

MASSIMO GIULIANI

## L'UNITÀ DI DIO E IL COMPITO DELL'UOMO

*Come pensare l'irreparabilità della Shoà nell'orizzonte della fede*

Ogni riflessione religiosa, anzi, ogni speculazione teologica sulla Shoà inciampa in una duplice obiezione: l'obiezione razionalista, per la quale Dio sarebbe un'ipotesi di troppo, che non «spiega» affatto, in quanto le tragedie della storia si comprenderebbero *soltanto* alla luce della storia; e l'obiezione fideistica, per la quale la storia è sempre «nelle mani di Dio» e il male che noi esperiamo è *soltanto* una nostra incapacità a riconoscere la provvidenza divina all'opera, e dunque Dio non può essere accusato di negligenza negli affari del mondo. Hans Jonas ci ha insegnato a muoverci in mezzo a questi due scogli, quello razionalista e quello fideista, e il suo approccio alla teologia intesa come «lusso della ragione»<sup>1</sup>, per quanto sembri provocatorio ad orecchi credenti, ci libera dalla più grande delle tentazioni idolatriche (sempre in agguato in chi naviga a queste latitudini): la tentazione di considerare Dio una «necessità» ovvero un «bisogno» dell'essere umano, un «assioma» necessario appunto per spiegare natura e storia, e per fondare la nostra responsabilità verso il mondo. Emmanuel Levinas direbbe che Dio non sta nel recinto del sacro – anzi del sacro costituisce una rottura – ma nell'ineffabilità del santo, perché il santo è altro da tutto ciò che noi possiamo definire e richiudere nei nostri concetti e nelle nostre categorie. Il solo Dio di cui possiamo parlare è il Dio che a sua volta ci parla, il Dio della rivelazione (non il divino dell'intuizione o della deduzione). Ma non è contraddittorio difendere l'ineffabilità del Santo e al contempo parlare/scrivere di Dio? Introducendo il suo volumetto *La sconfitta di Dio*, Sergio Quinzio, citando Buber, ricorda che fu Hitler a costringere gli ebrei credenti e non-credenti a parlare di Dio «e questa non è una delle sue minori scelleratezze: perché o Dio parla, e allora lo si ascolta, o si parla a Dio, pregando, ma non si parla di Dio»<sup>2</sup>. E tuttavia di Dio parliamo, continuiamo a parlarne, addirittura dobbiamo parlarne, proprio perché non si tratta né di una necessità ontologica per giustificare il mondo, né di un'ipotesi epistemologica per

---

<sup>1</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, a cura di L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston 1996, p. 19.

<sup>2</sup> S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992, p. 13.

spiegarlo; piuttosto parlandone attestiamo la nostra trascendenza e immortalità. Va da sé che ne parliamo sapendo di «balbettare», ossia di muoverci in una zona del linguaggio che sta sotto il segno dell'ambivalenza, dell'opacità, della polisemia, del teomorfismo. Non v'è scelta: di Dio possiamo parlare solo con linguaggio simbolico, attraverso miti e metafore e simboli. Questo è il linguaggio della fede; è il *medium* della rivelazione; è l'idioma della non-necessità e della meta-logica, la lingua della libertà. Non sorprende dunque che pensatori diversi come Jonas, Levinas, Quinzio – ai quali si associa e tra i quali va annoverato Paolo De Benedetti<sup>3</sup> – siano accomunati da questo «ricorso al mito»: al mito qabbalistico, all'immaginario talmudico, alla metaforica biblica, nei quali si incarna e articola buona parte del pensiero ebraico dalle sue origini fino ai giorni nostri, attraverso un'ininterrotta catena di reinterpretazioni.

**Alef.** «Il fumo di Auschwitz ha nascosto a molti il Nome, che i martiri antichi invece manifestavano e glorificavano. Perché questo Nome riappaia, occorre che lo si cerchi non dalla parte di quel Dio che gradiva gli olocausti (si vede quanto sia inopportuno e quasi empio il termine Olocausto per designare la Shoà) ma da quella dei martiri non-martiri, fra i quali, umiliato e muto, Egli patì la più grande profanazione della storia» (P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, p. 86).

Come Jonas, Levinas e Quinzio, e spesso sulle loro tracce, De Benedetti si è interrogato sulla grande domanda di senso che la tragedia della Shoà pone ai credenti ebrei e cristiani (ma anche ai non-credenti, nell'accezione martiniana di *pensanti non-credenti*). *Una domanda dalla storia* che, nell'orizzonte della fede, va diritta al cuore del problema: chi è il Dio della rivelazione biblica? Chi è quel Tu divino che dopo aver scelto ed essersi coltivato il suo popolo con tanta passione e gelosia resta inerme dinanzi alla sua «passione e morte» (l'espressione è levinasiana) ad Auschwitz e nelle altre fabbriche di dolore e di sterminio? *Quale Dio* preghiamo, di *quale Dio* parliamo e da *quale Dio* ci aspettiamo redenzione, dopo l'esperienza di abbandono e silenzio fatta dai figli di Israele nell'Europa cristiana tra il 1939 e 1945? E, per estensione, come chiamare «giusto» quel Dio che resta muto davanti al dolore innocente che lacera da cima a fondo il tempo dei

---

<sup>3</sup> P. De Benedetti, *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 20.

viventi? V'è infatti un secondo tratto, oltre al «ricorso al mito», che accomuna De Benedetti ai tre pensatori citati: la profonda convinzione che la Shoà sia stata non solo un evento storico – esistenziale, politico, tecnologico ecc. – ma anche un evento teologico, negli anni Sessanta si sarebbe detto un «luogo teologico», una epifania in negativo della non-azione di Dio, o della sua passività, o della sospensione della sua provvidenza, tanto più stridente e scandalosa quanto meglio oggi comprendiamo la natura storica della rivelazione e del coinvolgimento divino nella storia di Israele. Certo, la Shoà è stata anche, in positivo, la più alta testimonianza da parte di Israele di amore incondizionato alla Torà e di fedeltà alla missione ebraica nel mondo: «amare la Torà più di Dio», ha scritto ancora Levinas recensendo una delle prime *fiction* letterarie sul tema<sup>4</sup>. Nella Shoà ne va di Dio, sia per l'ebreo credente che non vuole rinunciare alla Torà, sia per l'ebreo non-credente ma leale a una storia che senza l'elezione narrata dalla Torà non si spiega. Non si tratta dell'esistenza di Dio, che non è un problema ebraico, ma della sua credibilità e affidabilità che sono strettamente legate alla *berit*, all'alleanza che fa di Dio e di Israele due *partner* con pari diritti e conseguenti reciproci doveri. Per questo, la domanda debenedettiana è l'unica corretta: *quale Dio?* Ovviamente, qui non ci si interroga sulla classica onto-teologia ma su di un grido esistenziale, che nondimeno diventa teologico appena si prenda coscienza che di Dio, propriamente, nulla possiamo dire e che in discussione c'è solo il nostro modo di pensarlo, il tentativo di decifrarne la presenza nel mondo, il nostro zoppicante linguaggio religioso che non può fare a meno di un lessico, di una grammatica, di una semantica: dopo Auschwitz, parliamo ancora e sempre del nostro *concetto* di Dio. Jonas *docet*<sup>5</sup>. Indagare, per così dire, la qualità di Dio e la sua autenticità – la sua immanenza alla realtà storica, dunque il grado di *shekhinà* – non vuol dire affatto speculare sull'imperscrutabile natura divina quanto cercare per via metaforica un'idea, una visione di lui che ancora non sia stata svelata, o che, già svelata in cifra, sia rimasta nascosta, se non obliata, come se il testo della rivelazione l'avesse preservata apposta per questa generazione e per nessun'altra. Chi avrebbe mai immaginato, a mero esempio, una lettura ebraica della crocifissione di Gesù come quella, in chiave di *pogrom* e Shoà,

---

<sup>4</sup> E. Levinas, *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 179-183. Si vedano anche i *Responsa* del rabbino Ephraim Oshry (Morcelliana, Brescia 2004), dai quali traspare l'attaccamento di Israele alle *mizvot* nonostante e a dispetto della persecuzione nazista.

<sup>5</sup> Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1989.

offerta da Marc Chagall alla fine degli anni Trenta?<sup>6</sup> O come la riflessione sul silenzio dalla Bibbia ad Auschwitz proposta da André Neher nell'*Esilio della Parola*?<sup>7</sup> Quasi che solo a questa generazione fosse dato il potere di scoprire quel volto di Dio, precluso al resto delle generazioni precedenti e susseguenti. Il duro lavoro di interpretazione di noi, che abbiamo vissuto la Shoà o conosciuto i sopravvissuti, ha il fine di scoprire quel Volto che a nessun altro potrebbe apparire e rivelarsi, perché ogni generazione ha la sua elezione, la sua chiamata, la sua 'aqedà. Per questo non basta che a studiare la Shoà siano gli storici di professione, i politologi, gli psicologi o gli economisti (guai a sottovalutare, con snobismo anti-marxiano, le radici economiche del trionfo nazista). Credo infatti che teologi e filosofi abbiano una grammatica e una semantica specificamente candidate a recepire lo scandalo e lo scacco che la Shoà rappresenta per la fede e per la ragione, ragion tecnologica inclusa.

A quest'opera, che segna di sé niente meno che l'autocoscienza di un secolo, Paolo De Benedetti ha contribuito nel corso degli anni Novanta riportando al centro della riflessione teologica italiana, ebraica e cristiana, la «questione messianica», rifiutando la ripetizione pedissequa delle teodicee consolatorie ovvero lasciandosi alle spalle, à la Neher, ogni lettura moralistica del libro di Giobbe; ma anche rifiutando il rifiuto, non abbandonandosi cioè all'alternativa nichilista ben nota al pensiero ebraico, all'*en din we-en dajian* («non c'è giustizia e non c'è giudice») di Elisha' ben Abujà<sup>8</sup>. La Shoà costringe piuttosto a ripensare la «questione messianica» sia che venga considerata come l'avvento di un'era migliore, sia che venga considerata come vicenda di un messia personale venuto e/o venturo. Costringe a ripensare quel capitolo di ogni teologia abramica che va sotto il nome di escatologia, ossia ciò che speriamo (e temiamo) a riguardo delle cose ultime; *ultime*, forse, cronologicamente ma *prime* nell'ambito del senso della creazione, quelle che Dio avrebbe creato *in principio*, prima che il cielo e la terra prendessero forma<sup>9</sup>. Con la sua radicale domanda di giustizia, di una

<sup>6</sup> Cfr. M. Giuliani, *Cristianesimo e Shoà. Riflessioni teologiche [sull'irredimibile]*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 9-16.

<sup>7</sup> A. Neher, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

<sup>8</sup> P. De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 57.

<sup>9</sup> Prima del mondo, Dio creò sette cose: la Torà; il trono della Gloria; il paradiso alla destra del Signore; l'inferno alla sua sinistra; il Santuario celeste; il nome del Messia; la voce che grida: *Tornate, figli dell'uomo* (*Sal* 90,3). Cfr. il *midrash* sul *Salmo* 90, citato in L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*, vol. 1, Adelphi, Milano 1995, p. 23.

giustizia che non può essere di questo mondo, la Shoà esige dal credente un supplemento di fiducia che un giorno, oltre questo eone, Dio farà giustizia e – se così si può dire – renderà conto ai suoi fedeli, ma soprattutto alle vittime della storia, del troppo *dolore innocente*, del troppo *soffrire inutile*, della troppa *violenza e negazione di vita* che hanno subito. Di converso, mette Dio nella condizione di un debitore, che alla vittima innocente deve un risarcimento, o, nel caso più che probabile che tale risarcimento sia impossibile (giacché Dio non può tutto, non può disfare ciò che è stato fatto, non può far sì che il male commesso non sia stato commesso... è l'insegnamento di Vladimir Jankélévitch), gli deve almeno una spiegazione. La vita futura, sostiene Paolo De Benedetti, è dunque necessaria in quest'orizzonte di fede sia alla vittima che a Dio: alla vittima per essere risarcita/giustificata; a Dio, per sdebitarsi con tutte le vittime della storia e per dare un senso all'apparente vanità del mondo, *hèvel havalim*. Escatologia difficile ma necessaria, che nasce dal grido dei giusti che soffrono: i bambini e gli animali, anzitutto, e poi le donne e gli uomini calpestati dalla violenza della natura, dalle ragioni di Stato, dalle guerre sante, dalle leggi del mercato... Escatologia da postulare, kantianamente, da parte di una «ragion teologica» che fa tutt'uno con il nostro senso morale. Il concetto di Dio, dopo Auschwitz, può essere spinto a tanto.

**Bet.** «L'esistenza del dolore ingiusto “salva” Dio solo se c'è un tempo e un luogo (parole estremamente improprie per la vita del mondo che verrà) in cui Egli si spieghi e ci spieghi. La bontà del mondo è ormai una moneta troppo svalutata; la responsabilità dell'uomo o la finitezza degli esseri sono semplici rinvii all'interno del triste mistero. Dio, in quanto nostro alleato, ci è debitore di una spiegazione: per questo crediamo in lui e nella vita futura» (P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, pp. 112-113).

Certo, l'uomo occidentale contemporaneo, ci ricorda ancora Hans Jonas, non crede più nell'immortalità dell'anima e nell'eternità espresse dall'immaginario escatologico ebraico-cristiano; nondimeno, ha sviluppato una diversa percezione della propria trascendenza proprio dall'interno del suo agire – immortale è la libertà dell'atto, di un agire che dura un istante irripetibile, che è mio e soltanto mio ma può avere un senso per l'intera specie, per l'umanità e la terra su cui viviamo – perché, se io sono totalmente mortale, le mie scelte possono sopravvivermi, anzi di solito vivono oltre noi stessi: nei nostri figli, nelle idee che veicoliamo, in un'opera d'arte, in un

nuovo percorso di senso. Forse, anche nel destino di Dio. Questa è la conclusione di Jonas: «Il destino proprio di Dio è in gioco in questo universo, al cui ignaro processo [Egli] ha affidato la Sua sostanza. L'uomo è divenuto l'eccellente custode di questo supremo patrimonio che sempre può essere tradito: in un certo qual modo, il destino della divinità è nelle sue mani»<sup>10</sup>. Tesi che pare l'opposto della posizione debenedettiana, per la quale il senso dell'universo – il «triste mistero» del dolore innocente – sta nelle metaforiche mani di Dio. In realtà, i pensieri di Jonas e De Benedetti convergono nell'idea che il futuro – suprema promessa di una creazione che ancora non c'è – dipende dalla responsabilità, alla lettera, dalla capacità di rispondere: di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio; dipende dalla capacità di farsi carico: dell'uomo e del suo dolore da parte di Dio, e di Dio e del suo universo da parte dell'uomo. L'intima *partnership* tra Creatore e l'ultima delle sue creature, ma fatta «a sua immagine»<sup>11</sup>, è idea-cardine della fede ebraica e del pensiero che quella fede struttura. Non a caso tale idea, l'iperbole della responsabilità, è divenuta l'arco portante della filosofia ebraica di Levinas. Ma ciò che in Levinas si declina come «discorso etico», in De Benedetti (e credo in Jonas) si declina come «discorso antropo-teologico» ossia come meditazione sull'interdipendenza tra Dio e umanità (non necessariamente tra Dio e il singolo essere umano), anzi tra Dio e l'intera creazione, della quale l'essere umano, nell'endiadi maschio e femmina, è il portavoce e il custode. Che la Shoà giustifichi il *riv*, la controversia o addirittura il far causa a Dio (Wiesel); o che venga letta come punizione e giudizio quale forma radicale di *hester panim* (Rav Soloveitchik e buona parte dell'ortodossia); o che dimostri la realtà del vuoto divino, ovvero dello *zimzum* del mito qabbalistico (Quinzio, Jonas, e molti altri)... la pluralità delle interpretazioni poggia comunque su quest'idea che Dio e l'umanità sono in un rapporto di interdipendenza reciproca, hanno un legame che li vincola e li obbliga, si guardano l'un l'altro con reciproche aspettative, quasi avessero entrambi firmato in tempi lontani una *ketubbà*, un contratto di matrimonio.

**Ghimel.** «Che Dio sia fragile, proprio perché è Amore, è l'unica metafora o mito che lo salva dall'assedio del male e della colpa: ma allora noi siamo responsabili nei suoi riguardi (come Egli lo è nei nostri, perché anche noi siamo

<sup>10</sup> H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 297.

<sup>11</sup> Cfr. Paolo De Benedetti, *A sua immagine. Una lettura della Genesi*, a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia 2000.

fragili). Che cosa significa essere responsabili di Dio lo si comprende se si rammenta l'immagine e somiglianza che legano l'uomo a Dio: essere responsabili di Dio significa essere responsabili della sua immagine, salvarla in noi e in tutto ciò che ha vita come una lucerna dai fiati terribili che il male le manda contro per spegnerla» (P. De Benedetti, *Quale Dio?*, p. 26).

Cosa c'è di più umano e di più divino di una promessa di fedeltà come quella sponsale? E cosa di più fragile a rompersi? Cosa c'è di più debole e facile a smentirsi di una parola data? Eppure, questa è l'immagine preferita dai testi biblici per dire l'intimo legame tra questi due improbabili *partner*, immagine che mai la sapienza greca si sarebbe sognata di immaginare! La sapienza ebraica, invece, che apprezza il dettaglio e il particolare come segni dell'intero e dell'universale, non teme di predicare di Dio la debolezza tipica di ogni rapporto sponsale, e i suoi infrangimenti, e le sue gioie, e la determinazione a ricominciare da capo ogni giorno. Questa è la responsabilità che dalla *ketubbà* deriva (e che i cristiani, a ragione, elevano a «sacramento»: la vita di coppia, non certo la cerimonia di nozze). Questa è la responsabilità che lega Israele al suo Dio e Dio al suo popolo. *Ahavà rabbà*, con amore grande. Se uno sbaglia, l'altro può supplire: capendo; o, se non si può capire, perdonando; o, se non si può perdonare, facendo credito per il futuro. Se mi si concede una parafrasi mondana, direi: l'uomo di fede non chiede cosa Dio possa fare per lui, si chiede solo cosa lui possa fare per Dio. Da qui la riflessione sulla nostra responsabilità verso Dio, verso la sua Torà, verso la sua Gloria fino ad oggi lacerata e divisa (che aumenta e diminuisce a seconda del nostro impegno a glorificarlo e ad «amarlo»). Da qui, parimenti, il nostro compito di salvare/salvaguardare la sua creazione, e noi stessi in quella, *ad majorem Dei gloriam*. Così Paolo De Benedetti commenta il versetto di Zaccaria 14, 9 *In quel giorno Dio sarà uno e il suo Nome uno*: «È stato interpretato: Dio sarà uno perché oggi non è uno, è diviso, è lacerato, è sofferente, ma nei giorni messianici, e soprattutto nei nuovi cieli e nella nuova terra escatologici, con l'aiuto dell'uomo si unificherà anche Dio. In un certo senso Dio può aiutare più l'uomo che se stesso, e l'uomo può aiutare più Dio che se stesso, per cui tutti e due hanno bisogno l'uno dell'altro. Questo è il grande problema di oggi, il grande problema che di solito si chiama, con una parola-simbolo, Auschwitz»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> P. De Benedetti, *Introduzione al giudaismo*, cit., p. 19.

La fragilità di Dio non va affatto dimostrata, come in altre epoche si dimostrava per mezzo della logica greca la sua esistenza o la sua provvidenza o la sua onnipotenza. La fragilità di Dio, per il credente, è inscritta nella verità esistenziale delle sue creature, nel loro soffrire con dignità, nella loro coscienza del dolore e nella loro sete di giustizia. La fragilità di Dio è già tutta in codice nella non-necessità di questo mondo, nella nostra non-necessità, nella nostra mortalità. E anche nella nostra infelicità, che forse non è che un'eco della sua, di Dio, il cui pianto i rabbini hanno paragonato al tubare di una colomba (cfr. *Berakhot* 3a). Quinzio ha provato ad introdurre quest'immagine nella stessa Trinità cristiana proprio sulla scia dell'intuizione ebraica e nel solco del rifiuto debenedettiano del Dio-motore immobile aristotelico, quel «mito metafisico» che tanta parte ha avuto nella storia religiosa dell'Occidente. Ma forse si è spaventato, e si è limitato a riflettere sul mistero della debolezza cristica, di un messia che ha fallito e di un Dio che è stato sconfitto<sup>13</sup>. Qui la fede ha il suo limite, e non sposta più le montagne. Qui subentra la speranza, l'invocazione e la preghiera, quella preghiera di El'azar Qalir (secolo VI e.v.) così spesso citata nei testi debenedettiani: *Ani wa-ho hoshia' na'* («Me e Lui salva, deh!»). La preghiera, il rito, il memoriale uniscono Dio e l'uomo in un atto di *pietas* che trascende la ragione e la temporalità evocando un meta-tempo – quello della memoria e dell'attesa – e una meta-storia nei quali anche l'irredimibile e l'imperdonabile e l'irreparabile potranno svelare un senso, quel senso che qui ed ora noi rifiutiamo, dobbiamo *per rispetto delle vittime* rifiutare.

**Dalet.** «La Galleria dei bambini [a Jad wa-Shem] è una straziante discesa agli inferi che più di ogni altra esperienza ci avvicina a quell'ineffabilità del male di cui parla Wiesel, e lascia in chi percorre quel cammino il senso di un'immensa irreparabilità, di un baratro che neppure la giustizia di Dio – “se così si può dire” – riesce a colmare. Dire questi nomi è nello stesso tempo il segno della nostra totale impotenza di fronte al male, e l'atto più religioso che possiamo compiere» (Paolo De Benedetti, *Quale Dio?*, p. 66).

Salire a Gerusalemme e ascoltare la recita ininterrotta dei nomi dei bambini ebrei vittime della Shoà è diventato l'atto di *pietas* più alto della

<sup>13</sup> S. Quinzio, *La sconfitta di Dio*, cit., p. 43. Di Quinzio si veda anche *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano 1995, *fiction* religiosa sulle due encicliche dell'ultimo papa della storia, un ebreo convertito, che si chiamerà di nuovo Pietro.



nostra generazione, che corona il pellegrinaggio dell'uomo moderno sui moderni luoghi santi che gli hanno rivelato tutta la sua debolezza e fragilità, il rischio del proprio micro-potere, il prezzo della *hybris*, che la tradizione ebraico-cristiana chiamava semplicemente peccato e per la quale erano prescritti riti di espiazione. Senza psicologia, senza emozioni, senza attenuanti. Riti di espiazione per aver infranto il già precario ordine del mondo. Riti sacrificali, per attestare che il mondo non ci appartiene e noi ne siamo ospiti con la dignità e la missione di guardiani. Che la parola «olocausto», giustamente esecrata nei nostri discorsi sulla Shoà, custodisca una scheggia di verità? Suona blasfemo pensarlo, e non lo penso. Ma c'è nell'idea e nella pratica del sacrificio un riconoscimento del nostro limite, una dichiarazione di umiltà, un attestato di silenzio davanti al mistero del mondo e davanti all'impotenza di Dio a redimere qui e ora il male, o almeno le sue vittime. Più le ascoltiamo, nelle rare ed inestimabili testimonianze, e più siamo stupiti della loro coscienza di essere parte del mistero di redenzione di Israele. La tradizione rabbinica dice: le doglie del messia. Di un messia che non avremmo mai visto, e che forse non volevano neppure vedere. Anche con le nostre anti-teodicee dobbiamo andar cauti. Per questo trovo teologicamente penetrante ciò che scrive De Benedetti a riguardo di Jad wa-Shem e della sua Galleria dei bambini come il luogo in cui abita il dolore di Dio, come via sacramentale per la quale i popoli – non solo i cristiani – accedono al mistero di Israele, nel duplice senso dello Stato di Israele e del popolo di Israele.

**He.** «La *teshuvà* cristiana non passa soltanto attraverso le parole di confessione o attraverso i pensieri di una teologia convertita. Passa attraverso questo ottavo sacramento che è Jad wa-Shem, nel duplice senso che ci fa sperimentare la Shoà e ci introduce alla corte di Dio. Ma non immaginiamoci di trovare, al di là di quella soglia, il Dio della nostra infanzia. Anch'Egli ha consumato le parole, e tace: e tuttavia là è il suo trono, là è il Santo dei Santi. L'ingresso dei gentili nell'alleanza, oggi, è Jad wa-Shem, o non è» (Paolo De Benedetti, *Quale Dio?*, p. 70).

Levinas scrive che «la Passione in cui tutto è stato compiuto [cioè la Shoà] e l'audacia del nuovo inizio [la rinascita dello Stato di Israele] sono stati percepiti come segni della stessa elezione o della stessa maledizione, vale a dire dello stesso destino eccezionale... Proclamato all'indomani di Auschwitz, questo Stato rivendica gli insegnamenti dei profeti, perché su-

scita abnegazione e sacrificio»<sup>14</sup>. Levinas non era ingenuo al punto da non sapere che nessuno Stato, anche se ebraico e anche se fatto tutto di giusti, costituisce il compimento profetico; che solo giustizia e pace (che includono l'amore) misurano l'era messianica; e che lo Stato di Israele non è il risarcimento per i sei milioni di ebrei uccisi da Hitler. Nondimeno, Israele è il segno della volontà degli ebrei di non dare una vittoria postuma a Hitler (Fackenheim) e di rinnovare l'alleanza (I. Greenberg) di cui la terra d'Israele è il pegno tangibile. Ricostruire Gerusalemme ha significato riprendere in mano la storia dell'alleanza, non un'idea né una speranza ma una storia concreta in un luogo particolare per dare a Dio un tempo e un luogo in cui continuare ad essere pregato nel mondo come «Dio di Israele». Ancora Jonas: «Il destino dell'avventura divina è posto nelle nostre tremolanti mani in quest'angolo terrestre dell'universo, e la responsabilità per esso sta sulle nostre spalle... È tempo per noi di venire in soccorso al divino, che è per Sé divenuto impotente (*that became powerless*) nei nostri riguardi... Non è Dio che può aiutare noi, ma siamo noi che dobbiamo aiutare Dio»<sup>15</sup>. Questa tesi Jonas la trova confermata, con linguaggio religioso, nella testimonianza di Etty Hillesum, la ragazza ebrea olandese morta ad Auschwitz nel 1943<sup>16</sup>. Essa riecheggia nell'intera riflessione debenedettiana sul mistero del dolore innocente, al quale Dio e creazione sono come «aggiogati» insieme. Ma come può l'uomo aiutare Dio? Come può una creatura unificare il nome lacerato e sofferente del Creatore? Salvando la sua immagine in tutto ciò che ha vita, dice De Benedetti. Solo così Egli non si pentirà di aver fatto spazio al mondo e di aver messo l'uomo a custodia del suo giardino, e sarà soddisfatta l'aspettativa divina espressa nel giorno della creazione: «Mondo mio, mondo mio, potessi tu piacermi sempre come mi piaci ora!» (*Bereshit Rabbà* IX, 4). Forziamo pure il titolo di questa riflessione: l'unità di Dio è il compito dell'uomo! Ecco la risposta dell'uomo a un Dio di cui noi, fragili e mortali, siamo a immagine e somiglianza; un Dio che non si è rivelato onnipotente ma santo e fedele. Di ciò la Bibbia è traccia. Eppure, continua De Benedetti, «la fedeltà di Dio non è mai stata una scoperta facile... e forse non è mai stata tanto nascosta come dal fumo

<sup>14</sup> E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., p. 326. «Gli ebrei, attraverso il richiamo della Terra Santa, intendono le verità nuove dei loro testi antichi ed entrano in un destino religioso che non si riassume in dogmatica ma in una storia che i suoi stessi limiti non riescono a definire: essa esplode. Verso il Cielo?» (*ivi*, p. 327).

<sup>15</sup> H. Jonas, *Mortality and Morality*, cit., p. 191.

<sup>16</sup> Cfr. E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, a cura di J.G. Gaardlandt, Adelphi, Milano 1985.

di Auschwitz, ma se anche là ci fu qualcuno che disse: *amen*, possiamo noi non dirlo?»<sup>17</sup>.

P.S. Il volumetto *Quale Dio?* è dedicato *in memoriam* a Pucchia, uno dei cani di Paolo De Benedetti. Nel testo, il mistero della sofferenza dell'innocente è introdotto da una pagina di Dostoevskij, da *Memorie di una casa di morti*, in cui si parla di un povero cane disperato (storia che ci rimanda con la mente al protagonista di un famoso racconto di Yosef Agnon, il cane matto Balak). Più avanti, citando la Mishnà (*Sanhedrin* IV, 5): «Chi uccide un uomo uccide un mondo», commenta: «E questo si deve dire anche del cane»<sup>18</sup>. Vorrei chiudere dunque queste riflessioni a margine del «frammento teologico sulla Shoà» di De Benedetti riportando una storia toccante di un altro cane, raccontata da Levinas come personale testimonianza. «Nel mezzo di una lunga prigionia, per poche settimane e prima che le guardie lo cacciassero, ecco come un cane randagio entrò nelle nostre vite. Un giorno si unì alla truppa che, sorvegliata, rientrava al lavoro. Vivacchiava in qualche angolo incolto ai confini del campo. Lo chiamammo Bobby, un nome esotico come si conviene a un cane coccolato. Appariva durante le adunate del mattino e ci attendeva al ritorno, saltellando e abbaiano felicemente. Per lui – questo è fuori discussione – noi eravamo degli uomini»<sup>19</sup>. Nella Shoà, l'immagine del Dio *ne'eman*, della fedeltà divina, risplendette più in questo cane che in molti esseri umani, che dell'umano avevano perso il volto e l'anima. Anche Bobby, insieme ai cani e ai gatti di Paolo De Benedetti, sta aspettando la resurrezione finale.

---

<sup>17</sup> P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, Qiqajon, Magnano 1992, p. 102.

<sup>18</sup> P. De Benedetti, *Quale Dio?*, cit., p. 48.

<sup>19</sup> E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., pp. 193-194.