

Odorno ci invita a considerare che dopo Auschwitz nulla potrà più essere come prima, nessuna categoria, nessuna parola, nemmeno quelle teologiche. La Shoah ci si presenta, nella sua tragica insensatezza, come una realtà con la quale dobbiamo necessariamente fare i conti. Ma confrontarsi con essa, cercare di interpretarla, non può non portarci a rimettere in discussione ciò che prima avevamo creduto e pensato. È possibile comprendere la Shoah? È ancora possibile pensare e credere dopo Auschwitz?

# PENSARE E CREDERE DOPO AUSCHWITZ

Dalla Shoah come fenomeno da interpretare al concetto di Dio dopo Auschwitz

Luca Bezzini

---

# *Pensare e credere dopo Auschwitz*

Luca Bezzini

## **1. La Shoah: fenomeno incomprensibile o fenomeno da interpretare?**

Il genocidio degli ebrei avvenuto in Germania è l'evento storico che più di ogni altro è rimasto impresso nella memoria collettiva. Anche al giorno d'oggi alcuni storici negazionisti cercano di minimizzare, se non addirittura negare l'esistenza dei campi di sterminio e della Shoah. Tuttavia la loro posizione, come pure quella dei sempre più numerosi gruppi politici neonazisti, non è da ascrivere all'ignoranza dei fatti storici, ma piuttosto alla ideologia nostalgica cui appartengono. Infatti lo sterminio degli ebrei è un fatto conosciuto da, quasi, tutti; in tutte le scuole, a qualsiasi livello, lo si insegna. Gli spazi che la scuola ed i giornali dedicano al genocidio degli ebrei sono molto superiori a quelli dedicati a tutti gli altri genocidi che hanno costellato la storia dell'umanità, ma questa attenzione, che gli stessi negazionisti ed anche parte del movimento revisionista giudicano eccessiva o addirittura infondata, ha una profonda ragione d'essere. La Shoah ha sconvolto tutta la cultura europea ed occidentale; il fatto che si sia verificata in Germania, la culla per certi versi della civiltà europea, e con l'appoggio di gran parte della popolazione, non fu quindi il frutto della mente malata di un dittatore folle, costringe tutti gli occidentali ad un serio esame di coscienza.

Emmanuel Lévinas, noto pensatore lituano naturalizzato francese, nonché allievo di Martin Heidegger (filosofo che in un determinato periodo della sua vita aderì al Nazionalsocialismo tedesco, pur non risultando mai organico ad esso), ha cercato di analizzare, in un saggio breve del 1934 apparso nella rivista «Esprit», il significato e la vera natura dell'ideologia nazionalsocialista e dell'abisso che la separa dalla tradizione filosofica europea. Questa tradizione è permeata dai concetti umanistici di libertà (collegata in un certo modo all'idea religiosa di "anima") e di universalità. L'hitlerismo invece, si rifà ai valori del *sangue*, della *razza* e del *suolo*. Sparisce dunque la componente umanistica della civiltà europea, e con essa il concetto di autonomia spirituale. La concezione dualistica dell'uomo come anima (essenza) e corpo viene distrutta dal nazionalsocialismo, che impedisce così all'essere umano di superare con la propria libertà e ragione la situazione in cui si trova.

Secondo Lévinas già il marxismo aveva in parte colpito il concetto che la cultura europea aveva di libertà. Tuttavia, pur avendo modificato questo principio definendolo come derivato dalla condizione esistenziale, il marxismo non aveva escluso completamente la libertà. L'hitlerismo al contrario, elimina qualsiasi valore

immateriale sostenendo la necessità di identificare il proprio Io con l'esistenza biologica, rappresenta dunque l'esatto opposto della cultura europea.

Anche Romano Guardini (in una conferenza tenuta a Tubinga nel 1952, dal titolo *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage*) reputò che l'impatto distruttivo del nazismo sulla civiltà occidentale fosse da ricercarsi nel suo completo capovolgimento del principio base dell'uomo come persona. Guardini, però, si concentrò molto sul ruolo giocato dalla componente statalista dell'ideologia nazionalsocialista: l'uomo viene privato dei suoi valori extracorporei perché deve essere come un automa, permettendo così allo Stato di usufruire di sé totalmente e di giudicarlo utile o dannoso. Lo sterminio degli ebrei deve quindi essere visto prima di tutto come il prodotto dell'impostazione totalitaristica dello Stato, che tende sempre alla spersonalizzazione degli uomini; la riprova di ciò è evidente se pensiamo all'organizzazione con cui venivano gestiti i *lager* con la creazione di figure come quella del *kapò*. Solo così si può spiegare il connubio tra crudeltà, tecnica ed efficienza realizzato dal nazismo, qualcosa di ben diverso rispetto ad un temporaneo risveglio di primitiva ferocia.

Il filosofo tedesco Karl Jaspers ha analizzato, in una serie di lezioni tenute all'università di Heidelberg nel 1946, un altro aspetto del nazismo: la questione della colpa. Egli si rese conto fin da subito che sui tedeschi pesava una responsabilità per quel che era successo alle vittime dei campi di sterminio, restava da stabilire quanta di questa responsabilità andasse attribuita ad ogni singolo abitante della Germania. Jaspers ritiene necessario innanzitutto classificare i vari tipi di colpa che esistono. Infatti esiste la *colpa criminale*, ovvero i misfatti penalmente perseguibili compiuti individualmente. C'è poi la *colpa politica*, cioè le responsabilità dei politici e di tutti i cittadini quando compiono un'azione politica (votando ad esempio). Importante è anche la *colpa morale*, il peso che ciascuno si porta sulla coscienza, le azioni che vanno comunque sempre sottoposte al giudizio morale, come obbedire ad un ordine. A queste tre colpe va aggiunta anche la *colpa metafisica*, un concetto introdotto da Jaspers che può essere definito come la violazione di quel sentimento che ci unisce a tutti i nostri simili. Ciò fa sì che «ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo», dunque ognuno di noi quando non fa tutto il possibile per impedire queste malvagità deve sentirsi colpevole.

Un altro noto filosofo che si è dedicato allo studio della *Shoah*, e soprattutto delle sue ripercussioni sul pensiero filosofico, è stato Theodor W. Adorno. Egli ritiene che il genocidio degli ebrei (ben esprimibile col nome di un luogo: Auschwitz) sia una specie di confine da cui non si può più tornare indietro perché rappresenta il fallimento della civiltà occidentale. Adorno esamina questa questione in *Dialettica negativa*: un libro scritto tra il 1959 ed il 1966 con testi ed interventi fatti dall'autore in quegli anni e negli anni Trenta. Nella parte conclusiva del libro il filosofo ci spiega come secondo lui l'olocausto abbia reso la morte il significato principale dell'esistenza. «Poiché nei campi di concentramento non moriva più l'individuo, ma l'esemplare, il morire deve attaccarsi anche a quelli sfuggiti a tale misura» ovvero ai superstiti. Si esiste perché si deve morire: «Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte».

Per Adorno «Il dolore incessante ha tanto diritto ad esprimersi quanto il martirizzato di urlare; perciò forse è falso aver detto che dopo Auschwitz non si può più scrivere una poesia. Invece non è falsa la questione meno culturale, se dopo Auschwitz si possa ancora vivere, se specialmente lo possa chi vi è sfuggito per caso e di norma avrebbe dovuto essere liquidato». Proprio in questa seconda affermazione si può ritrovare la tesi dell'autore. Secondo il filosofo la perdita nel campo di concentramento di significato, importanza e soprattutto unicità dell'individualità, della persona, (perdita dovuta al fatto che il sé del "liquidatore" è indifferente al sé della vittima) impedisce la ricostruzione di una vita nella società borghese, la quale è basata sulla centralità di quel sé che è la causa della tragedia di Auschwitz.

## 2. La banalità del male

Emmanuel Lévinas ha fatto uso del concetto di *Male elementare*, per "spiegare" il nazionalsocialismo. L'autore afferma che «l'origine delle sanguinose barbarie del nazionalsocialismo non siano in una qualche contingente anomalia della ragione umana, né in un qualche malinteso ideologico accidentale, ma che tale origine attenga ad una possibilità essenziale del Male elementare cui ogni buona logica può condurre e nei cui confronti la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata»<sup>1</sup>.

Nell'interpretazione della Shoah, Hannah Arendt ha introdotto, com'è noto, un elemento di suggestiva originalità: il tema della *banalità del male*<sup>2</sup>. Nel 1961 Hannah Arendt seguì le 120 sedute del processo Eichmann, il famigerato criminale nazista, come inviata del settimanale «New Yorker» a Gerusalemme. Otto Adolf Eichmann, era stato responsabile della sezione IV-B-4, competente sugli affari concernenti gli ebrei, dell'ufficio centrale per la sicurezza del Reich. Eichmann non era mai andato oltre il grado di tenente-colonnello, ma, per l'ufficio ricoperto, aveva svolto una funzione importante, su scala europea nella politica del regime nazista, infatti aveva coordinato l'organizzazione dei trasferimenti degli ebrei verso i vari campi di concentramento e di sterminio. Nel maggio 1960 agenti israeliani lo catturarono in Argentina, dove si era rifugiato, e lo portarono a Gerusalemme. Processato da un tribunale israeliano, nella sua difesa tenne a precisare che, in fondo, si era occupato "soltanto di trasporti". Fu condannato a morte mediante impiccagione e la sentenza fu eseguita il 31 maggio del 1962.

Questo processo diede occasione a molti di riflettere sulla natura umana e sui movimenti del presente. Hannah Arendt concluse che Eichmann, come detto, tutto era fuorché anormale, questa era la sua dote più spaventosa. Sarebbe stato meno temibile un mostro inumano, perché proprio in quanto tale rendeva difficile identificarvisi. Ma quel che diceva Eichmann e il modo in cui lo diceva, non faceva altro che tracciare il quadro di una persona che sarebbe potuta essere chiunque,

---

<sup>1</sup> E. LÉVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, (Introduzione di G. Agamben) Quodlibet, Macerata 1997.

<sup>2</sup> H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, 2001 [ed. orig. 1963].

chiunque poteva essere Eichmann, sarebbe bastato essere senza idee come lui. Durante una delle sedute, Eichmann affermò con gran foga di aver sempre vissuto secondo i principi dell'etica kantiana e in particolare conformemente alla definizione kantiana del dovere che lui interpretava "ad uso privato della povera gente". In questa versione tutto ciò che restava dello spirito kantiano, era che l'uomo deve fare qualcosa di più che obbedire alla legge, deve andare al di là della semplice obbedienza e identificare la propria volontà col principio che sta dietro la legge cioè, la fonte da cui la legge è scaturita.

Questa lontananza dalla vera realtà e la mancanza di idee sono il presupposto fondamentale del regime totalitario, il quale tende ad allontanare l'uomo dalla vera realtà sostituendone una sua, rendendolo meno di un ingranaggio in una macchina. Normalmente le violazioni della legge sotto la difesa della "ragion di stato" sono giustificabili perché proprio in quanto "azioni di stato" sono misure eccezionali, violazioni commesse per salvaguardare l'esistenza dello stesso quando viene minacciato. Ma in un sistema come quello nazista le cose sono esattamente al contrario, il crimine è l'abitudine. Ma come si può distinguere il crimine quando si vive nel crimine? Quando ci si trovi di fronte a un massacro organizzato da uno stato? Era questo che il processo ad Adolf Eichmann avrebbe dovuto spiegare secondo la Arendt.

La scrittrice afferma inoltre che il male non è mai "radicale", ma soltanto estremo, e che non possiede né la profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare tutto il mondo perché cresce in superficie come un fungo. Esso sfida il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, e di arrivare in basso sino alle radici, ma nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua "banalità"... solo il bene ha profondità e può essere integrale.

Il male non può mai essere riconosciuto a priori, ciò che per noi è male è quello che non accade mai o accade rare volte, ma quello vero, quello banale, è quello che, scambiandolo per il bene, compiamo quotidianamente. La moralità, purtroppo, non è soggettiva, ma dipende dal periodo storico dalla religione dal luogo in cui ci troviamo e quindi il male viene riconosciuto a posteriori e viene determinato dalla nuova moralità che si è instaurata.

### **3. È ancora possibile credere dopo Auschwitz?**

Come giustificare Dio di fronte al problema del male? Già gli Epicurei, in polemica con gli Stoici, ponendosi il problema dell'origine del male e dell'esistenza di Dio, erano propensi a negare quest'ultimo, in quanto *responsabile* della presenza del male nel mondo. Il male che si è consumato ad Auschwitz riapre con terribile attualità il problema classico della teodicea: Auschwitz configura un "male radicale", un odio profondo della libertà contro se stessa. Auschwitz costituisce l'irrapresentabile incarnazione del male radicale nella storia. Con ciò tornano – paradossalmente – a rincontrarsi quei termini che costituiscono il nocciolo della teodicea: il "male nel

mondo”, la cui problematica Auschwitz ripropone con nuova forza e la presenza di Dio al mondo, una presenza questa segnata da un profondo silenzio. Auschwitz costituisce così una provocazione ineludibile a parlare di Dio.

Nel testo *La notte*, Elie Wiesel narra che una sera, tornando dal lavoro, i prigionieri del campo di concentramento furono portati davanti a tre forche per assistere all'impiccagione di tre condannati; si trattava di due adulti – presso i quali erano state scoperte delle armi – e di un bambino che, pur sapendolo, non aveva tradito nonostante le torture. Mentre i primi morirono subito, il bambino – il ‘pipel’, come erano chiamati i ragazzini – agonizzò per più di mezz’ora. Wiesel scrive che in quel momento era là e sentì dietro di sé «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»<sup>3</sup>.

Nello stesso testo, Wiesel scrive: «Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede. Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volo del deserto». Sono parole che evidenziano il senso di distruzione che Auschwitz ha determinato nelle coscienze di coloro che l’hanno vissuto: si insinua il dubbio circa la possibilità di credere ancora in Dio, poiché, se Dio esiste davvero ed è, come tutte le religioni predicano, "immensamente buono", non avrebbe potuto permettere Auschwitz, il più atroce tra tutti gli stermini che la storia abbia conosciuto. Il silenzio di Dio permette la tragedia degli uomini e offusca la fede. Dio è morto ad Auschwitz, perché se Dio si mantiene Egli – “Signore della storia” – resta direttamente o indirettamente legato ad Auschwitz. Così la Shoah costituisce l’irrappresentabile incarnazione del male nella storia ed è come se Dio fosse stato ucciso dalla grandezza di questo male.

Richard Rubenstein nel suo testo *After Auschwitz* (Indianapolis, 1966), configura quindi il tempo *dopo Auschwitz* come il tempo in cui dobbiamo vivere senza Dio, perché solo così è possibile conservare la non-necessità e l’insensatezza dei campi di sterminio. Una delle conclusioni a cui Rubenstein giunge è che «l’escatologia è una malattia con la quale l’uomo dissimula a se stesso il volto tragico e in definitiva disperato del suo fato. C’è solo un messia che ci redime dall’ironia, dal lavoro e dalle angustie dell’esistenza umana. Egli verrà sicuramente. Ma egli è l’Angelo della Morte. La morte è il solo vero messia e la terra dei morti è il luogo del vero regno di Dio. Solo nella morte noi siamo redenti dalle vicissitudini dell’esistenza umana».

Non tutti, in realtà, sono però disposti a rimettere in discussione Dio a causa di Auschwitz. La fede nel “Dio di Israele” deve sorreggere il credente nella gioia come nel pianto. Nulla può attentare a tale fede. Dio non è toccato dagli eventi storici. Come dice Kierkegaard, e così vive il fedele ebreo, avere fede significa credere malgrado ogni evento esterno. Nell’alternativa tra Dio e la realtà è Dio ad avere la meglio. L’uomo non può e non ha la capacità di comprendere le vie misteriose del Signore: a Dio compete l’ambito della fede, all’uomo quelle della storia. Tra Dio e l’uomo c’è un mistero incolmabile: il Dio trascendente rimane sempre nella trascendenza.

---

<sup>3</sup> E. WIESEL, *La notte*, Parigi 1958.

Eppure Auschwitz giunge ad intaccare questa dimensione di assoluta trascendenza. Ad Auschwitz è la realtà – la realtà di morte e di distruzione – che costringe Dio a lasciare l’isolamento ed ogni possibile arroccamento nel mistero. Del resto, già in passato Dio non ha disdegnato di rivolgersi al suo popolo (ad esempio con i profeti), Dio non si è chiuso nel mistero. Ma se Dio e fede restano immutati *dopo* Auschwitz, allora le vittime della *Shoah* non vengono prese seriamente. Ecco perché sfida e protesta nei confronti di Dio possono farsi radicali e giungere persino al suo rifiuto: di fronte ad Auschwitz non esiste alcun Dio che veglia sugli uomini, siano essi criminali o santi. E se anche un tale Dio esistesse, egli andrebbe rigettato, dato che, per raggiungere i suoi scopi – la suprema armonia, il bene della creazione o qualunque altro *telos* – ha permesso che la distruzione avesse luogo. L’unico vero credente è colui che rinnega Dio: l’ateo.

Un precedente letterario per tale risposta si ha con Dostoevskij, ne *I fratelli Karamazov*. È la rappresentazione dell’ateismo di ribellione, che si manifesta quando Ivan Karamazov, parlando della sofferenza dei bambini con il fratello Aljòsa, esclama: «Rifiuto assolutamente la suprema armonia. Essa non vale una lacrima anche sola di quella bambina martoriata che si batteva il petto col suo piccolo pugno, e pregava il ‘buon Dio’ nel suo fetido stambugio versando le sue lacrime invendicate»<sup>4</sup>.

È stato notato, tuttavia, come però la risposta di Ivan Karamazov affronti il problema del confronto con Dio solo a livello emotivo, senza tenere conto della complessità della realtà e delle situazioni intermedie che essa presenta. La realtà di dolore e sofferenza che il mondo manifesta, agisce contro Dio e conduce Ivan alla rivolta. Perciò, malgrado le apparenze, la proposta rimane *religiosa*, in quanto Dio non viene scalzato dal suo trono: si tratta di un “ateismo di ribellione”, che si colloca ancora all’interno dell’orizzonte di fede. La tragedia di Ivan consiste nel fatto che Dio e male non sono in alternativa; vanno affrontati insieme, fatti giocare uno contro l’altro, in modo che non uno dei due principi venga escluso, ma che entrambi acquistino maggior valenza ontologica. La rivolta assoluta, dopo Auschwitz, è affascinante, tentante, così come sembra esserlo la posizione di Ivan, ma non è efficace.

In un discorso tenuto nel 1970 (*Talking and Writing and Keeping Silence*), Elie Wiesel esprime forti critiche ad ogni tentativo di risolvere il problema del rapporto tra Dio e Auschwitz attraverso la mera negazione di uno dei due termini della relazione, nello specifico Dio. Per Wiesel si tratta di tenere assieme la «necessità di credere» e l’«impossibilità a credere»; queste le indicazioni contraddittorie che Wiesel dà. Autori come Rubenstein, invece, abbiamo visto, compiono precisamente la mossa che Wiesel vieta di compiere: si nega che Dio sia presente alla storia, il che equivale a negare il Dio dell’ebraismo *tout court*. Rubenstein, inoltre, negando Dio come portatore di senso al mondo, attenua la scandalosità del male di Auschwitz. Sì, perché in un universo ontologicamente privo di senso, il non-senso di Auschwitz è normale, rientra nella situazione dell’universo. Se lo stato ontologico del reale è quello del non-senso, il dolore, la sofferenza, Auschwitz diventano norma, non l’eccezione e lo scandalo. Il

---

<sup>4</sup> F. DOSTOEVSKIJ, “*I fratelli Karamazov*”, tr.it. da Polledro, Milano, Garzanti, 1974, pp 261.

male viene così ad essere attenuato e minimizzato. Affermare il male come non-senso è possibile solo se si afferma contemporaneamente il bene (Dio) come senso, pena lo scadere del non-senso a banalità. Senso e non-senso, bene e male possono essere affermati soltanto insieme, come due termini inseparabili di un dilemma insolubile.

Il filosofo Luigi Pareyson scrive che «non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male [...]. Il male è impensabile senza Dio [...]. Non è difficile riconoscere che se non ci fosse Dio il male non sarebbe, e che la stessa esistenza del male attesta la presenza di Dio, di un Dio offeso e irato e di un Dio sofferente e redentore» (L. PAREYSON, *La filosofia di fronte al male*, 1988). La scelta che si impone è dunque quella tra affermazione del male e Dio, o cancellazione tanto del male quanto di Dio. Rubenstein si illude di poter affermare il male negando la positività di Dio; non si accorge che così facendo finisce invece facile preda di un nichilismo ateo, consolatorio e confortevole, che nega sia il male che Dio. Così anche Auschwitz viene spazzato via, ma questo non è certo quello che Rubenstein desidera.

Se Dio non è il criterio di giustizia assoluto, Auschwitz non ne è la violazione; esso è solo uno tra i tanti casi di dolore che hanno luogo nella realtà. La condanna etica al male di Auschwitz perde così molto del suo spessore ontologico. Se di fronte allo scandalo del male affrontiamo il problema della teodicea propendendo per la soluzione della morte di Dio, noi, così facendo, riduciamo e annulliamo la potenza ontologica del male; questa, infatti, dimostra la sua grandiosità solo sullo sfondo del bene. La stessa condanna etica del male diviene insostenibile, in quanto non esiste più una realtà assoluta (prima costituita da Dio) di cui il male risulti essere la violazione. Così, il male perde definitivamente ogni carattere di scandalo.

Ecco perché negare Dio a motivo di Auschwitz significa tradire Auschwitz; così come del resto è un tradimento di Auschwitz anche il continuare a credere in maniera immutata nella stessa immagine di Dio. Si tratterà, allora, di mantenere la fede in Dio, ma in una maniera nuova: questa diviene l'unica fedeltà possibile, a Dio e alle vittime.

Secondo Paolo De Benedetti, siamo di fronte all'*ineffabilità* di Dio di cui dopo Auschwitz siamo costretti a occuparci credendo o tentando di credere o litigando con lui o compatendolo. Non possiamo dire cose certe di lui, infatti, se parlassimo con troppa sicurezza di Dio rischieremmo di essere presi per mentitori. Davanti al suo silenzio ci rimane il "forse", che non vuol dire: forse Dio non c'è, forse Dio c'è. Vuol dire invece: forse ho capito perché tace, forse non l'ho capito, forse fa bene a tacere, forse fa male. Questo "forse" ci viene anche dall'impossibilità di capire pienamente quello che vogliono dire a noi le vittime; probabilmente vogliono soltanto essere vive nella nostra memoria, dal momento che non sono state vive nella vita <sup>5</sup>.

#### **4. Il concetto di Dio dopo Auschwitz**

Sulla base del percorso realizzato, abbiamo visto come la soluzione della morte di Dio, o della sua sostituzione con un 'Santo Nulla', minimizza il male, lo attenua

---

<sup>5</sup> Cfr. P. DE BENEDETTI, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1997 pp. 61-62.

ignorandone gli aspetti fondamentali di rottura e interruzione, scandalo e ribellione. È necessario pensare ad un Dio vivo, agente nella storia, perché il male mantenga tutto il suo senso morale e metafisico. D'altra parte però il male di Auschwitz mette in crisi ogni tradizionale spiegazione del rapporto Dio-male. Non sembra così possibile uscire dal circolo, per cui è necessaria la presenza di Dio perché il male abbia senso, ma l'esistenza del male, considerata nella sua gravità, pone in crisi ogni tentativo di spiegazione del rapporto tra Dio e il male. Ecco perché alcuni autori hanno tentato di orientarsi verso una nuova idea di Dio: un'idea che muovendo dalla crisi dell'onnipotenza divina faccia leva sulla sua "debolezza", permettendo così dalla debolezza di Dio di conquistare la responsabilità dell'uomo. Tra questi autori è Hans Jonas.

L'opera di Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, analizza la problematica secondo una prospettiva religiosa, più particolarmente secondo quella ebraica. Il filosofo si concentra soprattutto sul dolore delle vittime e sull'assurdità delle loro morti, prima di parlare di razionalità e giustificazioni storiche o filosofiche; scrive infatti che «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»<sup>6</sup>. L'Autore intende sottolineare così l'impossibilità di considerare Auschwitz come una persecuzione religiosa, ma l'inevitabilità di concepirlo come pura e semplice "fabbrica di morte". Per l'Ebreo, che vede nel mondo, a differenza del Cristiano, "il luogo della creazione" e vede Dio come il "signore della storia", è inevitabile quindi una rimessa in discussione del concetto di Dio dopo Auschwitz.

Jonas avvia il suo vero e proprio "saggio di teodicea" criticando la teologia tradizionale ebraica e non, e discutendo quindi degli attributi di Dio. *Bontà assoluta, onnipotenza e comprensibilità* secondo lui non possono coesistere, in quanto l'affermazione di due di questi esclude categoricamente la terza. Parte così dal presupposto che l'onnipotenza sia assurda in se stessa dicendo che «la potenza assoluta non ha, 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». Quindi Jonas, rifiutando la possibilità di motivare la disumanità di Auschwitz con l'affermazione del principio manicheo della coesistenza di due principi (bene e male) che escluderebbero il monoteismo, afferma l'impotenza di Dio. Secondo Jonas questa può essere considerata quasi come un'impotenza dovuta ad una scelta consapevole, in quanto Dio «dopo aver rinunciato con la creazione ad essere tutto in tutti», ha limitato volontariamente la propria onnipotenza così che si può considerare la creazione come «atto di assoluta sovranità, con cui la divinità ha consentito a non esser più, per lungo tempo assoluta». Jonas riprende questa visione dalla teoria di Luria dello *Tzimtzum*, non limitandosi però ad un'imitazione passiva, ma volendola superare affermando qualcosa in più rispetto alla concezione di Dio che al momento della creazione si "ritira" in se stesso e si autolimita.

---

<sup>6</sup> H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Edizione originale 1987, Traduzione di Carlo Angelino, Edizione Il Melangolo 1993.

Jonas dopo tali ragionamenti si pone anche di fronte al problema della giustificabilità di Dio di fronte al male di Auschwitz; egli ci dice che Dio nel momento in cui si scatenò la furia di Auschwitz restò muto. Ma il filosofo aggiunge che «non intervenne, non perché non volle, ma perché non fu in condizioni di farlo», rinunciando così all'idea di un Dio che reagisce “con la mano forte e con il braccio teso” allontanandosi dalle più antiche dottrine dell'ebraismo. Dio, secondo Jonas, non è in grado di reagire, ma questo non significa che Egli si limiti a “guardare”, in quanto Auschwitz costituisce un'inguaribile ferita in Dio, un'insanabile lacerazione e che Egli è solidale e compassionevole nei confronti dell'uomo dimostrando così la simpatia con questo. Ciò significa anche spostare l'attenzione dalla teodicea all'antropodicea, come ci mostra Jonas affermando che «dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare». L'uomo ha quindi la responsabilità di fare in modo che Dio non si penta di «aver concesso il divenire al mondo» e che eviti così eventi simili a quelli di Auschwitz. Infine, Jonas non rinuncia a darci un barlume di speranza nella tragicità e inesorabilità del male di Auschwitz citando coloro che rischiando le proprie vite, cercarono di proteggere i possibili deportati per farli sfuggire alla cosiddetta “soluzione finale”, dimostrando così la non-onnipotenza del male.