

Filosofia e teologia dopo Aushwitz
Intervento per la giornata della memoria 2020
Prof. Fabrizio Agus

Elie Wiesel nel 1964 scrive "Le porte della foresta": il romanzo narra le vicende di un personaggio che si fa chiamare Gregor e si nasconde nella foresta della Transilvania all'epoca del dominio nazista e ci racconta la Shoah vista nel segno della **duplicità**, della **ambiguità** e del **paradosso**.

Gregor, dopo essere sfuggito alle violenze e alla morte ed essere stato aiutato dagli abitanti di quei luoghi, riflette sulle sue proprie esperienze e si interroga sull'uomo

"Che cos'è dunque l'uomo? La speranza divenuta polvere. Ma è sufficiente che Gregor evochi nel suo spirito i ricordi del suo paesino sperduto in qualche parte della Transilvania per pensare che anche la reciproca è vera. Che cos'è l'uomo? la polvere diventata speranza".

Emerge sin da subito la tensione tra pessimismo e ottimismo, l'uomo in una doppia visione: polvere e speranza.

Vi è poi la descrizione di un dialogo tra Gregor e un rabbino, incontrato nel suo vagabondare dopo la fine della guerra a proposito di Aushwitz.

All'epoca del suo incontro con il Rabbi, Gregor gli aveva domandato: dunque non è cambiato nulla ?

nulla

e io ?

neanche tu sei cambiato.

E Aushwitz?

Aushwitz prova che non è cambiato nulla, che l'uomo è capace di amore e di odio; nemmeno Dio è cambiato"

Gregor fu preso dalla collera. "Dopo ciò che ci è successo, come potete credere ancora in Dio?"

Il Rabbino, con un sorriso di comprensione sulle labbra, rispose: "Come puoi, dopo quello che ci è successo, non credere in Dio?". E i due ebbero una discussione appassionata.

Aushwitz ora diviene il segno di una ulteriore figura della duplicità, quella tra ateismo, da una parte, e ritorno alla religione, dall'altra. Questo doppio aspetto della riflessione di Wiesel evidenzia quella tensione strutturale tra realismo o pessimismo e fiducia, tra la terra e il cielo, tra l'immanenza e la trascendenza, tra il mondo e una dimensione oltre il mondo. Wiesel vuole mantenere viva la tensione, non la risolve programmaticamente. In questo modo impone all'uomo, al lettore, e alla sua riflessione di non nascondere a sé stesso il male nella sua cruda realtà,

nella sua concretezza, nella sua fatticità. Dall'altra promuove quello slancio affinché non ci si abbatta e ci si rassegni di fronte al male; far rifiorire dunque, nonostante tutto e ostinatamente, la fiducia nella realtà e nel suo trascendimento.

La filosofia può mantenere questa tensione, questa duplicità della letteratura? Del romanzo? **Il narrare può mantenere il conflitto, l'ambiguità, la penombra; ma la filosofia che esige coerenza può assumere lo stesso atteggiamento?**

È a questo punto che possiamo impostare il discorso filosofico subito successivo alla Shoah, utilizzando due immagini, due percorsi distinti, come ha sottolineato Irene Kajon:

- 1) **Dal basso verso l'alto:** la filosofia che vuole attenersi al fatto della shoah: è la strada dell'esistenzialismo, del pragmatismo; la filosofia deve abbandonare l'universale e interessarsi del fatto storico, del particolare: è la strada di Adorno, della Arendt, di Rubenstein
- 2) **Dall'alto verso il basso:** dal fatto della shoah risalire alla ricerca di Dio, riproporre la domanda su Dio, la domanda metafisica: ripensare Dio come fondamento dell'essere; ripensare il sommo essere senza dimenticare Aushwitz è la strada di Berkowitz e Cohen (personalità del mondo ebraico americano)

Iniziamo dalla prima strada

- **Adorno e Horkeimer** criticano l'astrattezza e la generalità della filosofia, la loro opera "Dialettica dell'illuminismo"(1947) è un atto di accusa e di critica del razionalismo illuminista e dell'idealismo, che hanno preteso di poter, attraverso la ragione, comprendere la totalità e la complessità del reale, di poter razionalizzare in un sistema totale ogni piega e ogni movimento della realtà. È necessario, secondo loro, soprattutto dopo Aushwitz, ritornare al particolare, al fatto. L'episodio di Ulisse e delle sirene è emblematico dell'atteggiamento della filosofia illuminista, un atteggiamento di "mancanza di attenzione e di valorizzazione" verso tutto ciò che poteva limitare il suo potere e quello della ragione. La filosofia illuminista e idealista non ha avuto il coraggio di affrontare direttamente tutto ciò che le si oppone, il mito, l'irrazionale, le passioni. Dunque, Adorno e Horkeimer, sostengono che la filosofia debba avere il coraggio di "guardare l'albero disseccato", affrontare la vita dei fatti, abbandonare ogni tentativo di sistema e di totalizzazione per "illuminare davvero il giorno". (l'illuminismo bruciava i fatti, non li illuminava)
- **Hanna Arendt** in questo è ancora più specifica, nel 1963 , dopo aver definito Aushwitz "il male assoluto" nell'opera "Le origini del totalitarismo" (1951), in "la banalità del male" esprime chiaramente la necessità di "guardare in faccia il fatto di Aushwitz", il male non è qualcosa di disumano, di diabolico, demonico, ma un male che si presenta sotto forma di "fatto banale": Eichmann era un banale burocrate, un funzionario, che non si rendeva conto

della portata delle sue azioni. È chiaro e forte dunque il richiamo della Arendt alla storia, alla finitezza alla fatticità del reale. Guardando Eichmann, Hannah Arendt intuì che il male era legato alla dimensione ordinaria dell'essere: "Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o di motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l'attore [...] risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso". Ritornando sempre sul personaggio Eichmann - e su come la sua osservazione aveva arricchito la sua riflessione - la Arendt concepì l'idea del male come comune e superficiale e che soltanto con il pensiero si poteva combattere: "la mia opinione è che il male non è mai 'radicale', ma soltanto estremo, e che non posseda né la profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare tutto il mondo perché cresce in superficie come un fungo. Esso sfida come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, andare a radici, ed 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". La riflessione arendtiana, attraverso la supposizione che il male sia così intrinsecamente umano, e così difficilmente riconoscibile per i connotati che assume, ci riconduce al fatto che la Shoah - un "evento senza precedenti" che crea, però, un precedente - rappresenti la possibilità che quanto successo possa accadere nuovamente: a questo servono i nostri sforzi di garantire una memoria fertile per i valori futuri, a questo serve la storia come mezzo affinché la conoscenza e la riflessione filosofica possano produrre gli anticorpi per questo genere di fenomeni. Esiste per noi una speranza e questa speranza può essere la nostra salvezza. Se è vero che la politica ha generato tanto male, allora sarà nella politica stessa che andrà trovato il rimedio. La Arendt sembra dirci proprio questo: "Il rimedio va cercato dove si trova il veleno".¹⁴ Nella politica stessa dunque possiamo trovare qualcosa che sovrasti l'orrore da lei stessa prodotto, nella sua forma peggiore. La speranza e la nostra possibilità di salvarci sta dunque in questo: "Se la politica genera la cosa peggiore della vita umana, ci deve essere anche una politica che generi la cosa migliore."¹⁵ E la politica, nella sua forma più luminosa, può mostrare un modo migliore di vivere.

- **Rubenstein** "After Aushwitz": pensatore ebreo influenzato profondamente da Nietzsche (teorico della morte di Dio) e da Sartre, sostiene fortemente che la religiosità vada ripensata a partire dall'esistenza singola, individuale e fattuale. Cioè ritiene che di fronte ad Aushwitz bisogna rinunciare a pensare la trascendenza, dunque non si può più parlare di provvidenza, di fine della storia, né di popolo, quello ebreo, che conserva il suo patto con Dio. La religiosità va ripensata a partire dall'esistenzialismo. I valori, il senso, le leggi, la politica, sono scelte radicali dell'uomo, e l'uomo ne porta il segno e il carico totale della responsabilità, non sono stati calati dall'alto, da Dio. Rubenstein sostiene che pertanto si debba avere il coraggio di rinunciare alla trascendenza e critica profondamente la religione. Rinuncia al concetto di

rivelazione e la religione è una creazione dell'uomo. E così l'uomo si deve riappropriare della sua radicale libertà e responsabilità.

Vediamo ora alcuni pensatori che hanno cercato invece di percorrere l'altra strada, quella che dal basso conduce verso l'alto, dai fatti particolari, a Dio

- **Berkowitz e Cohen** che nel 1973 e 1981 elaborano un tentativo filosofico di ripensare Dio nell'alveo della teologia ebraica riprendendo il concetto presente nella cabbala di "tzin tzum" ovvero di emanazione e poi contrazione di Dio; Dio emana da sé la sua creatura e poi la abbandona, lascia il mondo distante da lui. Questa posizione è piuttosto problematica poiché il male viene dunque ricompreso in una realtà che rimane creata da Dio (responsabile, in un certo senso, di aver abbandonato il mondo)
- **Hans Jonas** con il suo Il concetto di Dio dopo Auschwitz rappresenta un punto imprescindibile nella riflessione sul male assoluto e su Dio. Il filosofo ebraico fissa la concezione della Shoah come evento spartiacque nella storia del mondo. Dopo Auschwitz, le categorie filosofico-teologiche utilizzate fino a quel momento non sono più valide. Questa riflessione investe in Jonas anche il concetto di Dio, il quale, appunto, dopo l'orrore nazista, non può essere pensato secondo le categorie della teodicea tradizionale. La domanda di partenza è: quale idea di Dio può convivere con il mancato intervento di fronte allo sterminio sistematico messo in atto dal nazismo? Jonas recupera l'idea di Dio lasciato in eredità dalla tradizione ebraica, composto sostanzialmente di tre attributi fondamentali: bontà infinita, onnipotenza, comprensibilità da parte dell'uomo. Ma di fronte ad Auschwitz queste tre caratteristiche non possono più coesistere simultaneamente: *"Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una Divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile (nel governo del mondo in cui noi unicamente siamo in condizione di comprenderla)".* Jonas spiega con chiarezza che il Dio della tradizione ebraica è intrinsecamente buono, una bontà intesa come volontà del bene e che non esclude comunque la presenza del male nel mondo. Inoltre, non si può altresì rinunciare alla sua comprensione, per due ragioni: da una parte la stessa Torah si fonda sulla possibilità di conoscere Dio seppur in maniera limitata, essendosi rivelato nel corso del tempo e non essendosi perciò chiuso in "un impenetrabile mistero"; dall'altra la sua non conoscibilità metterebbe in discussione anche la stessa opportunità di riflettere su di lui. Date queste premesse, il filosofo ebraico si affida alla terza strada per conciliare l'Esistenza di Dio e la presenza del male assoluto nel mondo: quella di un Dio buono e comprensibile, ma non perfettamente onnipotente, che non poté quindi intervenire nelle cose del mondo, come lo stesso Jonas ci dice: *"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".

Ma è davvero impossibile mantenere filosoficamente la tensione tra terra e cielo, di cui Wiesel ci aveva parlato nel suo romanzo citato all'inizio ? è possibile tentare di tenere insieme il pensiero della Arendt e la religione (non solo ebraica)?, cioè la complessità e la tensione della realtà tra la trascendenza e i valori e il fatto storico? Il fatto di Auschwitz e la trascendenza di dio e dei valori morali, che hanno un valore incondizionato e assoluto?

Credo che si possano rinvenire due posizioni interessanti, che meritano di cura e approfondimento:

- **Buber** (conferenza del 1936 in Francia e che poi ritorna nel suo "l'eclissi di Dio") sostiene che riguardo al male, all'infelicità e sofferenza degli innocenti, davanti ad una azione che trasgredisce la morale, siano possibili due atteggiamenti esistenziali (non religiosi): quello "gnostico" e quello del "giudaismo universale"; quello gnostico è quella posizione in cui tra bene e male c'è una simmetria, si accusa dio perché si ritiene che il male del mondo non possa non derivare da un dio malvagio, la sofferenza è un atto di accusa verso dio, è l'atteggiamento di Ivan Karamazov) non si ha il coraggio di considerare l'etica indipendente dalla felicità, dal benessere, dal premio che ne dovrebbe derivare; l'altra possibilità è infatti quella del giudaismo universale secondo cui è possibile pensare l'etico indipendentemente dalla felicità, ovvero fare e agire verso un ipotetico bene non è detto conduca necessariamente alla felicità, pertanto Dio è giusto pur in presenza del male, accettare questo è un atto di fede irrazionale, un salto oltre la possibilità di comprensione umana
- **Levinas**: l'autore che credo mantenga la tensione alla trascendenza più viva e contemporaneamente mai svincolata dalla dimensione effettiva dell'esistenza. Nel 1982 in un saggio intitolato "la sofferenza inutile" ci parla, similmente a Buber, della possibilità di pensare un'etica vera e radicale solo come una etica senza reciprocità, che è vera solo se è in grado di rinunciare alla reciprocità delle azioni. La sofferenza va ripensata infatti nella sua impossibilità di essere ricompensata in un ordine razionale; non vi è modo di trascendere, superare mai, la sofferenza fattuale, bisogna affrontarla, accettarla senza edulcorarla o abbellirla o giustificarla o mistificarla. Il senso non è negato dalla sofferenza inutile, ma può rinascere nel rapporto etico interumano. Non va istituito un nesso tra sofferenza e redenzione, il male non può essere considerato mai strumento di redenzione o per liberare dalla colpa, ma bisogna mantenere lo scandalo, la sofferenza viene pensata in tutta la sua tragicità. Tuttavia è nella obbligazione morale che si può riscoprire la trascendenza. In una dimensione che non esige una reciprocità tra le persone che entrano in contatto. È proprio questa eccedenza, questa alterità ad aprire secondo Levinas alla religione.

Levinas e Buber non negano il paradosso, l'ambiguità, ma neppure sono incoerenti poiché rimane la superiorità del bene rispetto al male, del senso sull'insensato, sebbene il male permanga e non venga mai trasceso in un ordine superiore.