

Giovedì 19.3.1987

Voglio iniziare partendo da prima di Auschwitz, cioè dal modo in cui gli Ebrei hanno risposto ad altre catastrofi avute precedentemente.

Innanzitutto si può pensare alla catastrofe dopo la caduta del Secondo tempio (70 - 135 d.C.) con la paganizzazione di Gerusalemme. Questo avvenimento è importante rispetto ad altri perchè è già passato rispetto alla Bibbia, la rivelazione è già chiusa, Dio è già muto; erano rimasti il Libro e le interpretazioni su di esso, insieme alla tradizione orale, ma la voce di Dio già taceva.

Rispetto al primo tempo non c'erano più profeti come Geremia o Ezechiele; c'erano soltanto le interpretazioni dei rabbini.

C'è un passo del Commento alle Lamentazioni, il libro che ricorda la prima distruzione, che dice: "C'era un rabbì che poteva interpretare il passo delle Lamentazioni: - il Signore ha distrutto senza pietà (Lam. 2,2) - in 24 modi..."

Questa frase indica lo sforzo di interpretare, di dare un senso alla catastrofe partendo da un testo. Un paio di generazioni dopo, un altro rabbino riusciva a interpretare questo stesso passo in 60 modi diversi.

La moltiplicazione delle interpretazioni esprime dunque il senso di lontananza temporale dell'evento: chi è vicino all'evento interpreta meno perchè ricorda direttamente la catastrofe, piange e cerca di consolarsi sentendosi direttamente colpito da quanto avvenuto; col passare delle generazioni l'intensità di questi sentimenti diminuisce, l'anima è meno bruciata, il calore della testimonianza si illanguidisce con il moltiplicarsi delle interpretazioni.

Il fatto è che se questo è anche il nostro destino, è per noi più difficile trovare un testo di consolazione. In effetti un altro passo delle Lamentazioni si chiede come faccia Israele ad aspettare tanto. Si porta allora l'esempio di una sposa che aspetta il suo sposo lontano e si consola leggendo il suo atto di nozze: così faceva Israele, quando sentendosi abbandonato dal Signore andava nelle Sinagoghe ed aspettava leggendo le Sue promesse.

Continua questo midrash: "... e quando verrà il tempo messianico, il Signore dirà: ma come hai fatto ad aspettare tanto? Ed Israele risponderà: leggevo la Torà".

Qui sta la differenza: cioè noi abbiamo il moltiplicarsi delle interpretazioni come elemento di distanza dell'evento, ma è assai più difficile trovare il tipo di consolazione perchè anche i libri, le voci, i volti che in qualche modo possiamo leggere non sono in grado di for

mulare solo o anche o soprattutto parole di consolazione.

"Il genere umano è capace di sopportare molta poca realtà". (Elliott, "Assassinio nella cattedrale"), soprattutto quando il racconto è detto molte volte, quando l'evento si allontana, e quando da quell'evento ci si deve in qualche modo difendere e schermire.

Ma proprio perchè è impossibile parlarne senza rifuggirne, perchè ne parlo? Non è una domanda retorica, alla quale dare una risposta preconcfezionata; in effetti non ho titolo per parlare, nel senso che nè di persona nè come famiglia sono stato un protagonista legato in qualche modo all'evento. Però ci sono dei nomi propri che anche per me sono persone, volti, voci che mi obbligano a farlo. "I nomi propri" è anche un testo di Levinas, filosofo ebreo contemporaneo che dedica a delle persone un suo libro in cui c'è un capitolo su Auschwitz "I senza nome".

Auschwitz rimane senza nomi, e questo in un certo modo è sempre vero; è anche vero che chi ha incontrato o ha avuto a che fare in qualche modo con quell'evento ha conosciuto qualche nome, qualcuno verso il quale si sente obbligato a dare testimonianza di quanto accaduto.

Voglio quindi, come forma di mia paradossale benedizione, elencare questi tre nomi che sono i miei nomi propri, quelli che mi obbligano in qualche modo a parlare di Auschwitz: perchè so che se non ne parlassi tradirei loro, esattamente come loro si sentono obbligati a parlare per altri.

Questa è la procedura della testimonianza: la testimonianza non viene mai fatta in nome proprio, ma è sempre per altri. Così dicevano anche gli antichi rabbini, che parlavano sempre dicendo "... disse rabbì in nome di rabbì...".

Il testimone di Auschwitz è obbligato a dar voce a chi non è più, e così il testimone dei testimoni si sente obbligato in tal senso. Questi tre nomi sono quello Ileana Millu reduce da Auschwitz che incontro spesso, la cui testimonianza va molto al di là delle pagine che ha scritto e che per me è un "Tu", un nome, un volto; quello di Emanuele Pacifico, figlio del rabbino di Genova, Riccardo Padifico, morto deportato insieme alla moglie; Emanuele ha vissuto le vicende del nascondimento e delle persecuzione durante la guerra, ed ancora oggi vive la persecuzione dei nostri giorni (è stato uno dei feriti gravi nell'attentato alla Sinagoga di Roma). Il terzo volto è quello di Daniel Vogelmann, che è figlio di un sopravvissuto con tutti i problemi "permanenti" di chi è "figlio dell'olocausto".

L'importanza del testimoniare per rispetto e ricordo di altri è un valore che ritroviamo nella tradizione. In effetti, i commenti al libro delle Lamentazioni sono sempre legati alla voce di chi non ha voce, simboleggiata dalla figura dei bambini. A livello linguistico, è molto significativo che la parola "bambini" torni con una grande frequenza nel libro delle Lamentazioni; e in particolare anche i Commenti

scavano intorno a questa parola. Si dice che Dio abbia seguito gli Ebrei in deportazione, non quando ci sono andati i sacerdoti, o il sinedrio; ma la presenza di Dio, è andata in esilio solo quando ci sono andati i bambini.

Nel Commento alle Lamentazioni si dice anche quest'altro racconto: Mosè accusa Dio di avere prescritto nella Torà di non sacrificare nello stesso giorno la pecora madre e suo figlio, ma di essere rimasto muto tutte le volte che sono state uccise delle madri insieme ai loro figli. Ecco, allora, che la voce di chi non ha voce interpella il silenzio di chi ha voce, del Dio che parla.

Nella tradizione ebraica i bambini non sono solo la testimonianza del perdurare del popolo e del suo futuro, ma sono anche in qualche modo collegati in modo privilegiato alla domanda, al domandare.

Voglio riportare a questo proposito un passo di Rosenzweig, grande pensatore ebreo degli inizi del nostro secolo, che nella sua grande opera, "La stella della redenzione", esce con questa affermazione:

"Nei vegliardi e nei bambini noi esperiamo immediatamente il nostro essere ebrei. A noi l'attimo indica l'eternità non nel fratello, ma in coloro che ci sono più lontani nel tempo: nel più vecchio e nel più giovane, nel vegliardo che ammonisce, nel bambino che interroga, nell'avo che benedice e nel nipote che riceve la benedizione...".

Se qualcuno di voi conosce la struttura della cena pasquale ebraica, sa che la domanda "... perchè questa sera è diversa da tutte le altre sere?" deve essere fatta dal bambino più piccolo, colui che con la sua stessa presenza si pone rispetto al futuro come titolare di una salvezza che deve ancora venire ed opera su di lui.

Ecco allora il bambino che interroga e l'avo che benedice e garantisce. Ma se l'avo garantisce, il bambino esige per il suo futuro; e con le sue domande è un ammonitore ancora più potente del vegliardo.

Il vegliardo diventa ricordo, e per quanto possiamo continuare a nutrirci dei tesori inesauribili della sua vita pervasa dallo spirito, a sostenerci e fortificarci nei meriti dei padri, tuttavia solo il bambino ci abbliga: "Solo dalla bocca dei bambini e dei lattanti Dio fonda il suo Regno...".

Questo perchè ogni bambino rappresenta il futuro, e potrebbe essere il Messia che deve ancora venire; è per questo motivo che nella cerimonia della circoncisione una sedia vuota è riservata ad Elia, immediato annunciatore dei tempi messianici.

A questo punto è inevitabile accostare il fatto che nei campi di morte i vegliardi e i bambini erano i primi irrimediabilmente ad essere uccisi. E questo non solo perchè non produttivi, ma proprio perchè a loro era affidato il senso della continuità del popolo, verso il passato e verso il futuro.

Il milione di bambini messi a morte nei campi di concentramento sono uno specifico ebraico: c'erano infatti anche deportati non ebrei, de

portati politici distinti dagli altri per un triangolo rosso anzichè giallo; ma certamente non c'erano bambini che non fossero ebrei.

E' lo specifico ebraico del futuro spezzato, del popolo ferito, di una Rachele che - come dice Geremia - piange i suoi figli e non può consolarli perchè non ci sono più. Questa considerazione è molto importante per sottolineare la specificità della tragedia ebraica, vissuta come mancanza di futuro, come uccisione della speranza.

E' vero, però, che anche il milione di bambini morti hanno un volto, non rappresentano solo una enorme cifra, impossibile da concepirsi come lo sono le distanze misurate in luce. In uno dei più famosi passi di "La Notte" Wiesel fa nascere la domanda su Dio partendo da un bambino: è quando si narra l'episodio di una esecuzione pubblica di due adulti ed un ragazzino. Tutti i prigionieri del campo sono costretti ad assistere alla procedura: le tre forche, le tre sedie che si alzano, i due adulti che gridano "viva la libertà" e il piccolo che tace e dato il suo lieve peso, non muore subito:

"... più di mezz'ora restò così, a lottare tra 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 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 rispondeva: dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca. Quella sera, la zuppa aveva un sapore di cadavere".

Vorrei partire da quest'ultima frase: la zuppa nel campo era la vita, tutto l'essere era in quella scodella, nel mangiare, nel nutrire un corpo diventato autoreferente; tutte le sere si mangiava mentre attorno c'erano migliaia di morti, ma solo quella sera la cena sapeva di cadavere; perchè solo quella sera si era vista la morte davanti a un volto diventato domanda. Ma è proprio questa la difficoltà insuperabile: perchè se formuliamo la domanda, anche la domanda su Dio, partendo da un volto e da una voce, ci sfuggirà sempre il capire Auschwitz, che è al di là dei volti e delle voci. Perchè se è vero che i volti e le voci, anche quelli dei miei protettori o del libro di Wiesel, sono forme di resistenza al volto anonimo del potere, è anche vero che sono occhi, sono il resto, e noi possiamo interrogarci solo partendo da questo resto; e questo ci preclude troppe cose.

Oltre a questo c'è anche l'altro discorso, quello che si chiede: "Dov'è Dio?, è appeso lì a quella forca...".

Molti cristiani hanno cercato di accostare questo passo alla descrizione della croce di Gesù. Io credo fermamente che Wiesel non avesse affatto questa intenzione, e che troppe cose impediscano questo accostamento. Ma forse ce n'è una che lo può consentire, ed è questa: il modo in cui Wiesel descrive quella morte ed il modo in cui Marco e Matteo descrivono la morte di Gesù facendola culminare in entrambi i casi in una domanda; Gesù muore facendo una domanda, vivendo la dimensione dell'abbandono: "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?".

In entrambi i casi è una domanda a Dio, su Dio; palesemente la morte di Gesù, e di quel bimbo, fanno sprofondare Dio nella domanda sul perché della sua assenza; assenza di una presenza e contemporaneamente presenza di una assenza.

Si tratta dell'opposto concetto rispetto al rovelto ardente, una contrapposizione certamente non fortuita: nel rovelto Mosè domanda il nome a Dio, e Dio risponde semplicemente "Io sono", dando una promessa di presenza più che una risposta sulla sua natura; nell'episodio di Wiesel Dio si sprofonda invece nella domanda "Dove sei", anche questa volta non risponde, ma in più negandosi all'insegna di una non presenza.

Una buona logica di tipo Aristotelico ci dice che la domanda non può essere né vera né falsa, non derivando da una asserzione; quando però ci troviamo di fronte ad una domanda più vera della successiva risposta sorge un certo sconcerto, nato dalla necessità di verificare la verità di un interrogativo.

D'altra parte però possiamo collocare la verità dell'interrogativo su Dio, sul male, senza essere ancora interni alla tradizione religiosa? Perché Auschwitz deve essere incomprensibile? C'è un pensatore ebreo contemporaneo che ha scritto qualcosa in tono anche abbastanza crudo, un capitolo dedicato ad una riflessione teologica sull'olocausto (si tratta di un libro uscito qualche anno fa in Francia e dedicato alla Germania del periodo nazista). Questo autore dice che in realtà non ci si deve preoccupare di sviluppare una riflessione teologica; i teologi hanno troppo cara la parola "incomprensibile" posta accanto ad Auschwitz. Perché questo incomprensibile? Non possiamo pensare che psicologi, sociologi, storici, filosofi, vadano alla ricerca di un perché con la ragionevole speranza di ottenere delle risposte?

Scrivono Fungstein: "Ci dovremmo opporre a che l'olocausto sia qualificato come incomprensibile; questo è uno degli attributi più frequenti nella letteratura teologica sull'olocausto; storici, psicologi, sociologi, filosofi non dovrebbero risparmiare alcuno sforzo per comprendere la catastrofe, ed essi devono essere guidati dalla speranza ragionevole che una tale comprensione sia possibile. Il crimine commesso dai nazisti ha raggiunto proporzioni immense, l'orrore e la sofferenza sorpassano la nostra capacità di immaginazione, pertanto è possibile comprendere razionalmente!"

I campi erano stati dunque costruiti per dimostrare il fatto che gli Ebrei, come giudicati dal regime nazista, erano dei sotto - uomini; prova evidente ne doveva essere il loro comportamento sotto le torture fisiche e psicologiche attuate nei campi.

È un tentativo di spiegazione che non condivido, ma che mi pare istruttivo: la domanda che apre Wiesel nasce soltanto se noi siamo in qualche modo all'interno di un orizzonte religioso; ma se noi trascendiamo totalmente da questo orizzonte non è neanche detto che necessariamente

sorga la domanda, o per lo meno non è stata testimoniata così. Gli Ebrei l'hanno testimoniata con un riferimento alla tradizione precedente, basata sul coinvolgimento di Dio nel mondo: se noi non ponessimo questo coinvolgimento, se non si fosse creduto che Dio fosse andato in esilio con i bambini, perchè Auschwitz porrebbe problemi al silenzio di Dio? E' dunque rispetto a questo sfondo religioso che nasce la domanda.

Un poeta ebreo contemporaneo ha scritto una serie di "Libri delle Interrogazioni" con alcuni riferimenti ad Auschwitz e riflettendo quasi sempre sulla domanda: questo autore dice che la domanda religiosa su Auschwitz è come una rottura, una linea di confine dove c'è un dentro e un fuori. Certo, Dio resta muto, lo si poteva dire anche in passato e adesso lo si dice in modo diverso; ma se non ci fosse quella Tradizione di coinvolgimento non si potrebbe misurare la morte della fede, che si presenta paradossalmente ancora riferita ad un orizzonte precedente.

Il "perchè" scagliato contro il cielo è ancora un perchè religioso, ed è significativo che Wiesel dica che forse un giorno sorgerà qualcuno che possa spiegarci Auschwitz dalla parte degli uomini; ma dalla parte di Dio Auschwitz rimarrà sempre il mistero più inquietante.

Torniamo al discorso provocatorio di Fungenstein: Dio viene riaffermato proprio perchè se ne constata la negazione, l'assenza, la domanda; ma questa è una specie di riproposizione moderna della prova dell'esistenza di Dio di S. Anselmo, dove partendo dall'affermazione che anche l'ateo che nega Dio deve averne il concetto, si afferma l'esistenza di Dio.

Questo trasformare la negazione in affermazione è, secondo Fungenstein, una prassi anche dei teologi: colui che è profondamente turbato dall'olocausto necessariamente è un religioso, afferma Dio e a lui si rivolge; un uomo superficiale, o puramente pragmatico, o egoista, non sarebbe turbato affatto.

L'olocausto, dunque diventa un atto religioso positivo attraverso la negazione? Si tratta di una seria provocazione: si può cogliere l'ombra solo se c'è la luce, però anche capovolgere l'ombra come ultima forma apologetica per dimostrare l'esistenza della luce, cioè di Dio, è una forma effettivamente anche consolatoria.

Per altri versi, la provocazione di Fungenstein è in sintonia con quanto detto da Wiesel recentemente, negando che a lui si possa attribuire l'affermazione della morte di Dio. Dice Wiesel in una recente intervista:

"Io non ho mai compreso come si possa dire che Dio è morto ad Auschwitz; questa idea mi è completamente estranea. Bisogna essere chiari: questo messaggio non è mai venuto dall'interno, ma dall'esterno. Non sono stati i sopravvissuti a dirlo, ma gli altri, che a volte parlano in nostro nome. Mai nella mia vita ho pensato che Dio fosse morto; per un ebreo religioso dire che Dio è il vivente è dire qualcosa, ma dire che Dio è morto è incomprendibile, inconcepibile, intollerabile".

Il silenzio di Dio, dunque, non è la morte di Dio; e secondo la posizione di Wiesel possiamo misurarci con Dio soltanto in quanto lo riconosciamo ancora Signore. Un mutamento radicale certo c'è stato: l'ebraismo non aveva teologia, non faceva un discorso su Dio, ma a Dio; rivolgendosi a Lui, senza parlare su di Lui. Dopo Auschwitz nasce la domanda su Dio; la fede ha avuto un mutamento che prende in considerazione il suo silenzio, non si parla più solo di Dio ma anche su Dio, e questo è un allontanamento fondamentale. Interrogandoci su Dio si fa comunque la sua volontà, è sempre un atto religioso: il Santo esige verità, ed è quindi giustificato che in nome della Tradizione religiosa vengano poste domande su di Lui. (vedi Talmùd, trattato penitenziale del Giorno di Kippur). Sulla rivista "Il Mulino" del maggio - giugno '86 è apparso un articolo di Hans Jonas, intitolato "Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica", dove l'autore propone un mito che implica un Dio che soffre, che diviene, che è coinvolto, che non è onnipotente. Dopo Auschwitz noi dobbiamo continuare ad approfondire la fase della ricerca su Dio, dicendo che l'onnipotenza non è più un vero volto di Dio. Ci sono tre elementi: la comprensibilità, la bontà e l'onnipotenza, che non possono stare tutti e tre insieme.

Comprensibilità non nel senso di risolvere Dio, ma nell'essere attaccati alla voce della Rivelazione; Dio stesso ha detto qualcosa di Lui, parlando delle sue azioni, della sua misericordia, in parte della sua natura.

Bontà e onnipotenza non possiamo tenerle insieme; l'onnipotenza non è nemmeno un concetto filosoficamente così semplice, dice Jonas, perché l'onnipotenza implica in qualche modo la misura con qualcosa d'altro, con un ostacolo, e se questo ostacolo è tale non c'è più infinità di potenza.

In ogni caso, di questi tre elementi quello che dobbiamo sacrificare è l'onnipotenza: non possiamo dire contemporaneamente che Dio è buono e onnipotente. Si tratta, a questo punto, dell'affermazione di un mito; si vuole cioè fare una affermazione preceduta della frase "Se così si potesse dire... per così dire...". Ma anche se così si potesse dire, è un mito che implica il fatto di un Dio diventato bambino, soggetto di futuro e di speranza: "Tornerà ad essere potente".

Se noi rinunciamo a questa speranza, questo ruolo è un gioco di Dio che si nasconde e che lascia la libertà umana; ma se noi pensiamo che Dio patisce la violenza, dobbiamo pensarlo come colui che tornerà ad essere potente.

Paolo de Benedetti, in un intervento su "Ermeneutica", dice: "Così oggi è proprio l'incommensurabilità di quanto avvenuto che ci aiuta - ma la parola mi ripugna fortemente - a liberarci da certe immagini di Dio. Forse una di queste è l'onnipotente, forse la vera risposta alla domanda che sta come un buco nero al posto della teodicea, risposta dicibile solo in forma paradossale e mitica, è questa: Dio è debole, patisce violenza, e per ora, finché c'è il mondo e finché non avvenga l'età mes-

sianica, vi soccombe".

Il termine "per ora" è importante per mantenere vivo il discorso della speranza di Dio; ed è allora importante pensare che Wiesel - ma non solo lui - abbia ripreso un tema proprio della tradizione ancora adesso riproponibile: la compassione verso Dio.

La Tradizione ci insegna a pensare al Creatore con un sentimento di pietà; perchè coinvolto nel mondo, perchè subisce il male, perchè è presente e contemporaneamente assente; pietà per il Signore che è dappertutto, sempre, in ogni pensiero, cosa, azione; anche nel dolore, nel male, nella mancanza; anche nell'assenza che strazia gli esseri umani, prigionieri gli uni degli altri, e tutti della loro similitudine.

Un altro pensatore ebreo contemporaneo, Abraham Heschel, dice che l'inizio della fede sta nella compassione che l'uomo ha per Dio; ma forse dobbiamo chiederci se più che un inizio questa compassione non sia il culmine della fede.

Ma allora questo dire che è ancora possibile avere compassione per Dio significa recuperare il "Tu", cioè la possibilità di rivolgersi a Dio con la domanda, la preghiera?

Questa domanda è stata posta dal teologo cattolico Metz, che riflettendo su Auschwitz ha detto che noi possiamo continuare a pregare perchè anche ad Auschwitz si è pregato. Ma in che modo, in che forma si è pregato ad Auschwitz?

Lo stesso ultimo Wiesel, meno violento, dice:

"Pregare Dio a Birkenau all'ombra dei camini, come era possibile? Com'era possibile invocare Dio sulle rovine della sua creazione?", ma in un altro passo dice che i prigionieri, appena liberati, hanno subito recitato la preghiera dei morti, il Kaddish.

"Io giuro davanti a tutti, davanti al Libro di Dio, che Dio non meritava questa preghiera..."

C'è dunque da una parte il giuramento sulla parola di Dio, dall'altra lo sconcerto: come si poteva pregare?

Forse veramente anche qui il peso del discorso si radica tutto sulla domanda.



## D I B A T T I T O

Domanda: Relativamente al tentativo che fa Jonas di ritrovare un volto di Dio non onnipotente, questo autore si appoggia a qualche testo della tradizione biblica in particolare che faccia riferimento ad un Dio che subisce?

Risposta:

In relazione all'articolo citato, l'autore non ha tanto un riferimento biblico; si riallaccia piuttosto ad una concezione tradizionale ebraica e soprattutto ad un concetto che c'è nella Kabbalà del secolo 16°, il concetto dello "zim - zum". Questo concetto di auto-limitazione di Dio nasce dall'esigenza di rispondere a questa domanda: se Dio è l'unico, l'onnipotente, come può far sussistere qualcosa di diverso da Lui nella propria autonomia?

O questo qualcosa è una manifestazione indiretta di Dio, una specie di forma di emanazione ponteistica, oppure effettivamente è qualcosa di autonomo, ma allora questo qualcos'altro non può sussistere se non con un processo di auto-limitazione di Dio: Dio si concentra in sé e lascia spazio all'uomo perché l'uomo possa essere. D'altra parte è molto forte, nella tradizione ebraica, l'idea dell'unificazione di Dio alla fine dei giorni: "in quel giorno, Dio sarà uno e uno sarà il suo nome" (Zaccaria 4,9). Il monoteismo è dunque un esito, non un presupposto; d'altronde nella stessa Bibbia gli spunti per pensare ad una forma di "mancanza di dominio" da parte di Dio sono parecchi: la stessa guerra tra Dio e Amalèk è più una mancanza che una presenza di dominio, e così pure l'atteggiamento di Dio che si pente di aver creato l'uomo.

Domanda: In opposizione alla tradizione biblica, e quindi anche alla rivelazione e interpretazione cristiana, di fronte all'eccesso del male l'ateismo sente che la certezza della non esistenza di Dio si rafforza ancora di più; citando la morte dei bambini di Auschwitz, lei ha sottolineato che da questo Dio non è venuto nessun segno di conforto, di presenza, ed ancora oggi noi ci domandiamo perché sia successo. Il fatto di dire che noi siamo lontani dal senso della rivelazione secondo me è anche un modo per aggirare la nostra incapacità di rispondere.

Per noi esseri umani perché esiste il male? E' voluto da Dio o lo vogliamo noi? O è giustificato come castigo per l'uomo, che è limitato nella sua libertà, oppure tutto viene dall'uomo stesso, e allora Dio non esiste.

Risposta:

In effetti tutto quanto da me esposto va in questa direzione: non ci sono motivi se non "interni" a chi vuole essere fedele ad una tradizione perchè si pensi di poter consolare Dio per poter continuare a credere.

Effettivamente se Dio non subisce violenza ce ne facciamo gran poco; se subisce violenza è un Dio assai singolare, però in questo modo si può pensare di poter credere e sperare per lui e in lui.

Il discorso sulla libertà evidentemente è stato molto spesso usato in prospettiva apologetica, perchè effettivamente non si può non coinvolgere Dio se non con l'autolimitazione.

Per chi non è credente, Auschwitz è una prova irrefutabile della non esistenza di Dio; chi deve quindi giustificarsi, dare dei motivi di fronte a ciò è il credente, non l'ateo. E il credente può dire che anche Dio ha avuto la sua Auschwitz, e quindi non si ferma all'accusa di Dio, ma entra in una qual forma di condizione del dolore.

Domanda: Dal punto di vista della cultura ebraica, era proprio necessario che fosse il popolo ebreo a soffrire tanto?

La rivelazione di Dio in questo popolo doveva necessariamente passare per questa tragica forma di coinvolgimento?

Risposta:

Tra le righe a volte può emergere, ma non è un'interpretazione molto plausibile; anche se è vero che la moltiplicazione delle interpretazioni porta anche a conclusioni di questo genere.

Il problema è soprattutto nell'uso del termine "olocausto": si tratta di un termine religioso, di sacrificio, che prevede la completa consumazione della vittima, e per questo non accettato da tutti, visto che ad Auschwitz qualcuno è sopravvissuto. Oggi si tende di più ad usare il termine israeliano Shô'ah, che è un termine laico e significa "catastrofe". L'accentuazione di questo termine significa, nell'ebraismo, una crescita di atteggiamento laico, di allontanamento dai termini religiosi; e questa può già essere una prima risposta.

Credo però che questa domanda abbia un altro significato possibile: solo dopo Auschwitz, e non dopo altri avvenimenti catastrofici, abbiamo cominciato a dubitare del fatto che Dio fosse onnipotente. In senso ebraico, la testimonianza che Dio è coinvolto nella storia deve trasformarsi nella considerazione che "è passata la nostra ora": Mosè ha pregato tante volte e Dio ha risposto, ma quando ha voluto entrare in terra di Cananàn Dio non ha risposto più.

Dopo Auschwitz dunque, noi che siamo credenti in quanto partecipi della rivelazione avuta in Israele, possiamo continuare a credere attraverso una voce che continua a venire da Israele passata attraverso Auschwitz.

Domanda: Quando parli di benedizione riferendoti ai nomi propri dei testimoni da te conosciuti, che senso dai a questo termine?

Risposta:

Uso questo termine nel significato tradizionale ebraico, nel senso che ogni gesto quotidiano è legato alla benedizione formulata nei confronti di Dio.

Per me quindi l'incontro di queste persone, che ha rappresentato un atto molto significativo, costituisce un atto di benedizione e un obbligo di fedeltà a loro.

Ed è questo obbligo che ancora oggi ci spinge a parlare di questi argomenti: se ancora possiamo raccontare di questo accaduto come una storia nostra, anche se è "altro" da noi, è per continuare ad essere ebrei, per non dare vittorie postume ad Hitler.

Credo che questo possa valere anche per la tradizione religiosa: dire che Dio è morto ad Auschwitz significherebbe ammettere che il male, Hitler, o chi per esso, hanno vinto.