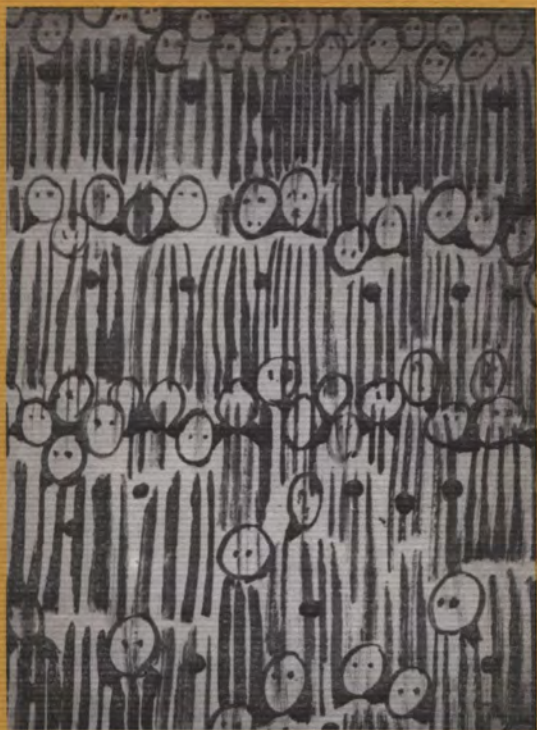


Hans Jonas


Il concetto di Dio dopo Auschwitz

Una voce ebraica



il melangolo

« Per l'ebreo che vede nell'al di qua il luogo della creazione, della giustizia e della salvezza divina, Dio è in modo eminente il signore della *storia* e quindi "Auschwitz", per il credente, rimette in questione il concetto stesso di Dio che la tradizione ha tramandato. Auschwitz rappresenta quindi per l'esperienza ebraica della storia una realtà assolutamente nuova e inedita, che non può essere compresa e pensata con le categorie teologiche tradizionali. Quindi chi non intende rinunciare *sic et simpliciter* al concetto di Dio (e il filosofo può legittimamente rivendicare il diritto a non rinunciarvi), deve pensare questo concetto in modo del tutto nuovo e cercare una nuova risposta all'antico interrogativo di Giobbe. Ove decidesse di farlo, dovrebbe anche lasciar cadere l'antica concezione di Dio signore della storia: perciò, quale Dio ha permesso che ciò accadesse? »



Hans Jonas (1903 - 1993) ha studiato teologia e filosofia con Husserl, Heidegger e Bultmann. La sua attività scientifica si è mossa in due distinte direzioni: l'approfondimento storico e tipologico della Gnosi e, negli ultimi anni, un ripensamento radicale dei grandi temi etici della libertà e della responsabilità umana nel mondo contemporaneo.

Di Hans Jonas «il melangolo» ha pubblicato *Il diritto di morire*. Altre opere tradotte in lingua italiana: *Lo gnosticismo*, SEI, 1973; *Il principio responsabilità*, Einaudi, 1990.

In copertina:

Jozef Szajna, *The Roll Call Lasted Very Long... My Feet Hurt a Lot*, Buchenwald 1944, Janina Jaworska, Varsavia.

DELLO STESSO AUTORE:

Il diritto di morire

La filosofia alle soglie del Duemila

*Dio è un matematico?
Sul senso del metabolismo*

Baruch_in_libris

Hans Jonas
Il concetto di Dio
dopo Auschwitz

Una voce ebraica



il melangolo

Baruch_in_libris

Titolo originale
Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme

Traduzione di Carlo Angelino

Racism

Traduzione di Maurizio Vento

Copyright © Suhrkamp Verlag
Copyright © 1989, il melangolo s.r.l.
Copyright © 1997, il nuovo melangolo s.r.l.
Copyright © 2004, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova, Via di Porta Soprana 3/1

www.ilmelangolo.com

ISBN 88-7018-197-9

Baruch_in_libris

INTRODUZIONE

di Carlo Angelino

“Dopo Auschwitz” è una locuzione che da tempo ricorre soltanto nelle pagine di scrittori ebrei. Un fatto non casuale: si può affermare infatti, senza tema di essere smentiti, che l’umanità ha dimenticato Auschwitz, obbedendo così a distanza di molti decenni all’ordine impartito da Hitler ai suoi boia di cancellare ogni traccia della *soluzione finale*. Eppure Auschwitz non è un episodio fra gli altri, sia pure il più tragico e spaventoso, della seconda guerra mondiale; non è, come si è cercato di far credere affiancandolo a Hiroshima, un fatto bellico. Come afferma giustamente Jonas, Auschwitz è un *Evento* della storia del mondo. Solo se lo si intende in questo modo, si può parlare di un *prima* e di un *dopo* Auschwitz.

Negli anni dell’immediato dopoguerra, quando la tentazione dell’oblio non aveva ancora sconfitto del tutto l’imperativo della memoria, ci si è chiesti autorevolmente se dopo Auschwitz fossero ancora possibili la poesia e il pensiero, la fede e la speranza, se ad Auschwitz non fosse definitivamente morta l’antica virtù cristiana della carità.

A smentire questi timori sono giunte dal silenzio mortale dei Lager le testimonianze dei martiri e dei sopravvissuti, anche se molti di questi ultimi da Celan ad Amery, a Levi — ma quanti di cui non sappiamo nome e cognome — hanno preferito morire piuttosto che vivere in un mondo sempre più sordo alle loro parole. Auschwitz uccide ancora, come

del resto aveva ucciso prima ancora di diventare Auschwitz: Stefan Zweig, Walter Benjamin, Simone Weil.

Ma in che senso dobbiamo intendere Auschwitz come un *Evento*? In che senso si colloca fra quegli eventi che segnano uno spartiacque fra epoche o, per dirla con Jonas, fra eoni; in che senso appartiene alla storia sacra e non alla storia profana? In che senso infine Auschwitz chiama in causa Dio?

Per rispondere in maniera adeguata a questi interrogativi (che il nostro autore sintetizza nella domanda angosciosa: quale Dio ha potuto permettere ciò?) è sufficiente rivolgersi alle pagine di chi ha conosciuto Auschwitz. Elie Wiesel ne *La notte* evoca l'impiccagione di tre prigionieri tra cui un bambino, "l'angelo dagli occhi tristi":

I tre condannati salirono insieme sulle loro seggiole. I tre colli vennero introdotti contemporaneamente nei nodi scorsoi.

Viva la libertà! — gridarono i due adulti.

Il piccolo, lui, taceva.

— Dov'è il Buon Dio? Dov'è? — domandò qualcuno dietro di me. A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte.

Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.

— Scopritevi! — urlò il capo del campo. La sua voce era rauca. Quanto a noi, noi piangevamo.

— Copritevi!

Poi cominciò la sfilata. I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastra. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora...

Più di una mezz'ora restò così, a lottare fra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti. La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti.

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

— Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

— Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...¹

Di primo acchito la pagina di Wiesel ne richiama un'altra, ben più nota, de *La gaia scienza* di Friedrich Nietzsche

1. Elie Wiesel, *La notte*, Firenze 1980, pp. 66-67.

in cui l'uomo folle annuncia la morte di Dio: "Il più grande evento dei tempi moderni, che comincia a gettare le sue prime ombre sull'Europa"; e può essere interpretata come la conseguenza nel dominio dei *fatti* di ciò che Nietzsche aveva preannunciato nel dominio del *pensiero*. In questo senso l'ombra dell'evento annunciato dall'uomo folle sarebbe diventato ad Auschwitz una *notte senza alba*.

Ma stabilendo questo nesso non si corre il rischio di commettere una imperdonabile scorrettezza ermeneutica nei confronti del pensatore? E contestualmente di vanificare l'inaudita unicità della testimonianza di Wiesel? Non si corre il rischio, in ultima analisi, di annullare ogni reponsabilità umana?

Di fronte alla verità di ciò che Wiesel narra, l'intera storia del pensiero umano sprofonda nell'insignificanza assoluta o, come afferma Adorno, "la cultura e la stessa critica della cultura non sono che spazzatura" e nessuna parola, proveniente dall'alto, neppure teologica, ha il diritto di restare immutata".

Auschwitz chiama quindi in causa Dio, ma non come il folle nietzschiano per renderci nota la sua morte; la voce che si leva imperativa dal campo di morte ci obbliga in realtà a *ripensare radicalmente* Dio, a riconsiderare il concetto di Dio ereditato da una tradizione bimillenaria, filosofica e religiosa, e con ciò a corrispondere alla vocazione più profonda del pensiero che proprio nel pensare Dio ha da sempre riconosciuto il suo compito fondamentale.

Troppo sbrigativamente la filosofia ha accolto (e accoglie) come verità incontrovertibile la sentenza di Nietzsche; troppo affrettatamente ha creduto che quella sentenza segnasse il definitivo tramonto della teologia filosofica. Se intende perciò ritornare all'altezza della sua natura e delle sue origini, se vuole capire ciò che è veramente accaduto ad Auschwitz, il pensiero deve saper cogliere la verità che si manifesta tanto nella domanda quanto nella risposta con cui si chiude il racconto di Wiesel.

Dei tre impiccati due gridano, prima dell'esecuzione, la loro fede nella libertà, cioè nell'uomo che conosce il bene e il male ed è libero di operare l'uno e l'altro. Ma il terzo, "l'angelo dagli occhi tristi", resta in silenzio. Alla domanda disperata di chi si chiede dove sia Dio in quel momento, Dio risponde nel cuore dell'uomo indicando il bambino che penzola dalla forca.

Una risposta blasfema? O non piuttosto una parola che ci consente di penetrare nel mistero di Dio e di coglierne un aspetto che solo l'inaudita provocazione della sua bontà assoluta, consumata ad Auschwitz, poteva rendere manifesto? Il bambino che resta in silenzio, che non grida come Gesù sulla croce la sua disperazione, non rivendica come gli altri due impiccati la sua umanità, è una cifra dell'assoluta impotenza di Dio, cioè della sua impossibilità di intervenire nella storia del mondo. L'innocenza del bambino è l'immagine umana della bontà incondizionata di Dio ma anche della sua altrettanto radicale impotenza. Né il bambino né Dio conoscono il male, privilegio e dannazione della libertà umana.

La pagina di Wiesel è quindi nella sua verità più profonda una acuta reinterpretazione, alla luce dell'esperienza religiosa di Auschwitz, del mito biblico della creazione dell'uomo (Gen. I,26).

Alle stesse parole del Dio biblico, "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", allude il salmo di Paul Celan *Tenebrae*:

Siamo vicini, Signore,
vicini e afferrabili.

Già afferrati, Signore,
l'uno nelle grinfie dell'altro, come fosse
il corpo di ognuno di noi
il tuo corpo, Signore.

Prega, Signore,
accanto a noi prega
siamo vicini.

A sghimbescio andavamo
andavamo per chinarci
verso conca e cratere.

All'abbeveratoio andavamo, Signore.

Era sangue, era
ciò che tu hai sparso, Signore.

Riluceva.

E ci mandava la tua immagine negli occhi, Signore.
Occhi e bocca così aperti e vuoti, Signore.

Noi abbiamo bevuto, Signore.
Il sangue e l'immagine che era nel sangue, Signore.

Prega, Signore
siamo vicini.

Le voci che intonano il salmo sono le voci degli innocenti condotti al macello come un gregge di agnelli; portano riflessa nei loro corpi martoriati l'immagine di Dio e nell'ora della morte vedono rilucere nel loro sangue il sangue stesso di Dio. La morte diventa così il punto di massima vicinanza dell'uomo con Dio poiché, al pari dell'uomo, anche Dio di fronte alla potenza della morte, è impotente; una vicinanza che giunge alla sovrapposizione delle immagini, a una simbiosi delle due nature, ma che non autorizza, anzi esclude una interpretazione cristologica della poesia. Infatti Gesù sulla croce non sente la vicinanza di Dio, al contrario ne sente la lontananza, non si sente nella sua disperazione compartecipe della disperazione di Dio, poiché, per Gesù, Dio è ancora l'onnipotente.

Anche un lettore fine e penetrante come Hans-Georg Gadamer è incorso nell'errore di presentare la poesia di Celan come una nuova interpretazione delle ultime parole di Gesù sulla croce: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? (cfr. H.-G. Gadamer, *Der Tod als Frage*, in *Kleine Schrif-*

ten, IV, Tübingen 1977, pp. 70-71). Il fatto che Gadamer non sia neppure sfiorato dal dubbio che le *Tenebrae* cui si riferisce il titolo del salmo di Celan, siano le tenebre del genocidio e non quelle del Golgota, dimostra chiaramente come la volontà, certamente inconscia, ma non per questo incolpevole, di dimenticare Auschwitz sia diventata un riflesso condizionato della cultura europea del dopoguerra.

Nella parola dei testimoni Auschwitz è diventato realmente un Evento sacro, una stazione e una svolta dell'avventura di Dio nel tempo e nello spazio, in sintesi della sua storia. Sicché si può ben dire che ad Auschwitz, nella parola dell'uomo, Dio ha rivelato se stesso, ha manifestato un aspetto della propria essenza che l'uomo non aveva ancora colto e al quale la filosofia è chiamata a conferire lo statuto di verità universale.

Hans Jonas si è assunto questo compito: alle interpretazioni nichilistiche di Auschwitz, a chi con stupida arroganza ha osato affermare che "la fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio è per essenza identica" (Heidegger) alla meccanizzazione dell'agricoltura, ha contrapposto, se pur nei limiti di un pubblico discorso, un vero e proprio *trattato* di teologia filosofica. Si è in sostanza addossato l'ardua fatica di tradurre nel linguaggio concettuale della filosofia il messaggio religioso di Auschwitz. La conferenza si articola in tre parti fondamentali: nella prima, adottando la forma del mito, ci offre una suggestiva rilettura e reinterpretazione del racconto biblico della creazione. Nella seconda delinea nei suoi tratti essenziali la figura della divinità che il mito suggerisce: un Dio che *soffre*, che *diviene* con il mondo e con l'uomo, che, coinvolto totalmente nel divenire, *ha cura di sé* e del proprio destino. Infine nella parte conclusiva pone a confronto questa nuova figura con il concetto di Dio ereditato dalla tradizione e segnatamente con i suoi attributi fondamentali: bontà infinita, onnipotenza, comprensibilità da parte dell'uomo. Con argomenti squisitamente filosofici Jonas dimostra come, alla luce di quanto è accaduto ad Auschwitz, il pensiero umano debba necessariamente ri-

nunciare a uno almeno di questi tre attributi. Ad Auschwitz il Dio infinitamente buono ha rivelato la sua radicale impotenza nei confronti del male: una verità amara per l'umanità, perché ne assegna all'uomo, e solo all'uomo, in ogni tempo e in ogni luogo, la responsabilità. Jonas si rende ben conto che ogni discorso umano su Dio è necessariamente un *balbettio*; che tanto più lo è, quando si allontana dalle vie di una tradizione bimillenaria e si incammina lungo sentieri impervi e ignoti. Un primo passo può essere il richiamo che l'intero discorso suggerisce, alla responsabilità umana nei confronti del male. Solo infatti se saprà "fare se stesso a immagine e somiglianza della bontà infinita di Dio" (e non della sua presunta onnipotenza), l'umanità potrà salvarsi dalla *soluzione finale* del problema umano.

IL CONCETTO DI DIO
DOPO AUSCHWITZ

Quando mi venne offerto, con l'onore di questo premio, anche l'onere di tenere la *Laudatio* e lessi nella biografia di Rabbi Leopold Lucas — alla cui memoria questo premio è intitolato — che egli era morto nel campo di Theresienstadt, ma che sua moglie Dorotea (la madre di chi ha fondato questo premio) era stata internata ad Auschwitz, dove aveva condiviso lo stesso destino di *mia* madre, mi sentii attratto in modo irresistibile dal tema propostomi. Lo scelsi con timore e tremore. Pensavo di essere in debito verso quelle ombre, di non potere negare loro qualcosa che somigliasse a una risposta all'invocazione, spentasi ormai da lungo tempo, che avevano rivolto a un Dio muto.

È mia intenzione presentare un frammento di teologia speculativa. Non mi pongo la questione se sia o meno legittimo per un filosofo affrontare tale argomento. Non posso affermare con assoluta certezza che ciò sia compito di un filosofo. Immanuel Kant ha escluso la questione di Dio dalla ragione teoretica e perciò dalla filosofia; e il positivismo logico del nostro secolo, l'intera filosofia analitica dominante ai nostri giorni, hanno negato ogni significato reale alle espressioni linguistiche cui si ricorre per gli oggetti della teologia filosofica; perciò hanno negato loro anche ogni significato concettuale, in quanto considerano il puro e semplice

parlarne — a prescindere dal problema della verità e della dimostrabilità — come un non-senso. Questo atteggiamento avrebbe sorpreso moltissimo il vecchio Kant. Al contrario, egli considerava questi oggetti — anche se la loro esistenza era indimostrabile — come le questioni supreme di cui la ragione non può liberarsi, anche se non può neppure sperare di pervenire alla loro conoscenza e se nel perseguirli, dovendo oltrepassare gli ineludibili limiti della conoscenza umana, il pensiero è necessariamente destinato a fallire. Questa impostazione kantiana, se può condurre ad una completa, dolorosa rinuncia, lascia tuttavia aperte altre possibili vie.

Infatti chi accetta il fallimento nel dominio del sapere filosofico, rinuncia, è vero, e a priori, allo scopo di conoscere razionalmente Dio, ma deve comunque riflettere e meditare poiché le cose in questione rivendicano pur sempre un senso e un significato. D'altra parte l'affermazione che nella teologia filosofica non vi è né senso né significato, può essere facilmente respinta come un sillogismo tautologico del tutto simile a un circolo vizioso. E ciò in quanto, avendo definito in anticipo come "senso" unicamente ciò che si può verificare mediante dati sensibili, tale affermazione identifica ciò che ha senso con ciò che è possibile conoscere. A questo atto di forza per definizione, deve obbedire solo chi l'ha accettato. Si può perciò lavorare sul concetto di Dio, anche se non vi è nessuna prova dell'esistenza di Dio. E tale fatica è genuinamente filosofica se si attiene al rigore del concetto — il che significa: se si attiene alla connessione di ogni concetto con la totalità dei concetti. Ma tutto ciò è ovviamente molto generico e impersonale. Come Kant assegnò alla ragione pratica quanto aveva negato alla ragione teoretica, così noi dobbiamo lasciare la parola alla forza di una esperienza unica e spaventosa nella questione che ha a che fare con Dio.

In questo contesto si impone la domanda: che cosa ha aggiunto Auschwitz a ciò che da sempre siamo in grado di sapere sulle proporzioni delle cose spaventose e terribili che gli uomini sono capaci di commettere verso i loro simili? A ciò che da sempre hanno commesso? E che cosa in partico-

lare, che noi ebrei non abbiamo conosciuto in una storia millenaria di sofferenze e di dolori, patrimonio essenziale della nostra memoria collettiva? La domanda di Giobbe è da sempre il problema fondamentale della teodicea — in senso generale in quanto si riferisce all'esistenza del male nel mondo, per l'ebraismo in particolare in quanto rende più aspro e difficile da comprendere l'enigma dell'elezione, dell'alleanza stipulata fra Israele e il suo Dio. Questo doloroso inasprimento della domanda di Giobbe — cui non sfugge il nostro problema — poteva essere inizialmente chiarito dai profeti biblici — ricorrendo ancora una volta all'alleanza: il popolo che l'aveva stipulata con Dio, era diventato infedele. Ma nei lunghi secoli di fedeltà che seguirono, nessuna colpa poteva essere invocata per giustificare il dolore; si ricorse allora all'idea di testimonianza, categoria sorta originariamente nell'età dei Maccabei e che i posteri hanno ereditato col concetto di martirio. Secondo questa idea proprio gli innocenti e i giusti sono chiamati a sopportare lo scandalo del male. Nel medioevo intere comunità si avviavano alla decapitazione e al rogo con lo *Sch'ma Jisrael*¹ sulle labbra: la confessione monoteista della unicità di dio. Questo evento è, in ebraico, *Kiddusch-hasché*m, la "Santificazione del nome", e le vittime sono i "santi".

Con il loro sacrificio si è accesa la luce della promessa, della salvezza finale grazie all'avvento del Messia.

Nulla di tutto ciò può essere di una qualche utilità per comprendere l'evento che ha nome Auschwitz. Non vi è più posto per fedeltà o infedeltà, fede o agnosticismo, colpa e pena, o per termini come testimonianza, prova, e speranza

1. "Ascolta Israele, il Signore è nostro Dio, il Signore è Uno" è la confessione di fede originaria e fondamentale dell'ebraismo: è una frase biblica (Deuteronomio 6,4) che viene ripetuta nella preghiera del mattino e nella preghiera della sera unitamente a Deuteronomio 6,5-9; 11,13-21 e Numeri 15,37-11. Nella sua estrema semplicità esprime la fede nel Dio uno e unico.

di salvezza e neppure per forza e debolezza, eroismo o viltà, resistenza o rassegnazione.

Di tutto ciò non sapeva nulla Auschwitz che divorò bambini che non possedevano ancora l'uso della parola e ai quali questa opportunità non fu neppure concessa. Chi vi morì, non fu assassinato per la fede che professava e neppure a causa di essa o di una qualche convinzione personale. Coloro che vi morirono, furono innanzitutto privati della loro umanità in uno stato di estrema umiliazione e indigenza; nessun barlume di dignità umana fu lasciato a chi era destinato alla soluzione finale — nulla di tutto ciò era riconoscibile negli scheletrici fantasmi sopravvissuti nei Lager liberati. E tuttavia — paradosso dei paradossi — fu proprio l'antico popolo dell'alleanza — alleanza a cui nessuno di quanti presero parte allo sterminio, assassini e martiri, più credeva —, fu proprio questo popolo e non un altro ad affrontare il destino dell'annientamento totale con il falso pretesto della razza: il più mostruoso capovolgimento della elezione in maledizione che rese ridicolo ogni tentativo di attribuirvi un senso. Quindi un qualche nesso sussiste — del tipo più perverso — con coloro che cercarono Dio e coi profeti, i cui discendenti furono tratti dalla dispersione e riuniti nell'unità di una morte comune. Dio permise che ciò accadesse. Ma quale Dio poteva permetterlo?

Si deve considerare a questo punto, il fatto che l'ebreo, di fronte a un simile interrogativo, si trova teologicamente in una situazione più difficile del cristiano. Infatti, per il cristiano che attende l'autentica salvezza dall'al-di-là, questo mondo (e in particolare il mondo umano a causa del peccato d'origine) è il mondo di Satana e conseguentemente un mondo non degno di fiducia. Ma per l'ebreo che vede nell'al di qua il luogo della creazione, della giustizia e della salvezza divina, Dio è in modo eminente il signore della *storia*, e quindi "Auschwitz", per il credente, rimette in questione il concetto stesso di Dio che la tradizione ha tramandato. Come ho cercato di dimostrare, Auschwitz rappresenta quindi per l'esperienza ebraica della storia una realtà assolutamen-

te nuova e inedita, che non può essere compresa e pensata con le categorie teologiche tradizionali. Quindi chi non intende rinunciare sic et simpliciter al concetto di Dio (e il filosofo può legittimamente rivendicare il diritto a non rinunciarvi), deve pensare questo concetto in modo del tutto nuovo e cercare una nuova risposta all'antico interrogativo di Giobbe. Ove decidesse di farlo, dovrebbe anche lasciar cadere l'antica concezione di Dio signore della storia: perciò, quale Dio ha permesso che ciò accadesse? Mi rifaccio in questa sede a un tentativo che ho osato in precedenza, confrontandomi col problema molto più ampio dell'immortalità, ma su cui già incombeva l'ombra di Auschwitz.

In quell'occasione ricorsi a un mito — a una forma di congettura per immagini, in ogni caso degna di fede — una forma di comunicazione del pensiero che Platone ha ammesso per la sfera che travalica il mondo conoscibile. Consentitemi ora di ripeterlo.

In principio, per una scelta imperscrutabile, il fondamento divino dell'essere decise di rimettersi al caso, al rischio, e alla molteplicità infinita del divenire. E lo fece in modo totale, senza riserve: abbandonandosi all'avventura dello spazio e del tempo, la divinità non tenne nulla per sé; nessuna sua parte rimase indenne e incontaminata, per poter governare, dirigere e da ultimo garantire dall'al-di-là l'errabonda metamorfosi del suo destino nella creazione. Lo spirito moderno è il risultato di questa assoluta immanenza. Il coraggio o la disperazione che lo caratterizzano, in ogni caso la sua amara onestà, prendono molto sul serio il nostro essere-nel-mondo: considerando il mondo come una realtà abbandonata a se stessa, che non subisce le sue leggi come un'ingerenza esterna, non addolcisce l'asprezza del nostro prendervi parte, ricorrendo ad una provvidenza extra-mondana. In modo analogo occorre pensare il mito qui proposto dell'esser-nel-mondo di Dio. Ma, beninteso, non nel senso di una immanenza panteistica: se Dio e il mondo fossero semplicemente identici, allora il mondo manifesterebbe la sua pie-

nezza in ogni momento e in ogni situazione, e Dio non potrebbe né perdere né guadagnare. Invece, affinché il mondo fosse e fosse per se stesso, Dio deve aver rinunciato al proprio essere; deve essersi spogliato della propria divinità per riaverla di nuovo nella odissea del tempo, gravata di quanto ha mietuto e raccolto a caso nell'esperienza non prevedibile del divenire: trasfigurata o, anche, sfigurata. In tale rinuncia alla propria integrità divina a tutto vantaggio di un divenire senza soste può essere ammessa una sola forma di prescienza: quella delle possibilità che un essere cosmico custodisce in sé alle condizioni che gli sono proprie: a queste possibilità Dio si è affidato liberamente quando ha alienato se stesso a vantaggio del mondo.

Per interi eoni² il mondo è al sicuro, affidato alle mani laboriose del caso cosmico e alle combinazioni probabili prodotte dal suo gioco mentre incessantemente si accumula, così dobbiamo supporre, una memoria paziente, in condizione di registrare le rotazioni della materia, e capace di crescere fino all'attesa gravida di presentimento, con cui l'Eterno asseconda viepiù le opere del tempo — in un primo, timido emergere della Trascendenza dalla natura opaca dell'immanenza.

Poi il primo moto della *vita* — un nuovo linguaggio del mondo: e con esso un enorme incremento di interesse nell'ambito dell'Eterno e un salto qualitativo repentino e non previsto nella crescita tesa al recupero della propria pienezza. Questa è l'occasione cosmica che la divinità diveniente da sempre attendeva e con cui il suo impegno spinto fino allo spreco di sé, dà un primo segno del suo possibile riscat-

2. Il concetto di eone (dal greco αἰών) al plurale ha il significato di ciclo temporale del cosmo. L'autore interpreta i sei giorni della creazione come altrettanti periodi del processo di autoalienazione di Dio nel tempo. Con la creazione dell'uomo entra in gioco anche l'elemento "storico" e il concetto di eone assume necessariamente il significato di tempo cosmico-storico. In questo senso Auschwitz è un evento cosmico-storico in quanto chiude un ciclo della storia dell'uomo e del mondo e ne apre uno nuovo.

to finale. Dal mare tempestoso, solcato da alte onde, del sentire, del percepire, del tendere e dell'agire, che in forme sempre diverse e sempre più intense si eleva al di sopra dei vortici muti della materia, l'Eternità acquista forza, si riempie dei contenuti della propria autoaffermazione e, per la prima volta, il Dio che si risveglia, può affermare che la creazione è un bene.

Ma si deve aggiungere che con la vita si affaccia nel mondo cooriginariamente la morte e che la mortalità è lo scotto che la nuova possibilità dell'essere deve pagare. Se il fine del vivere fosse stato una durata perpetua, la vita non avrebbe potuto neppure iniziare, poiché in nessuna forma possibile essa può misurarsi con la capacità di durare dei corpi inorganici. La vita è un modo di essere per sua natura revocabile e destinato alla distruzione, una avventura della mortalità che prende a prestito dalla materia che dura e alle condizioni di quest'ultima — a condizione cioè che l'organismo che trasforma la materia abbia breve durata — gli itinerari finiti di una molteplicità di sé individuali. Ma proprio nel sentir-sé, nell'agire e soffrire di individui finiti che dal sigillo della finitezza ricavano le caratteristiche di urgenza e vivacità che le sono proprie, il paesaggio divino dispiega la sua policroma natura e la Divinità stessa giunge all'esperienza di sé.

Si noti in ogni caso che nell'innocenza della vita prima che il sapere si manifesti, Dio non può sbagliare strada. Ogni differenziazione di specie che l'evoluzione produce, aggiunge al novero delle possibilità del sentire e del fare quelle che le sono proprie e così arricchisce l'esperienza di sé del fondamento divino. Ogni dimensione della risposta del mondo che si attua in modo sempre nuovo all'interno del processo, nel corso dell'iter, è per Dio un modo nuovo di provare la propria essenza nascosta e di scoprire se stesso nelle sorprese che gli procura l'avventura nel mondo. E l'intera messe della sua fatica e del suo sforzo di divenire, sia esso di luce o di tenebra, è il tesoro ultraterreno di una Eternità

vissuta nella dimensione del tempo. Se ciò vale per lo spettro in continua espansione della molteplicità in sé, tanto più vale per il destarsi, l'accrescersi e il patire della vita che fa il suo ingresso nel mondo animale, con la crescita cooriginaria di percezione e movimento. Il progressivo affinarsi di istinto e angoscia, piacere e dolore, vittoria e sconfitta, amore e orrore — che penetra della sua intensità ogni esperienza — è una conquista del soggetto divino, il suo vivere innumeri e ripetute vite (dove la necessità della morte e di ogni nuova nascita) rende manifesta l'essenza a partire dalla quale la Divinità si ricostituisce in modo nuovo. Tutto ciò l'evoluzione mette a disposizione mediante l'esuberante ricchezza del suo gioco e la necessità che la sprona. Le sue creazioni, realizzando se stesse secondo il loro istinto, legittimano il rischio divino. Il loro stesso patire (la vita) rende più profonda la pienezza di suoni della sinfonia. Così, al di qua del bene e del male, Dio non può patire perdite né subire sconfitte nel gioco d'azzardo dell'evoluzione.

Ma neppure può vincere veracemente rifugiandosi nell'innocenza, e allora una nuova attesa sorge in lui in risposta alla direzione che il movimento dell'immanenza, privo com'è di conoscenza, a poco a poco acquisisce.

E trema, poiché l'impulso dell'evoluzione, sostenuto e guidato dalla sua stessa forza d'inerzia, oltrepassa la soglia dove cessa l'innocenza e per la partecipazione divina subentra un criterio del tutto nuovo della vittoria e della sconfitta. L'origine dell'uomo è l'origine stessa del sapere e della libertà e, grazie a questo dono estremamente ambiguo, l'innocenza di un soggetto che è pienezza di vita, lascia il posto al compito della responsabilità che agisce e opera in un dominio segnato dalla separazione di bene e male. Alla buona sorte e al rischio inerenti questa dimensione ultima è d'ora innanzi rimessa la causa stessa di Dio, divenuta ormai per la prima volta chiara nella sua essenza, e il suo successo oscilla, perennemente in bilico. L'immagine di Dio, quale stentatamente emerge dal tutto fisico finché è all'opera nelle ampie e mutevoli spirali della vita preumana, con quest'ultima

svolta e grazie a un'accelerazione drammatica del movimento, passa alle problematiche cure dell'uomo per realizzarsi nella salvezza o nella perdizione a seconda di ciò che egli fa di sé e del mondo. E l'immortalità umana consiste nella possibilità inaudita che l'uomo ha di incidere nel destino stesso di Dio, cioè nella sua capacità di agire efficacemente sulla condizione globale dell'Essere eterno.

La Trascendenza diviene consapevole di se stessa con la comparsa dell'uomo e da quel momento ne segue l'agire trattenendo il respiro, sperando e corteggiandolo, con gioia e con tristezza, con soddisfazione e disinganno; e, come credo, facendosi sentire, senza entrare direttamente nella dinamica del dramma che si svolge sul palcoscenico del mondo. Non potrebbe darsi che il Trascendente stesso — grazie al riverbero della sua condizione, oscillando in sintonia con l'oscillare dell'instabile bilancia delle cose umane — proietti luci ed ombre sul paesaggio umano?

Fin qui il mito ipotetico che ho esposto in un altro contesto: contiene implicazioni teologiche che solo col tempo ho pienamente chiarito a me stesso. In questa sede desidero svilupparne soltanto alcune, quelle che mi appaiono più evidenti, con la speranza — grazie alla traduzione del linguaggio dell'immaginazione nel linguaggio del concetto — di collegare quanto a prima vista può sembrare una stravagante e arbitraria fantasia privata con la tradizione più responsabile del pensiero religioso ebraico. In questo modo cerco di sottoporre a una severa verifica la sconsideratezza della mia tentennante impresa filosofica.

Ho parlato innanzitutto e nel modo più chiaro di un Dio *sofferente* — un'affermazione che sembra a prima vista in netto contrasto con la rappresentazione biblica della maestà divina. Non si può ignorare naturalmente il significato cristiano di tale espressione; ma con esso non può venir confuso il mio mito; quest'ultimo non parla del resto, come fa il mito cristiano, di un evento o atto avvenuto una volta per

tutte, grazie a cui la divinità in un tempo determinato e con lo scopo particolare di salvare l'uomo ha fatto dono di una parte di sé in una situazione di sofferenza altrettanto determinata (incarnazione e crocefissione). Se le mie parole hanno un senso, questo consiste nel fatto che il rapporto tra Dio e mondo, *dal momento della creazione*, e in modo certo, dal momento della creazione dell'uomo, comporta per Dio una certa dose di sofferenza. Naturalmente comporta anche sofferenza per la creatura, ma questa ovvia conseguenza è stata ammessa da sempre in teologia. Non così per l'idea che Dio soffra nell'atto di creare; e in relazione a ciò ho detto che quest'idea urta a prima vista con la rappresentazione biblica della maestà divina. Ma questa contraddizione è così radicale come sembra a prima vista? Non incontriamo forse nella Bibbia ebraica un Dio che si sente ignorato e misconosciuto dall'uomo e che di ciò si rattrista? Non lo vediamo rammaricarsi per aver creato l'uomo,³ soffrendo per la delusione che l'uomo gli ha procurato? — e in particolare il popolo che ha eletto? Ricordiamo le parole del profeta Osea⁴ e il commosso lamento d'amore di Dio per l'infedeltà della sua sposa Israele.

3. L'autore si richiama a un noto passo dell'Antico Testamento, Genesi 6,5-7, che recita testualmente: "Il Signore vide che la malvagità dell'uomo nella terra era grande e che ogni creazione del pensiero dell'animo di lui era costantemente soltanto male. Il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò nel cuore. Il Signore disse: «Distruggerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato, dall'uomo fino ai quadrupedi, ai rettili, agli uccelli del cielo, perché mi sono pentito di averli fatti»". [Trad. di Alberto Sabato Toaff in *Pentateuco e Haftarah*, Torino 1976, p. 13].

4. L'autore si riferisce a Osea 1.3. Il profeta visse nell'ottavo secolo a.C. ai tempi di Geroboamo re di Israele. Il lamento d'amore cui si riferisce Jonas, rispecchia probabilmente un episodio della vita privata del profeta: ma Osea stesso interpreta quell'episodio come un segno di tradimento che il popolo di Israele ha consumato verso il Dio che l'ha eletto. Nel canone ebraico della Bibbia *Osea* fa parte del libro dei dodici profeti. La sua canonizzazione risale al 200 a.C. Il Siracide (49,2) infatti parla dei *dodici* dopo aver citato Isaia, Geremia ed Ezechiele.

In secondo luogo il mito presenta l'immagine di un Dio *diveniente*. È un Dio che si cala nel tempo, anziché possedere un'essenza perfetta destinata a restare identica a se stessa nell'eternità. Una idea siffatta del divenire divino è certamente in antitesi con la tradizione greca, platonico-aristotelica della teologia filosofica; tradizione che, una volta introdotta nella teologia ebraica e cristiana, ha preteso e usurpato per sé una autorità per nulla giustificata, se la si considera e valuta secondo modelli di pensiero autenticamente ebraici (e anche cristiani). Sovratemporalità, impassibilità, immutabilità sono considerati gli attributi necessari di Dio. E la antitesi ontologica di essere e divenire, caratteristica del pensiero classico, grazie a cui il divenire è subordinato all'essere e presentato come l'essenza del mondo inferiore corporeo, esclude ogni presenza del divenire dall'essere puro, assoluto della Divinità. Ma questo concetto greco-ellenistico non ha nulla a che vedere né con lo spirito né con la lettera della Bibbia; il concetto di un divenire divino può al contrario concordare con l'uno e con l'altra. Che cosa significa del resto Dio diveniente? Anche senza avventurarsi nella interpretazione estrema che ne dà il nostro mito dobbiamo concedere spazio in Dio al divenire, se non altro per il fatto che egli viene toccato da ciò che accade nel mondo, e "toccato" significa alterato, mutato nella condizione che gli è propria. Anche se prescindiamo dal fatto che la creazione in quanto tale, come atto e come esistenza del creato, rappresenta in ultima analisi un mutamento decisivo nella condizione di Dio — in quanto egli non è più solo —, il suo *rapporto* con ciò che ha creato, una volta che ciò esiste e si muove nel flusso del divenire, significa allo stesso modo che Dio fa esperienza di qualcosa in uno con il mondo; che il suo proprio essere viene intaccato da ciò che nel mondo "accade e tramonta". Se Dio quindi è in una qualche relazione con il mondo — e questo è l'assunto cardinale di ogni religione — ciò significa che l'Eterno si è "temporalizzato" e che muta progressivamente attraverso le realizzazioni del processo cosmico.

Una conseguenza secondaria dell'idea del dio diveniente è che essa distrugge l'idea di un eterno ritorno dell'identico. Quest'ultima era l'alternativa di Nietzsche alla metafisica cristiana, che in questo caso viene a coincidere con la metafisica ebraica. L'idea di Nietzsche è in realtà il simbolo estremo della tendenza verso la temporalità incondizionata e verso l'immanenza, affrancata da ogni trascendenza e in condizione di serbare eterna memoria di ciò che passa e tramonta nel tempo: l'idea che in virtù del mero esaurirsi delle permutazioni possibili nella distribuzione degli elementi, debba di nuovo verificarsi una configurazione "iniziale" del cosmo, con cui tutto ricomincerebbe da capo in modo identico; e se ciò accadesse una volta, perché non innumerevoli, infinite volte? Questo è "l'anello degli anelli, l'anello dell'eterno ritorno", di cui parla Nietzsche. Se tuttavia ammettiamo che l'Eternità sia in qualche modo toccata da ciò che accade nel tempo, allora non può esserci un eterno ritorno dell'identico: poiché Dio non può essere lo stesso, dopo aver fatto esperienza di un processo cosmico. Ogni nuovo mondo, che si presenta alla fine di quello che lo ha preceduto, subirà in ciò che eredita la memoria di ciò che è passato — o in altre parole: non ci sarà un'eternità indifferente, morta, ma una eternità che cresce col crescere di ciò che il tempo ammassa e riunisce.

Strettamente connessa con i concetti di un Dio sofferente e di un Dio diveniente è l'idea di un Dio *che si prende cura*, di un Dio che non è lontano e distante e chiuso in se stesso, ma coinvolto in ciò di cui si preoccupa. Qualunque sia stata la condizione iniziale e originaria della divinità, essa cessò di essere chiusa in se stessa nel momento in cui si mise in relazione con l'esserci di un mondo, o creandolo o permettendone l'origine. Che Dio si preoccupi delle sue creature, è, com'è noto, uno dei principii fondamentali della fede ebraica. Ma il nostro concetto intende sottolinearne l'aspetto meno conosciuto, il fatto che questo Dio che si prende cura non è un mago, che nell'atto stesso di prendersi cu-

ra realizza lo scopo della sua sollecitudine: questo Dio invece ha fatto intervenire altri attori e in questo modo ha fatto dipendere da loro la sua preoccupazione. Egli è perciò un Dio in costante situazione di pericolo, un Dio che rischia in proprio. Che le cose stiano in questo senso, è ben chiaro, in quanto, se le cose stessero altrimenti, il mondo verrebbe a trovarsi in una condizione di perfezione assoluta. Il fatto che il mondo non sia perfetto, può significare o che non vi è un unico Dio oppure che quell'Unico ha concesso qualcosa all'Altro da sé, da lui stesso creato: uno spazio per agire e per determinare insieme ciò che è oggetto della sua preoccupazione. Per questo motivo ho testé affermato che il Dio che si prende cura non è un mago. In qualche modo, mediante un atto di imperscrutabile saggezza o d'amore o per un qualsiasi altro motivo divino, ha rinunciato a farsi garante del proprio appagamento in virtù del potere che gli è proprio, dopo aver rinunciato con la creazione ad essere tutto in tutto.

E con ciò ci avviciniamo al punto veramente critico del nostro avventuroso tentativo di proporre una teologia speculativa: questo non è un Dio onnipotente? Affermiamo a questo proposito, per legittimare la nostra immagine di Dio, di dover rinunciare alla dottrina tradizionale della assoluta, illimitata onnipotenza divina. Mi sia consentito di provarlo in modo fondato innanzitutto con l'ausilio della logica: rendere cioè esplicito il paradosso implicito nel concetto di potenza assoluta. Da un punto di vista logico non è per niente scontato che la dottrina della onnipotenza di Dio sia razionalmente plausibile o fondata in modo apodittico, mentre per contro la dottrina della limitatezza divina sarebbe una indifendibile stravaganza. Tutto il contrario: la semplice nozione di potenza rende contraddittorio il concetto di onnipotenza, anzi lo dissolve fino a renderlo un concetto privo di senso. Ci si trova in una situazione analoga, quando si affronta il concetto di libertà in relazione all'uomo. Ben lungi dal finire dove comincia la necessità, la libertà esiste e vive nel confronto con la necessità stessa. Separare la libertà dalla

necessità significa sottrarre alla libertà il suo oggetto; come forza che non incontra resistenza, viene così ridotta a niente. La libertà assoluta sarebbe nient'altro che libertà vuota, libertà che nega se stessa. Ciò vale anche per la vuota potenza con cui verrebbe a identificarsi l'onnipotenza assoluta di Dio. Potenza totale, assoluta, significa potenza che non è limitata da nulla, neppure dall'esistenza di un qualcosa in generale, estraneo ad essa e da essa distinto. Infatti la mera esistenza di qualcosa del genere rappresenterebbe una limitazione e la potenza dovrebbe distruggere questa realtà altra, per mantenersi intatta nella propria assolutezza. La potenza assoluta non ha perciò, nella sua solitudine, nessun oggetto su cui poter agire. Ma come potenza priva di oggetto, è potenza priva di potenza, potenza che nega se stessa. "Tutto" è in questo caso uguale a "zero". Affinché essa possa agire con efficacia, deve esserci qualcosa di altro e finché questo c'è, essa non è più onnipotente, anche se la sua potenza è tale da superare ogni limite e misura. Di per sé, l'esistenza di un altro oggetto limita, condizionandone l'attività, la potenza della forza più potente pensabile, consentendole al tempo stesso di essere una forza attiva ed efficace. In breve, "potenza" è un concetto di *relazione* ed esige perciò un rapporto multipolare. In conclusione una potenza che non incontri *resistenza* alcuna in ciò con cui è in rapporto, è la stessa cosa dell'assoluta mancanza di potenza. La potenza è tale solo se in relazione con qualcosa che ha potenza. Qualora non venga ridotta alla totale inoperosità, la potenza consiste nella facoltà di superare qualcosa; e la coesistenza di qualcos'altro è in quanto tale sufficiente a fornire questa condizione. Infatti esistenza significa resistenza e perciò forza in grado di esercitare un'opposizione e un contrasto. Come in fisica una forza senza resistenza, senza una controforza capace di un'azione contraria, resta una forza vuota, anche nella metafisica una potenza senza una forza che le si oppone, è destinata a restare una potenza vuota. Ciò su cui agisce la potenza, deve avere una potenza propria, anche se quest'ultima deriva da quella e sia stata concessa a

chi la possiede in uno con la sua esistenza, in virtù di un atto di rinuncia da parte della potenza originariamente illimitata — cioè nell'atto della creazione. Brevemente, non è possibile che tutta la potenza si trovi unicamente dalla parte di un soggetto agente. Perché vi sia potenza in generale, essa deve essere spartita.

Tuttavia accanto a queste obiezioni di carattere logico e ontologico al concetto di una onnipotenza divina, assoluta e illimitata, vi è anche un'obiezione di carattere teologico e genuinamente religioso. La onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale incomprendibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale o anche solo del male meramente fisico, dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio alla coesistenza in lui degli altri due attributi. Solo di un Dio totalmente incomprendibile si può affermare che è assolutamente buono e cooriginariamente assolutamente onnipotente e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così com'è. Più in generale, i tre attributi in questione — bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità — sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo. Questo è allora il problema vero: quali sono i due concetti veramente irrinunciabili, fondamentali per il nostro concetto di Dio e quale è il terzo che deve essere escluso? Certo la bontà, cioè la volontà del Bene, è inseparabile dal nostro concetto di Dio e non può sottostare a nessuna limitazione. La comprensibilità o la conoscibilità che è doppiamente condizionata, dall'essenza di Dio e dalla limitatezza umana, è, in ultima analisi, certamente un attributo limitato, tuttavia non può essere in nessun modo negata. Il *Deus absconditus*, il Dio nascosto (per non parlare del Dio assurdo) è un concetto del tutto estraneo all'ebraismo. La nostra dottrina, la Torah, si fonda sul presupposto che noi possiamo conoscere Dio, ovviamente non in modo perfetto, ma limitato: che noi conosciamo cioè qualcosa di lui, del suo volere, delle sue intenzioni e della sua

essenza, dal momento che egli stesso ce lo ha rivelato. Ci fu la Rivelazione, possediamo i suoi comandamenti e la sua legge, a molti — i suoi profeti — egli si rivolse direttamente, affinché trasmettessero la sua parola a tutti nel linguaggio degli uomini e del tempo; egli ha parlato ricorrendo a questo mezzo imperfetto, non si è chiuso perciò in un impenetrabile mistero. Il concetto di un Dio totalmente nascosto è conseguentemente inammissibile per la fede ebraica. Ma certamente Dio dovrebbe essere incomprendibile se con la bontà assoluta gli venisse attribuita anche l'onnipotenza. Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprendibile (nel governo del mondo in cui noi unicamente siamo in condizione di comprenderla). Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male. E poiché abbiamo concluso che il concetto di onnipotenza è in ogni caso un concetto in sé problematico, questo è l'attributo divino che deve venir abbandonato. Fino ad oggi l'argomento invocato a favore della onnipotenza si è limitato ad affermare, in accordo con la teologia di origine ebraica, il principio fondamentale secondo cui la potenza di Dio ha il suo limite in qualcosa, la cui esistenza in virtù di un diritto che le è proprio e di un potere di agire per autorità propria — egli riconosce. Tale riconoscimento viene interpretato come una concessione da parte di Dio, che può essere revocata in ogni momento, come se Dio trattenesse in sé un potere intero che ha esercitato in modo parziale a vantaggio della creazione e del diritto proprio di quest'ultima. Tuttavia questo non può bastare, poiché di fronte alle cose veramente inaudite che, nel creato, alcune creature, fatte a sua somiglianza, hanno fatto ad altre creature innocenti, ci si dovrebbe aspettare che il Dio, somma bontà, venga meno alla regola

che si è imposto di trattenere in sé la propria potenza e intervenga con un miracolo di salvezza. Ma questo miracolo non c'è stato; durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. I miracoli che accaddero furono unicamente opera di uomini: le azioni di quei giusti, appartenenti ad altri popoli che, in modo isolato e sovente sconosciuto, accettarono l'estremo sacrificio per salvare, alleviare, se non erano in grado di far altro, condividere la sorte di Israele. Anche di costoro parlerò. Ma Dio tacque. Ed ora aggiungo: non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo. Per ragioni che in modo decisivo derivano dall'esperienza contemporanea, propongo quindi l'idea di un Dio che per un'epoca determinata — l'epoca del processo cosmico — ha abdicato ad ogni potere di intervento nel corso *fisico* del mondo; un Dio che nell'urto con gli eventi mondani rivolti contro di lui, non ha reagito "con la mano forte e con il braccio teso" — come noi ebrei recitiamo ogni anno ricordando l'esodo dall'Egitto — bensì continuando con muta perseveranza la realizzazione del suo fine incompiuto.

In questo punto la mia meditazione si allontana nettamente dalla più antica dottrina dell'ebraismo. Molti dei tredici dogmi di Maimonide⁵ — cantati durante il servizio religioso — terminano con l'espressione "mano forte": i dogmi del dominio assoluto di Dio sul creato, della ricompensa del buono e della punizione del malvagio, il dogma stesso

5. L'autore si riferisce ai *tredici articoli di fede* di Maimonide (secolo XIII), che "sono entrati a far parte dei libri di preghiere ebraici e si trovano anche in forma poetica nell'inno *Jigdal* di David Ben Juda, che in determinati giorni viene cantato nel culto. Maimonide ha intenzionalmente scelto il numero tredici, attenendosi al numero delle qualità di Dio desunto da Esodo 34,6 sgg." (Georg Fohrer, *Fede e vita nel giudaismo*, Brescia 1984, pp. 217-218). Il testo del credo di Maimonide si trova nel suo commento alla *Mishnah* e segnatamente nell'introduzione della sezione X del trattato *Sanhedrin*. Su questo documento fondamentale della fede ebraica cfr. Schalom Ben-Chorin, *Judischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo*, Tübingen 1979.

della attesa del Messia promesso. Non altrettanto mi allontanano dai dogmi della chiamata delle anime, dell'ispirazione dei Profeti e della Legge, e neppure dell'idea di elezione, poiché solo alla realtà fisica va riferita l'impotenza di Dio. Ciò che non viene mai messo in discussione è l'unicità di Dio e quindi la preghiera "Ascolta Israele"; nessun dualismo manicheo viene addotto per spiegare la presenza del male morale che proviene dal cuore dell'uomo e si afferma nel mondo. Concedendo all'uomo la libertà, Dio ha rinunciato alla sua potenza. Già in precedenza si è visto come la nostra discussione del concetto di potenza implicasse l'esclusione dell'idea di onnipotenza. Ma la nostra discussione lascia aperta — da un punto di vista teoretico — la scelta fra un iniziale dualismo, teologico o ontologico, e una autolimitazione originaria dell'unico Dio mediante la creazione dal nulla. Il dualismo può trovare sbocco nella concezione manichea di una forza attiva del male operante ab origine in ogni cosa contro la volontà di Dio: una teologia dei due Dei; può altresì risolversi nella concezione platonica di una realtà passiva in condizione di incarnare la realtà ideale nel mondo in modo necessariamente imperfetto: una ontologia di-materia e forma. La prima opzione — in direzione di una teologia dei due Dei — è inaccettabile per l'ebraismo. L'opzione platonica, nel migliore dei casi, è una risposta al problema della mancanza di perfezione e della necessità in natura — non alla questione del male e della sua possibilità; infatti la presenza del male implica una libertà con autonomo potere di decisione anche nei confronti del proprio creatore; e oggi i termini con cui deve misurarsi la teologia ebraica sono l'esistenza e il successo del male quale oggetto della volontà umana e non più le disgrazie e le tribolazioni che provengono dalla cieca causalità naturale. — Auschwitz e non Lisbona.⁶

6. *Auschwitz e Lisbona*. L'autore evoca il terremoto di Lisbona del 1755 che distrusse l'intera città, provocando trentamila morti; e, come scrive Adorno — "fu sufficiente per guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana".

Solo con la creazione dal Nulla possiamo avere l'unicità del principio divino in uno con la sua autolimitazione, che dà spazio all'esistenza e all'autonomia di un mondo. La creazione fu l'atto di assoluta sovranità, con cui la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta — una opzione radicale a tutto vantaggio dell'esistenza di un essere finito capace di autodeterminare se stesso — un atto infine dell'autoalienazione divina.

Va ricordato ancora che anche la tradizione ebraica, per ciò che si riferisce alla sovranità divina, non è così univoca, come tende a far credere la dottrina ortodossa. Il potente flusso sotterraneo della Qabbalah, riscoperto nel nostro secolo da Gershom Scholem, parla di un destino di Dio, cui egli si sottomette in uno col divenire del mondo. Vi si trovano speculazioni molto originali e altrettanto eterodosse, che non sono in contraddizione con i pensieri da me proposti. Per esempio il mio mito porta alle estreme conseguenze l'idea dello *Tzimtzùm*,⁷ concetto cosmogonico centrale nella

7. La dottrina dello *Tzimtzùm* è al vertice del pensiero di Yitzchàq Luria, «una delle idee mistiche più sorprendenti, e più ricche di implicazioni, che siano mai state concepite nella storia della Qabbalà. *Tzimtzùm* vuol dire realmente «concentrazione» o «contrazione», ma — se si vuole intendere esattamente il significato della concezione di Luria — sarebbe da tradursi assai meglio con «ritiro» o «ritorno». Luria, così come la sua fonte diretta — un piccolo trattato, del tutto dimenticato, della metà del secolo XIII — partiva da un'idea talmudica che, per dirla in breve, egli aveva però rovesciata. In un passo del Midrash è detto che Dio avrebbe concentrato la sua Shekhinà, la sua sacra presenza, nel Santo dei Santi, nel luogo dei Cherubini, e così Egli al tempo stesso avrebbe concentrato tutto il suo potere, e lo avrebbe contratto in un solo punto. Da qui deriva il termine *Tzimtzùm*; ma il suo contenuto è trasformato sì da divenire proprio l'opposto dell'idea che prima esprimeva: infatti il cabbalistico *Tzimtzùm* non significa la concentrazione di Dio *in* un luogo, ma il suo ritrarsi *fuori* da ogni luogo. Che significato ha tutto questo? Detto brevemente, significa che l'esistenza dell'universo fu resa possibile da un processo di contrazione in Dio. Originariamente Luria parte da un pensiero assolutamente razionalistico, ed anzi, se si vuole, abbastanza naturalistico. Come può esistere un mondo, quando l'essere di Dio è dappertutto? Come può esistere in questo luogo

Qabbalah luriana. *Tzimtzùm* significa contrazione, ripiegamento, autolimitazione. Per fare spazio al mondo lo *En-Sof* originario, l'infinito, dovette contrarsi in se stesso e in questo modo lasciar sorgere al di fuori di sé il vuoto, il Nulla, nel quale e dal quale gli fu possibile creare il mondo.

Senza questo ritrarsi in se stesso, nessuna realtà diversa sarebbe stata possibile al di fuori di Dio e solo un'ulteriore contrazione consente alle cose finite di restare in se stesse, di non perdere nuovamente l'essere che è loro proprio nel divino "tutto in tutto".

Il mio mito va ben oltre questa concezione. La contrazione è totale; in quanto "l'intero" infinito si aliena nel finito, grazie al proprio potere. Tutto ciò offre un qualche spazio ad una relazione con Dio? Mi si consenta di rispondere con un'ultima citazione dallo scritto cui già in precedenza ho fatto ricorso.

concreto qualcosa di di verso da Dio, dal momento che Dio è «tutto in tutto»? Come può Dio creare dal nulla, se non può esservi un nulla, dato che il suo Essere penetra ogni cosa? E Luria risponde con un pensiero che — nonostante la forma grossolana e per così dire rude con la quale è espresso — ha dato prova di essere uno dei più fruttuosi e fecondi per la riflessione dei mistici ebrei posteriori. Luria intende dire che Dio — per garantire la possibilità del mondo — dovette rendere vacante nel suo essere una zona, dalla quale Egli quindi si ritrasse; una specie di mistico spazio primordiale, in cui Egli potesse ritornare nell'atto della creazione e della rivelazione. Il primo di tutti gli atti dell'Essere infinito, dell'*En-Sof*, non fu pertanto un movimento verso l'esterno, ma verso l'interno, un movimento entro se stesso, un restringersi in sé — se posso usare questa ardita espressione — di Dio, «da sé in se stesso». Quindi invece di produrre una prima emanazione dal suo essere o dalla sua forza *fuori* di sé, l'*En-Sof* al contrario si sprofonda giù nel fondo di se stesso, si concentra in se stesso; ed ha fatto sempre così fin dal principio della creazione. Questa concezione fu considerata quasi blasfema anche da coloro che le diedero una formulazione teoretica. Ciò nonostante essa, attenuata da un fiacco «per così dire» o «quasi», fu costantemente ripresa" (Gershom Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986, pp. 270-271).

Rinunciando alla sua inviolabilità il fondamento eterno consentì al mondo di essere. Ogni creatura è debitrice dell'esistenza a questo atto di autonegazione e ha ricevuto con essa tutto ciò che può ricevere dall'aldilà. Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo. Questo potrebbe essere l'enigma degli ignoti "trentasei saggi",⁸ che secondo la concezione ebraica del mondo, non dovrebbero mai mancare e fra i quali va annoverato più d'uno di quei "giusti" fra i gentili di cui si è fatto cenno più sopra. Grazie alla superiorità del bene sul male in cui noi confidiamo in virtù della logica non causale che governa le cose di questo mondo, la loro nascosta santità può controbilanciare una colpa incalcolabile, saldare il conto di una generazione e salvare la pace del regno invisibile.

Signore e Signori! Tutto ciò è un balbettio. Ma anche le incomparabili parole dei grandi vati e uomini di fede, dei profeti e dei salmisti, erano un balbettio di fronte al mistero divino.

E tale è anche ogni risposta alla domanda di Giobbe. La mia risposta tuttavia è diametralmente opposta a quella del libro omonimo della Bibbia. Mentre essa si richiama alla pienezza di potenza del Dio creatore, la mia si richiama alla sua rinuncia alla potenza. E nonostante ciò — per quanto la cosa possa risultare strana — l'una e l'altra

8. La teoria dei "giusti fra le nazioni" molto diffusa nella fede popolare, nella Qabbalah e nel Chassidismo si fonda sulla certezza che in ogni generazione vi siano trentasei giusti fra gli ebrei e altrettanti fra i gentili; per i giusti ebrei cfr. *Talmud Sarchedrin* 976 e 45 b.; su i giusti fra le nazioni cui si riferisce esplicitamente Jonas cfr. *Talmud Chullin* 92 a: "«Quando dissi loro: se credete, datemi il mio compenso; se no astenetevene» (Zacc. 11, 12), Rabbi Jehuda afferma: questi sono i trenta giusti pronti a ogni prova fra le nazioni del mondo. Grazie a loro i popoli della terra esistono".

intendono lodare e glorificare Dio: la rinuncia avvenne infatti acciocché noi potessimo essere. Anche questa, almeno così a me pare, è una risposta a Giobbe: il fatto che in lui Dio stesso soffre. Non possiamo sapere se questa risposta è vera; poiché di nessuna possiamo saperlo. Di queste mie povere parole io posso solo sperare, che non siano del tutto estranee a ciò che dice Goethe nel *Vermächtnis alt-persischen Glauben*:

e la lode che a Dio si balbetta
lassù in cerchi su cerchi sta riunita.⁹

9. I versi di Goethe, *Divano occidentale-orientale, Libro dei Parsi. Testamento spirituale dell'antico Parsi*, sono citati nella traduzione di Raffaello Prati (Goethe, *Opere*, Firenze 1962, vol. V, pp. 504 sgg.).

IL RAZZISMO

Discorso pronunciato il 30 gennaio 1993 a Percoto
in occasione del conferimento del Premio Nonino



Hans Jonas durante la cerimonia del Premio Nonino.

Il piacere, la gratitudine, la gioia e l'orgoglio con i quali accolgo gli onori del Premio Nonino per il 1993, sono fusi con un sentimento molto speciale, diverso da questi altri; e di questo vorrei parlare prima di rivolgermi agli argomenti più impersonali del mio discorso.

Quando lo scorso dicembre mi è stata comunicata, a casa mia in America, la decisione della Giuria, il piacere della sorpresa è stato offuscato per un attimo da una voce ammonitrice che mi ricordava la mia recente promessa di non fare più viaggi al di là dell'Atlantico nel mio novantesimo anno di età e neppure in quelli a venire. Ma solo per un momento. Poi, la mia attenzione si è fermata sul nome tra virgolette "Udine", scritto dopo "Percoto", e con la forza di una convinzione incoercibile, contro ogni consiglio di prudenza, ho capito di *doverci* andare! Grazie alla storia, quel nome rappresenta nella mia vita una pietra miliare, e raccoglie in sé un ricordo indimenticabile. Fu a Udine, all'inizio dell'estate 1945, che per me si concluse la II Guerra Mondiale — cinque anni di guerra contro Hitler nell'area mediterranea. Qui, dopo che i tedeschi si erano arresi, la mia formazione, il Jewish Brigade Group dell'ottava armata dell'esercito britannico, fece tappa durante il lungo viaggio che da Taranto ci portava verso nord. Eravamo tutti volontari e facevamo parte della popolazione ebraica della Palestina

(allora protettorato britannico); molti di noi provenivano da paesi europei di lingua tedesca caduti sotto il dominio nazista. Avevamo cercato di essere facilmente individuabili come unità militare ebraica, infatti era facile riconoscerci grazie a distintivi come la stella di David sulle nostre divise. Così, sempre più spesso, durante la nostra lenta avanzata attraverso l'Italia, gli ebrei che erano sopravvissuti — per la maggior parte donne — uscivano dai loro nascondigli per salutarci e raccontarci le proprie vicissitudini. Dai loro racconti riuscimmo a farci una prima idea della vera portata dell'orrore prodotto dall'olocausto, ma ci riferirono anche di vicende commoventi, di coraggiosa pietà e di benevolenza fra gli italiani, ai quali dovevano la propria vita — un antidoto necessario contro lo sdegno crescente dei nostri cuori. La più toccante di queste storie mi fu raccontata personalmente qui a Udine e in questa mia visita, circa mezzo secolo dopo, la riporto nel suo luogo d'origine, in modo che quella luce nelle tenebre non possa essere dimenticata.

Una mattina, passeggiavamo nell'operosa piazza del mercato, quando due anziane signore ci avvicinarono. Parlavano fluentemente il tedesco, così toccò proprio a me ascoltare le loro parole. Erano due sorelle di Trieste, di una famiglia austriaca di origine ebraica evidentemente benestante, cittadine italiane dal 1919, una vedova, l'altra nubile, che avevano vissuto tranquillamente nella loro città natale fino ai primi anni della guerra. Poi, un giorno, giunse loro notizia che avevano cominciato a deportare gli ebrei di Trieste. Frettolosamente, fecero le valigie, presero i soldi e i gioielli, corsero alla stazione ferroviaria e comprarono due biglietti per cercare rifugio in un posto dove nessuno potesse conoscerle. Come si avvicinarono al cancello del loro binario, si fermarono sui propri passi. Accanto al controllore c'era un uomo della temuta milizia fascista che controllava i documenti d'identità. Come paralizzate e sull'orlo della disperazione, notarono oltre il cancello un funzionario delle ferrovie che, cercando di non farsi scoprire, faceva loro dei segni; seguendo le sue indicazioni mimate, riuscirono ad acce-

dere al binario da un cancello non custodito e a prendere il treno. Scelsero Udine come prima meta: nessuno le conosceva né loro conoscevano nessuno. Trovarono un attico non ammobiliato in affitto, lo presero e in tal modo ebbero almeno un tetto da cui ricominciare. Qualche giorno più tardi un furgone si fermò davanti alla casa, furono scaricati due letti, trasportati su per le scale fino alla loro porta e consegnati insieme ad un messaggio orale di sua eminenza l'Arcivescovo che, venuto a conoscenza della loro situazione, desiderava metterle a proprio agio nella nuova dimora.

Durante i lunghi mesi che seguirono, le due donne, straniere non registrate e senza carta annonaria, vendettero pezzo dopo pezzo i loro gioielli per comprare da mangiare al costoso mercato nero. Un giorno vennero a sapere che dall'altra parte della città c'era una commerciante che aveva del lardo da vendere. Le riserve stavano finendo e un'occasione simile era troppo rara per non essere sfruttata. Velocemente vendettero un altro gioiello, facendo così ancora in tempo a comprare un prezioso chilo di lardo — ad un prezzo esorbitante. Lo stesso giorno, a notte fonda, qualcuno bussò alla loro porta. Timorosamente aprirono — ed era la spietata donna del mercato nero: “Perdonatemi, vi prego. Non sapevo chi foste quando vi ho venduto il lardo questa mattina. Me l'hanno detto soltanto dopo, e sono venuta per scusarmi. Da voi non voglio soldi”. Mise nelle loro mani una busta con il denaro, si girò e si dileguò per le scale. Finendo il racconto, la narratrice aggiunse: “E ora, forse, capirete perché noi due non vogliamo emigrare in Palestina (come noi della Jewish Brigade suggerivamo a tutti i sopravvissuti che incontravamo), ma vogliamo vivere fra gli italiani”.

Per quanto mi riguarda, ho custodito questa storia per tutta la mia vita come fosse un impegno sacro. Suggellava definitivamente quell'amore che prima, in tempi felici, provavo per gli italiani. Ho raccontato molte volte questa vicenda e ogni volta dovevo trattenermi per non essere sopraffatto dall'emozione. Perdonatemi se non ci sono riuscito neanche questa volta. Ad ogni modo, vi sono grato sia per

questa opportunità che mi avete concesso di rendere onore là dove l'onore era dovuto, sia per il Premio Nonino. Per inciso, non vi sarà sicuramente sfuggita la sottile ironia con la quale ho pronunciato la frase: "Nessuno le conosceva". In realtà molti, almeno pare, le conoscevano senza conoscerle, e solo grazie all'imperitura gloria di Udine questa situazione anziché esporle al pericolo, diede loro protezione.

A questo punto è facile passare all'argomento di cui la signora Nonino voleva che parlassi: il *razzismo*. Richiamando alla memoria, come ho fatto, alcune luci solitarie, ho anche ricordato l'oscurità nella quale brillavano: la notte più buia d'Europa, la notte del genocidio nel nome della razza. Per condannare questo indicibile crimine non bisogna negare la realtà della razza. L'umanità esiste sotto forma di differenza razziale, e gli esseri umani avrebbero dovuto essere angeli per tenere antagonismi e tensioni — reciproci o unilaterali — al di fuori di questo campo di interazione. La diversità come tale diventa facile bersaglio di caricature o di stereotipi poco gradevoli, e, in condizioni dove convivono maggioranze e minoranze, questo va inevitabilmente a scapito dei più deboli. Per qualche stranezza psicologica, un certo automatismo razzista sarà sempre in noi. Forse deluderò i miei ascoltatori esprimendo la convinzione che fino a quando esisteranno differenze razziali — e, ricordatevi, spero esisteranno sempre poiché la loro scomparsa impoverirebbe l'umanità — ci saranno pure tensioni fra le razze e problemi di coesistenza cronici o acuti. L'energia di questo oscuro groviglio, con il suo potenziale di odio omicida, si è rivelata curiosamente impenetrabile dai progressi della razionalità nello svolgimento della nostra storia. Questa propensione, profondamente radicata, ha resistito, con sommo disappunto dell'Illuminismo europeo e delle sue ottimistiche attese. La diversità che ancora si apre a noi, si manifesta nel nostro comportamento di fronte alla sua costante presenza — di fronte ad essa, contro di essa, per essa. È una prova che si ripete di continuo e che misura il nostro grado di civiltà, nel senso morale del termine, sia in quanto singoli individui

sia in quanto comunità — una prova, in realtà, della maturità del nostro essere umani —, di come, bene o male, ci comportiamo quando abbiamo a che fare con tensioni di questo genere che non cesseranno mai. Ho già professato il mio credo — un desiderio quasi paradossale —, conformemente al quale non sfuggiremo mai a questa prova, e aggiungo ora il mio scetticismo antiutopistico, secondo cui non riusciremo mai a superarla vittoriosamente. Tuttavia noi possiamo sicuramente fare di meglio, e, ancor più sicuramente, dobbiamo fare meglio di quanto abbiamo fatto in passato.

Quando dico “noi”, intendo principalmente noi che apparteniamo alla più progredita e tanto decantata civiltà bianca euro-americana. La tolleranza, uno dei tanti motivi d'orgoglio del progresso, ma sempre mercé della maggioranza che la garantisce, rappresenta solo una debole protezione dell’“altro” indifeso, quando è implicata la “razza”. Non ho intenzione di parlare in questa sede della scabrosa eredità dello schiavismo nell’America contemporanea. Le cronache dal continente europeo, culla della modernità occidentale e guida del suo mondo, sono abbastanza cupe. Dopo un’illusorio secolo di benevolenza e tolleranza crescenti, abbiamo avuto la luciferina rivelazione dell’inferno senza fondo di una “disumanità” razzista sorta proprio nel cuore della nostra celebrata cultura. Ma per spiegare tutto questo non è sufficiente chiamare in causa soltanto la realtà della razza. È stata spesso evocata una mitologia, o meglio una demonologia, della razza — ma rimane un mistero inspiegabile da quali oscuri recessi della mente collettiva sia scaturita —, che è riuscita a mettere al servizio dei suoi folli e perversi obiettivi gli strumenti della tecnologia avanzata, frutto della razionalità. Non voglio spendere altre parole su questo crimine di cui si è macchiato il genere umano, e non ho neppure niente di nuovo da dire sulla lezione che dobbiamo trarre da tale esperienza, che più di ogni altra mette in questione l’uomo in quanto immagine di Dio: devono insomma scendere in campo tutte le forze dell’educazione morale insieme ad una vigile attenzione politica contro questa bestia mai sopita che

si nasconde nella nostra imperfetta condizione umana.

Temo che ciò non sia di grande aiuto e non sia neppure tanto originale come in realtà potrebbe essere. Forse dovrei aggiungere qualche parola su un aspetto che riguarda la questione della razza che solo l'era post-hitleriana, la seconda metà di questo scorcio di secolo, ha portato alla luce, e che solitamente non viene citato fra gli argomenti contro il razzismo. Si tratta del fatto che ogni questione sulla razza è diventata ormai anacronistica, irrilevante, quasi farsesca di fronte alla grande sfida che tutto il nostro ambiente in pericolo getta in faccia all'intera umanità. Preso nella morsa di questa sfida, il genere umano diventa per la prima volta uno solo, che lo sappia già o no, saccheggiando la propria dimora terrena, condividendo il destino della propria rovina, essendo l'unico possibile salvatore di entrambi: la terra e se stesso. Una nuova solidarietà di tutto il genere umano sta sorgendo fra noi. Una colpa comune ci lega, un interesse comune ci unisce, un destino comune ci attende, una responsabilità comune ci chiama. Nella luce accecante di questo nuovo orizzonte che si apre, i conflitti razziali impallidiscono, e il loro clamore dovrà cadere nel silenzio. Lo so, non cadrà nel silenzio, ma d'ora in poi potremo farlo tacere con un nuovo appello a quel grandioso senso di comunità che mai prima d'ora si era affacciato sull'umanità.

Lasciatemi concludere con una valutazione simbolica su come la "condizione umana" sia venuta trasformandosi. Una volta era la religione a dirci che eravamo tutti peccatori a causa del peccato d'origine. Oggi è l'ecologia del nostro pianeta che ci accusa di essere tutti peccatori a causa dell'eccessivo sfruttamento dell'ingegno umano. Una volta era la religione a terrorizzarci con il Giudizio universale alla fine dei tempi. Oggi è il nostro torturato pianeta a predirci l'approssimarsi di quel giorno senza alcun intervento divino. L'ultima rivelazione, che non giungerà da alcun monte Sinai, né da alcun monte delle beatitudini, né da alcun albero della *bodhi* di Buddha, è il grido silenzioso che proviene dalle

cose stesse, quelle che dobbiamo sforzarci di risolvere per arginare i nostri poteri sul mondo, altrimenti moriremo tutti su questa terra desolata che un tempo era il creato.