

Marco Ballarini

QUANDO L'EBREO LITIGA CON IL SUO DIO

SOMMARIO: I. CON DIO SI PUÒ CONTENDERE: PAROLA DI DIO – II. STEFAN ZWEIG: IL POPOLO HA UNA MADRE CHE LO DIFENDE – III. JOSEPH ROTH: POVERI REDUCI ED EMIGRANTI «DELUSI DA DIO» – IV. ANCHE IL RABINO VORREBBE ESSERE «ERETICO», SECONDO SINGER – V. ELIE WIESEL TESTIMONE DELLA SHOÀ – VI. ZVI KOLITZ E IL DIO CHE NASCONDE IL SUO VOLTO – VII. CONCLUSIONE

«Si può essere un buon ebreo con Dio, o contro Dio, ma non senza Dio. Io, per esempio, sono ora per, ora contro Dio. Nella *Notte*, io ero contro. Effettivamente, io ho scritto contro Dio; ho protestato, mi sono levato contro Dio. E lo farò ancora domani... Oggi, io comprendo che la fede può essere anche una fede di rifiuto. Mentre dico “no” a Dio, io gli dico “sì”; è perché io dico “no” che dico “sì”. Io dico no, io non accetto: Dio e Auschwitz non vanno insieme. Non accetto, e reclamo, esigo una risposta... Dio nel male? In quale male? E Dio nella sofferenza? In quale sofferenza? Io non so. Non ho risposta. Cerco sempre»¹.

Queste parole di Elie Wiesel contengono due affermazioni fondamentali: non si può essere veri ebrei senza Dio; si può invece essere contro Dio, e questo perché non si riesce a conciliare la presenza di Dio con quella del male e del dolore.

Un'altra precisazione mi sembra utile prima di passare in rassegna alcuni testi. Quando si parla di Dio c'è sempre una premessa, esplicita o sottintesa: *Ki-vjakhol* «se così si può dire»; perché non c'è discorso su Dio che non sia «mitico», anche quello della Bibbia, perché anche la Bibbia parla il linguaggio degli uomini².

¹ «La force de dire “non” à Dieu. Entretien avec Elie Wiesel», *Regards* 171 (1986) 17. Citato in P. DE BENEDETTI, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1997, 43-44.

² Il presente contributo nasce dalla sintesi di due conversazioni tenute a Milano alla Società del Giardino (11-3-2008) e alla Fondazione Mantovani (8-4-2008).

I. CON DIO SI PUÒ CONTENDERE: PAROLA DI DIO

E già nella Bibbia troviamo il *riv*, la contesa, la lite con Dio che ha inizio nella Torà con l'intervento di Abramo in favore di Sodoma e Gomorra perché la distruzione indiscriminata delle due città metterebbe in crisi l'immagine stessa di Dio e della sua giustizia: «Lungi da te il far morire il giusto con l'empio [...] Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?» (Gn 18,23-24). L'idea di una giustizia individuale è ribadita anche a Mosè che chiede di perdonare al popolo oppure di cancellare anche lui dal libro della vita: «Cancellerò dal mio libro colui il quale ha peccato nei miei confronti» (Es 32,32-33). Ma Dio sembra tradire la parola data quando, ad esempio, in occasione del censimento voluto da Davide, colpisce l'intero popolo con tre giorni di peste e il re stesso è costretto a ricordarGli l'ingiustizia di quanto sta accadendo: «Io ho peccato; io ho agito da iniquo; ma queste pecore che hanno fatto? La tua mano venga contro di me e contro la casa di mio padre» (2 Sam 24,17).

Protestano contro Dio anche i suoi profeti, perché si sentono «violentati» nella loro missione, come Giona che vedendo andare in fumo tutte le sue previsioni considera la sua vita un fallimento fino a desiderare la morte, o come Geremia che patisce la seduzione di Dio e vorrebbe rinunciare a esserne il portavoce: «Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; mi hai fatto forza... Mi dicevo: Non penserò più a Lui, non parlerò più in suo nome!» (Ger 20,7.9).

Altri alzano il loro grido contro Dio a partire dalla situazione storica che sembra contraddire in maniera clamorosa le divine promesse. La religione del popolo ebraico è fondata su un patto (*berit*) che richiede ai due partner il rispetto dei propri diritti e doveri. Se Dio ha quindi pienamente diritto di rimproverare a Israele le sue infedeltà, lo stesso diritto lo esercita il popolo quando sembra essere Dio a venir meno alle promesse. Il diritto è esercitato da Abacuc, costretto ad aprire i suoi oracoli proprio rimproverando a Dio la sua inerzia nei confronti del male che stravolge ogni legge e ogni civile convivenza:

«Fino a quando, Signore, implorerò
e non ascolti,
a te alzerò il grido "Violenza!"
e non soccorri?

Perché mi fai vedere l'iniquità
e resti spettatore dell'oppressione?
Ho davanti rapina e violenza
e ci sono liti e si muovono contese.
Non ha più forza la legge,
né mai si afferma il diritto.
L'empio infatti raggira il giusto
e il giudizio ne esce stravolto» (Ab 1,2-4).

E il *riv* si insinua in maniera strisciante in tanti salmi per poi esplodere, a volte, nel violento rimprovero a quel Dio che sembra aver tradito il patto da Lui stesso stabilito:

«Ci hai reso ludibrio dei nostri vicini,
scherno e obbrobrio a chi ci sta intorno.
Ci hai resi la favola dei popoli,
su di noi le nazioni scuotono il capo.
L'infamia mi sta sempre davanti
e la vergogna copre il mio volto
per la voce di chi insulta e bestemmia,
davanti al nemico che brama vendetta.
Tutto questo ci è accaduto
e non ti avevamo dimenticato,
non avevamo tradito la tua alleanza» (Sal 44,14-18).

E c'è, ancora, Giobbe; c'è soprattutto Giobbe che non si rassegna a soffrire senza un perché («Ecco qui la mia firma! L'Onnipotente mi risponda!») (Gb 31,35), ma insieme coglie tutta la singolarità della situazione e l'impossibilità di una vera disputa con Dio: «Poiché non è un uomo come me, che io possa rispondergli: "Presentiamoci alla pari in giudizio". Non c'è fra noi due un arbitro che ponga la mano su noi due» (Gb 9,32-33).

II. STEFAN ZWEIG: IL POPOLO HA UNA MADRE CHE LO DIFENDE

Il *riv* percorre come un filo rosso tutta la cultura del giudaismo e si ripropone come elemento significativo della letteratura del '900, soprattutto della letteratura che riguarda i momenti di crisi, ovviamente.

Un primo testo su cui vorrei fermarmi ha un titolo decisamente esplicito e sintetico di quanto abbiamo detto: *Rachele litiga con Dio*³. Si tratta di un racconto di Stefan Zweig (1882-1942), autore che conobbe un enorme successo nella Vienna tra le due guerre; siamo di fronte a una «rivisitazione» del testo biblico, della storia di Giacobbe che cerca moglie ed è ingannato da Labano, il futuro suocero, e siamo di fronte ad uno dei più classici esempi di *riv*, di disputa con l'Eterno ritenuto responsabile, o almeno corresponsabile, del male del mondo, e del *suo* popolo in particolare.

Un popolo ancora una volta ostinato e ribelle, che infrange l'alleanza, e quando Dio vede che lo scherniscono addirittura nel *sancta sanctorum* del tempio si scatena terribile la sua ira, e il grido è udito non soltanto dai vivi, ma anche dalle anime dei morti. Accorrono i patriarchi Abramo Isacco e Giacobbe a presentare la loro supplica all'Onnipotente, ma la voce del Signore interrompe i loro balbettii; tocca poi ai profeti, Mosè, Samuele, Elia ed Eliseo, ma la loro anima rabbrivisce davanti al Signore come erba calpestata. Si fa avanti allora Rachele e, in ginocchio, alzando le mani, riversa l'angoscia nelle parole della preghiera. Dio la vede china, e vede le sue lacrime; e per ascoltare l'addolorata frena, un attimo, la sua collera.

Racconta Rachele la sua storia: l'arrivo di Giacobbe, l'incontro dei loro sguardi, la notte insonne nel desiderio di lui. Ma Labano, il padre, è uomo duro come la terra sassosa che apre con l'aratro e mette alla prova Giacobbe per sette lunghi anni, sette anni di dura pazienza mentre il sangue tumultuava impaziente. Poi alla fine i sette anni sembrarono un solo giorno e Rachele corse dal padre a chiedere la tenda per le nozze. Ma per Labano era cosa empia e pazzesca che la figlia minore lasciasse la casa prima della maggiore e invita Lia ad avvolgere stretto attorno al viso il velo nuziale per poterla portare da Giacobbe al posto di Rachele. E questa, che aveva sentito tutto, corse da lui per avvisarlo dell'inganno e per concordare con lui il segno di riconoscimento: un triplice bacio sulla fronte prima di entrare nella tenda. Ma a Lia ripugna quanto il padre ha deciso ed è presa da paura; teme di essere riconosciuta e scacciata così che i figli l'avrebbero derisa fino alla terza generazione. Chiede allora aiuto alla sorella: che cosa devo fare perché Giacobbe non mi riconosca e non cada su di me la vergogna? «Aiutami, sorella Rachele, aiutami, ti supplico, ti supplico in nome di Dio misericordioso!⁴».

³ S. ZWEIG, *Leggende*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991, 3-19.

⁴ S. ZWEIG, *Leggende*, 15.

Ancora l'ira dominava nel cuore, ma all'udire il santo nome e conosciuta la pena della sorella, vinse la pietà e Rachele le svelò il segnale convenuto. Ma Giacobbe le avrebbe parlato, avrebbe certamente riconosciuto la sua voce e allora Rachele accetta di accovacciarsi sotto il giaciglio con le ginocchia doloranti, e l'anima più dolorante ancora – per sette ore che furono settanta volte più lunghe dei sette anni di attesa – ascoltò quello che era diretto a lei e che le era proibito sentire, facendosi forza al pensiero dell'infinita pazienza del Misericordioso, per potere sopportare quella notte peggiore di tutte le notti. Poi, appena coricata, esplode l'urlo dell'ingannato e vede Giacobbe correre da Labano con una scure in mano. Accorre Rachele ma lo sposo promesso la colpisce fino a farla cadere; ma appena la vide ai suoi piedi, insanguinata, l'infuriato fu preso da pietà, la scure gli cadde dalle mani, baciò il sangue dalle labbra e per amore di lei perdonò anche a Labano; e lavorò altri sette anni finché Rachele divenne sua moglie.

Ma Dio taceva. E quando Dio tace il tempo finisce, la luce vien meno, e nessun orecchio umano riesce a sopportare il rombo di questo silenzio. La scintilla dell'ira infiammò di nuovo il cuore di Rachele

«E allora cerca di capire, o Cocciuto, che anch'io fui preda della gelosia [...]. Tutti noi, che siamo poveri ed effimeri esseri umani abbiamo vinto il male dell'invidia, mentre tu, Onnipotente, [...] tu non hai voluto avere pietà? [...] No, Dio, non può essere, perché allora la tua misericordia non è senza fine, allora neppure tu sei senza fine, e allora tu non sei Dio. Allora [...] sei un Dio estraneo, un Dio della vendetta, un Dio della collera, un Dio del castigo ed io, Rachele, che amo solo il Dio dell'amore ed ho servito solo il Misericordioso, io Rachele, ti rinnego qui, davanti ai tuoi angeli! [...] Ma se tu sei davvero il Misericordioso che ho amato fin dall'inizio e secondo i cui insegnamenti ho vissuto, fatti finalmente riconoscere da me, guardami in viso con la luce della tua bontà e risparmi i miei figli, risparmi la città santa!»⁵.

E Rachele, dopo queste parole, cade esausta, con gli occhi chiusi come quelli di una morta. Ma all'improvviso gli angeli videro il suo volto risplendere, come fosse illuminato dall'interno, e capirono che Dio «amava colei che aveva contestato la sua parola a causa della sua fede smisurata e impaziente più di quanto amasse per la loro ubbidienza i servi devoti»⁶.

⁵ S. ZWEIG, *Leggende*, 16-18.

⁶ S. ZWEIG, *Leggende*, 18.

Vera sposa di Giacobbe, colui che ha lottato con Dio; capace di reggere lo sguardo della collera per ricordare al Signore il suo essere misericordia e quindi il «dovere» del perdono.

III. JOSEPH ROTH: POVERI REDUCI ED EMIGRANTI «DELUSI DA DIO»

La Bibbia, pur restando naturalmente la Parola di riferimento, deve però fare i conti con l'altra grande sorgente del *riv* che è la storia. Soprattutto con la storia di un popolo martoriato, una storia dove è travolto il giusto con l'empio, anzi dove spesso sono proprio gli empi a travolgere i giusti, o dove, comunque, il castigo sembra sproporzionato alla colpa e mette così in crisi l'immagine di Dio e il rapporto con Lui.

Questo può accadere nelle piccole esistenze individuali e, naturalmente, a maggior ragione, nelle tragiche vicende collettive.

Di piccole storie, sempre inserite nella grande storia, parla Joseph Roth scrittore austriaco nato a Brody, quindi a 800 chilometri da Vienna e a pochissimi dal confine russo. Servì nell'esercito durante la prima guerra mondiale e in seguito intraprese la carriera giornalistica, prima a Vienna e poi a Berlino. All'avvento di Hitler al potere si trasferì a Parigi dove morì nel 1939 anche a causa dell'alcol, come sappiamo dal racconto in parte autobiografico *La leggenda del santo bevitore*, celebre anche per la trasposizione cinematografica di Ermanno Olmi.

In un romanzo del 1924, *La ribellione*, racconta la vicenda di un reduce, Andreas Pum, pieno ancora di fiducia nel governo e in quella specie di governo altissimo che è Dio: «Credeva in un Dio giusto. Il suo Dio distribuiva pallottole nella spina dorsale, amputazioni, ma anche medaglie a chi se le meritava»⁷. Convinto di godere del rispetto del mondo e, soprattutto, del governo, si aspetta come ricompensa una piccola rivendita di francobolli o un posto di custode in un parco ombroso o in un fresco museo. Al suo ritorno riceve invece soltanto una licenza per suonare un organetto nei cortili, guadagnandosi da vivere come fedele suddito dello stato perché suonando l'organetto libera il governo dall'obbligo di provvedere a lui e la nazione da un'imposta permanente. Ma un banale incidente stravolge la sua vita. Trovandosi tra la folla intervenuta al raduno dei reduci, viene deriso e insultato,

⁷ J. ROTH, «La ribellione», in *Romanzi brevi*, Bompiani, Milano 1988.

chiamato impostore e bolscevico da un borghesuccio fanatico dell'ordine e Andreas vede in questo il segno della perfidia del fato, di un destino che ha deciso di annientarli. Nel tentativo di recuperare la licenza che gli è stata tolta in seguito a quei disordini si perde nel labirinto della burocrazia che lo conduce alla fine in prigione. Lì nelle meditazioni del prigioniero si insinua l'insicurezza; si rende conto di aver rispettato delle leggi che erano per lui delle trappole e di essere in balia della violenza dello Stato e degli uomini con due gambe e si ribella non solo contro l'ingiustizia del governo ma anche contro Dio che si comporta in modo simile e quindi sbaglia. Alla fine diventa guardiano di una toilette e vive gli ultimi giorni tra sogno e realtà. Durante uno di questi sogni viene a trovarsi al cospetto del Giudice divino e allora sfoga tutta la sua rabbia contro l'ingiustizia del mondo e contro l'impotente onnipotenza di Dio.

«Milioni di esseri come me, metti al mondo, Dio, nella Tua fecondissima insensatezza, ed essi crescono creduli e codardi, e nel Tuo nome sopportano le bastonate, nel Tuo nome salutano gli imperatori i monarchi e i governi, nel Tuo nome si fanno bucare dalle pallottole, infliggere ferite purulente, trafiggere il cuore da baionette a tre spigoli, oppure strisciano sotto il giogo delle Tue giornate lavorative [...]. Le leggi proliferano sul loro cammino come perfida gramigna, e i loro piedi si confondono nel garbuglio inestricabile dei Tuoi comandamenti, sicché cadono e Ti implorano, ma Tu non li sollevi. [...] Ad altri uomini che Tu ami e nutri, è lecito castigare noi senza neanche l'obbligo di cantare le Tue lodi. A costoro Tu condoni preghiere e sacrifici, equità e umiltà, in modo che essi ci possono ingannare. [...] Ma Tu che ci sei perché non Ti muovi? Contro Te mi ribello, non contro quelli. Tu sei il colpevole, non i Tuoi scherani. Possiedi milioni di mondi, e non sai cosa fare? Com'è impotente la Tua onnipotenza! Hai da sbrigare miliardi di cose, e alcune le sbagli? Ma che Dio sei, allora! Se la Tua crudeltà è una saggezza che noi non comprendiamo, allora sì che ci hai fatti imperfetti! Se siamo condannati a soffrire, perché non soffriamo tutti nella stessa misura? Dato che le Tue benedizioni non bastano per tutti, distribuiscile almeno con equità! [...] Tu sei qui, unico onnipotente, inesorabile, l'istanza suprema, eterna... e non si può sperare che il castigo Ti colga, che la morte Ti svapori in una nuvola, e neppure che il Tuo cuore si desti. La Tua grazia non la voglio! Mandami all'inferno!»⁸.

All'improvviso, però, accanto ad Andreas compagno Muli, il somarello che portava l'organetto, e il pappagallo Ignatz appollaiato sulla sua

⁸ J. ROTH, «La ribellione», 339-340.

spalla mentre le labbra del giudice si dischiudono in un sorriso. «Andreas incominciò a piangere. Non sapeva se si trovava in paradiso o all'inferno».

Una ribellione di cui Dio sorride, dunque, forse anche perché la nuova immagine della onnipotenza impotente è molto più vicina al vero di quella che faceva di Lui il supremo garante dell'ingiusta giustizia umana.

Un altro romanzo di Roth, dal titolo decisamente significativo, – *Giobbe* – racconta le vicende di Mendel Singer, un povero maestro che insegna la bibbia ai bambini nella sua casa di Zuchnow. Dio ha concesso fertilità ai suoi lombi, equanimità al suo cuore, povertà alle sue mani e giorni uguali scanditi dal ritmo della preghiera; vive con la moglie che ama e con i figli Jonas, Schemarjah, e la più piccola Mirjam, dagli occhi dolci e dalle membra delicate, «una giovane gazzella».

Il «destino» della famiglia è turbato dall'arrivo del quarto figlio, Menuchim, che nel tredicesimo mese incomincia a fare smorfie, a gemere e ansimare. Forse si potrebbe guarire, ma Mendel non permetterà mai che finisca in ospedali stranieri. Trascorrono gli anni e giunge il momento in cui Jonas e Schemarjah secondo la legge dovrebbero andare soldato e secondo la tradizione dovrebbero sottrarsi. «Dio ci ha castigato», si lamenta Mendel; più attiva, come sempre la moglie Deborah; Jonas che ormai ama i cavalli, l'alcol e le ragazze come un cosacco andrà soldato; Schemarjah riuscirà a farlo espatriare clandestinamente in America.

Un pomeriggio di tarda estate arriva uno straniero che vorrebbe salire sull'Ararat e reca una lettera di Shemarjah-Sam che li invita in America, ma è impossibile abbandonare Menuchim. Impossibile fino a quando una sera tornando dalla preghiera Mendel sente un fruscio tra il grano, voci che bisbigliano d'amore e vede apparire un cosacco e, dietro, lo scialle giallo di Mirjam. Ora che anche lei va con i cosacchi bisogna partire immediatamente, a costo di lasciare Menuchim, insieme con la casa, a due giovani sposi. Ma non è casa l'America; per i ragazzi forse, ma non per Mendel e per Deborah. Una sera Mendel trova la lettera tanto attesa: c'è stato un incendio, Menuchim è riuscito a trascinarsi in strada e a gridare «al fuoco!» e da allora dice qualche parola; Jonas sta bene e ha intenzione di continuare a fare il soldato.

Scoppia la guerra e non è più possibile recarsi in Russia a prendere Menuchim; anche Sam parte per il fronte perché «l'America è una patria!», sostengono le donne. Qualche mese dopo, rientrando, le trova in silenzio:

è tornato Mac, con l'orologio di Sam e gli ultimi saluti. Improvvisamente Deborah incomincia a strapparsi i capelli pian piano cantando una ninnananna tetra per bambini morti; poi lancia un urlo e cade dalla sedia. «È morta», dice il dottore; «anche Menuchim è morto, solo, in mezzo a estranei»⁹, pensa Mendel.

Dopo i sette giorni di lutto, all'ottavo giorno, lo vengono a chiamare: Mirjam è precipitata nella follia e la grande medicina americana mostra tutta la sua impotenza.

«Una volta [...] Sam mi ha detto che la medicina in America è la migliore del mondo. Adesso non può venire in aiuto. Dio può venire in aiuto! – dice il dottore. Di', Vega, hai mai visto che Dio sia venuto in aiuto a un Mendel Singer? Dio può venire in aiuto!»¹⁰.

Tornato a casa

«andò in cucina, raccolse alla rinfusa carta di giornale e trucioli e accese un fuoco [...], andò con passo deciso all'armadio e tirò fuori il sacchetto di velluto rosso in cui si trovavano i suoi filatteri, il suo *talèd* e i libri di preghiera. Si immaginava come questi oggetti sarebbero bruciati. [...] Una spaventosa canzone grida loro. “È finita, finita, finita per Mendel Singer” egli grida e con gli stivali batte il tempo [...]. Dio dice: ho punito Mendel Singer; di che cosa lui, Dio, punisce? Perché non Lemmel, il macellaio? Perché non punisce Scowronnek? Perché non punisce Menkes? Solo Mendel punisce! Mendel ha la morte, Mendel ha la pazzia, Mendel ha la fame, tutti i doni di Dio ha Mendel. È finita, finita, finita per Mendel Singer”. Così stava Mendel davanti al fuoco vivo e urlava e pestava i piedi. Teneva in braccio il sacchetto di velluto rosso ma non lo buttava dentro. Un paio di volte lo sollevò in alto ma le sue braccia lo riabbassarono. Il suo cuore era in collera con Dio, ma nei suoi muscoli albergava ancora il timore di Dio»¹¹.

I vicini sentono sbraitare, vedono il fumo e vanno a chiamare i suoi amici; Mendel si tranquillizza e li fa entrare.

«Menkes disse: “Che ti succede, Mendel? Perché accendi il fuoco, perché vuoi dar fuoco alla casa?”. “Io voglio bruciare di più che una semplice casa e di più che un semplice uomo. Vi meraviglierete se vi dico che cosa realmente

⁹ J. ROTH, *Giobbe*, Bompiani, Milano 1983, 139.

¹⁰ J. ROTH, *Giobbe*, 146.

¹¹ J. ROTH, *Giobbe*, 147-148.

avevo intenzione di bruciare. Vi meraviglierete e direte: anche Mendel è pazzo, come sua figlia. Ma io vi assicuro: non sono pazzo. Per più di sessant'anni sono stato pazzo, oggi non lo sono". "Dicci dunque cosa vuoi bruciare!". "Dio voglio bruciare"»¹².

Ai quattro amici sfugge contemporaneamente un grido. Non erano devoti come Mendel, avevano dimenticato molte usanze, più di una legge avevano infranto, «ma Dio dimorava ancora nei loro cuori. E quando Mendel bestemmiò Dio, fu per essi come se avesse afferrato con dita aguzze i loro cuori nudi»¹³.

«Non bestemmiare, Mendel»; e i quattro cercano inutilmente di farlo desistere dal suo atteggiamento ribelle. Mendel non prega più, anche se il non pregare gli fa male; le persone tra cui vive, sebbene credenti, parteggiano per lui nella lotta contro il cielo: troppo duramente Dio l'ha trattato.

Un giorno Fisch, il nuovo inquilino della casa dove Mendel abitava con Deborah, lo manda a chiamare per raccontargli di un concerto: tredici musicisti, quasi tutti «delle nostre parti», e alla fine hanno suonato la canzone di Menuchim tra la commozione generale del pubblico. Sembra che il direttore, Alexej Kossak, cerchi proprio Mendel Singer; ma Mendel non vuole incontrarlo: «Mi racconterebbe tutte quelle cose tristi che so già».

Skowronnek, l'amico presso cui abita, lo invita come ogni anno per la cena pasquale. Sei grosse candele ardono in sei candelabri d'argento; i pani azzimi stanno sulla tavola, celati da una salvietta candida, accanto alle verdure; i libri con i racconti dell'esodo sono spalancati davanti agli ospiti.

Mendel non canta, ma il suo busto oscilla, cullato dal canto degli altri; salta un paio di pagine, si alza al momento in cui si riempie il calice del vino e va ad aprire la porta per l'eventuale ingresso del profeta Elia, poi richiude e torna a sedersi. Bussano. Stupiti, tutti rimangono in silenzio; si alza di nuovo Mendel e fa entrare uno sconosciuto che si presenta come Alexej Kossak e invita a continuare a pregare.

«Skowronnek accelerò sempre più il ritmo, le donne non riuscivano a seguirlo. Quando però arrivò ai salmi, mutò la voce, il tempo, la melodia, e tanto suggestive risuonarono le parole ora cantate che persino Mendel alla fine di

¹² J. ROTH, *Giobbe*, 149.

¹³ J. ROTH, *Giobbe*, 149-150.

ogni strofa ripeteva "alleluia, alleluia". Scuoteva la testa e così la sua folta barba strisciava sulle pagine aperte del libro lasciando intendere un tenue fruscio, come se la barba di Mendel volesse partecipare alla preghiera, visto che la bocca di Mendel era così restia a far festa»¹⁴.

Dopo il tradizionale augurio conclusivo – «L'anno prossimo a Gerusalemme!» – lo straniero parla con Mendel, dà notizie di Zuchnow, di Jonas che è vivo e forse combatte con le guardie bianche; racconta la propria storia di bambino malato e quella della sua passione per la musica; domanda notizie della moglie e della figlia di Mendel. Questi vorrebbe chiedere di Menuchim, ma conosce già la risposta: è morto da tanto tempo, se fosse vivo me l'avrebbe già detto. Finalmente è l'amico Skowronnek a formulare la domanda. Lo straniero continua a mescolare il tè e risponde poi, quasi gridando: «Menuchim è vivo e sta bene... Sono io Menuchim!». Mendel cade in ginocchio, lo bacia dove capita e bisbiglia, risentendo ancora la voce di Deborah: «Il dolore lo farà saggio, la deformità buono, l'amarrezza mite e la malattia forte»¹⁵.

Torna, infine, all'albergo col figlio che si abbandona ai ricordi; poi finalmente si addormenta. In una cornice di colore scuro vede una grande fotografia.

«C'era sua nuora, la moglie di Menuchim, c'erano i nipoti, i figli di Menuchim. Osservando meglio la bambina, gli parve di vedere l'immagine infantile di Deborah. Morta era Deborah, con occhi ignoti, dall'al di là, forse viveva il miracolo. Riconoscente, Mendel si rammentò del suo giovane tepore che un tempo egli aveva assaporato, delle sue guance rosse, degli occhi socchiusi che avevano scintillato nel buio delle notti d'amore, piccole luci allettanti. Morta Deborah!

Si alzò, spinse una sedia accanto al sofà, mise la fotografia sulla sedia e si distese di nuovo. Mentre si chiudevano lentamente, i suoi occhi trasferivano nel sonno tutta l'azzurra serenità del cielo e la faccia dei nuovi bambini. Accanto a loro affioravano dallo sfondo marrone del ritratto Jonas e Mirjam. Mendel si addormentò. E si riposò dal peso della felicità e dalla grandezza dei miracoli»¹⁶.

¹⁴ J. ROTH, *Giobbe*, 179.

¹⁵ J. ROTH, *Giobbe*, 186.

¹⁶ J. ROTH, *Giobbe*, 194-195.

Devoto, giusto, timorato di Dio anche Mendel come Giobbe accetta con rassegnato coraggio le decisioni di Dio: il Signore dà, e il Signore toglie. Ma quando muore Sam, seguito immediatamente da Deborah e Mirjam impazzisce, Mendel si ribella decidendo di «bruciare Dio»; non accetta più, vuole capire. Mendel rifiuta di porre la propria speranza in Dio, perché inutile è un Dio che nasconde il senso delle cose; anzi talvolta sembra addirittura crudele preferendo infierire sui deboli, inesorabile giustiziere sempre pronto a cogliere in fallo. Deve però anche constatare la propria impotenza e inadeguatezza di fronte a un Dio che continua imperturbabile a reggere il mondo. D'altra parte se l'abbandono di Menuchim è stato dettato dalla necessità si insinua il dubbio su altre colpe: forse non è stato fino in fondo un buon padre, forse era venuto meno il calore dell'amore nei confronti di Deborah, sopraffatto dal gelo dell'abitudine...

La ribellione, molto forte a livello verbale, concretamente si traduce nella temporanea rinuncia a pregare senza riuscire a «bruciare Dio» perché il suo cuore è in collera con Dio ma Questi rimane presente nella sua carne. E di fronte alla guarigione di Menuchim la collera scompare: all'uomo semplice – *Romanzo di un uomo semplice* è il sottotitolo del romanzo – basta una risposta semplice.

IV. ANCHE IL RABBINO VORREBBE ESSERE «ERETICO», SECONDO SINGER

Il mondo di Isaac Bashevis Singer, premio nobel per la letteratura nel 1978, lascia largo spazio a presenze non «razionali»: spiriti e demoni, streghe e *dybbuk* che inducono inevitabilmente a consegnare una vasta area dell'esistenza alla paura. Ci sono però altre paure più vicine alla normale esperienza, come quella con cui dobbiamo fare i conti ogni giorno, quella causata dalla presenza del male nel mondo, a cui tentiamo, nei momenti di «lucidità», di dare una spiegazione, o comunque di controllare, perché non abbia a prevalere, con conseguenze devastanti.

Questo tentativo di «controllo» diurno si conclude per Reb Nechemia, il Rebbe di Bechev, con una sorda collera nei confronti del Creatore, con interminabili dispute con Lui di una parte del suo cervello; ma la paura supera ogni argine e ogni difesa negli incubi notturni.

«Sognava ebrei arsi sul rogo, allievi di *yeshivà* condotti alla forca, vergini stuprate, bambini torturati. Vedeva le atrocità commesse dai soldati di Chmielnitzki e di Gonta [...]. I cosacchi infilzavano i bambini con le lance e li seppellivano vivi [...]. In sogno il Rebbe mostrava i pugni al cielo e gridava: "Tutto questo è per la Tua gloria, assassino celeste?"»¹⁷.

Comincia allora la guerra aperta. Nechemia lancia la sua sfida a Dio: «Vuoi nascondere la Tua faccia? E sia. Tu nascondi la Tua faccia e io nasconderò la mia. Quel che è troppo è troppo»¹⁸.

La decisione è presa. Lascia Bechev e se ne va a Varsavia – in cerca degli «eretici», di coloro che non credono in nessun Dio – con un biglietto di quarta classe, perché su quelle carrozze non c'è illuminazione e i passeggeri, seduti o in piedi, stanno comunque al buio, e così non avrebbero potuto riconoscerlo.

Si sveglia di soprassalto quando il treno giunge a Varsavia. Bisogna incominciare la ricerca degli «eretici», e bisogna incominciare a «trasgredire»: ma anche a trasgredire bisogna abituarsi a poco a poco. Si interessa di libri eretici, capita sul luogo dove un giovanotto è appena stato accoltellato, cerca alloggio e si trova in una stanza nauseabonda in compagnia di una prostituta, fugge disgustato, pensa al suicidio... Finalmente incontra un carbonaio che gli offre ospitalità per pochi spiccioli e lo conduce in una vicina osteria. Forse è lui il vero eretico e il Rebbe gli chiede immediatamente: «Voi credete in Dio?» [...] «Come faccio a saperlo», risponde, «Non sono mai stato in cielo. Qualcosa c'è»¹⁹.

Passano intere settimane e ogni giorno frequenta la biblioteca leggendo avidamente libri di scienza e di filosofia, ma senza trovare alcuna risposta soddisfacente, e ogni sera il carbonaio cerca di convincerlo a tornare al villaggio. «Finirete per cadere morto, e non sapranno nemmeno che cosa scrivere sulla vostra lapide»²⁰, gli dice.

Torna, alla fine, convinto che gli eretici, i veri eretici, non esistono, che il mondo è pieno di idolatri, tutti si inventano degli dei e li venerano.

«Il Rebbe si sdraiò sul letto vestito com'era. Sentiva che le forze lo abbandonavano, non a poco a poco ma di colpo, mentre nel suo cervello una luce di

¹⁷ I. B. SINGER, «Qualcosa c'è», in *Racconti*, Mondadori, Milano 1998, 920.

¹⁸ I. B. SINGER, «Qualcosa c'è», 922.

¹⁹ I. B. SINGER, «Qualcosa c'è», 942.

²⁰ I. B. SINGER, «Qualcosa c'è», 947.

cui aveva sempre ignorato l'esistenza si stava spegnendo. Le mani e i piedi gli s'intorpidivano, la testa pesava sul guanciale. Dopo un po' sollevò una palpebra. La candela aveva finito di bruciare e dalla finestra entrava il chiarore di una luna antelucana, sfrangiata e velata dalla bruma. A oriente il cielo si tingeva di rosso. «Qualcosa c'è» mormorò il Rebbe»²¹.

Forse è soltanto questo, questo banale, disimpegnato, qualunquistico e disprezzato «qualcosa c'è» deposto in fondo alla coscienza di tante persone, che pur vivono da idolatri, a impedire che la grande paura, la paura del trionfo del male, trasformi le nostre «notte» in un unico immenso incubo.

V. ELIE WIESEL TESTIMONE DELLA SHOÀ

Ma il «qualcosa c'è» di reb Nechemia evidentemente non basta più di fronte all'immane dissipazione della *Shoà*, come non basta la «riposta semplice» che aveva riconciliato con Dio Mendel Singer, l'uomo di Zuchnow.

A raccontare la tragedia dell'intero popolo è soprattutto Elie Wiesel internato con la famiglia ad Auschwitz e poi, in seguito all'avanzata russa, spostato a Buchenwald dove muore anche il padre, stremato dalle fatiche. Dopo la guerra finisce in un orfanotrofio francese, studia alla Sorbona, si inserisce nell'ambito del giornalismo ed è convinto da François Mauriac a raccontare la propria esperienza. Nasce da quest'incontro il libro forse più intenso di Wiesel, *La notte*.

«Mai dimenticherò quella notte, la prima notte del campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte e per sette volte sprangata.

Mai dimenticherò quel fumo.

Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in volute di fumo sotto un cielo muto.

Mai dimenticherò quelle fiamme che consumarono per sempre la mia Fede.

Mai dimenticherò quel silenzio notturno che mi ha tolto per l'eternità il desiderio di vivere.

Mai dimenticherò quegli istanti che assassinarono il mio Dio e la mia anima, e i miei sogni, che presero il volto del deserto.

Mai dimenticherò tutto ciò, anche se fossi condannato a vivere quanto Dio stesso. Mai»²².

²¹ I. B. SINGER, «Qualcosa c'è», 949-950.

²² E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, Firenze 1980, 39-40.

C'è un episodio che può indicare simbolicamente il momento dell'assassinio di Dio, del Dio di prima di Auschwitz, e dell'anima del ragazzo Wiesel. Si tratta del momento in cui è costretto ad assistere all'impiccagione di un altro ragazzo, il *pipel* che aveva il volto di un angelo infelice. Dopo un sabotaggio alla centrale elettrica di *Buna* venne fatta una perquisizione che portò alla scoperta di armi nascoste. L'*Oberkapo* fu subito arrestato, torturato per settimane, ma non fece alcun nome. Fu trasferito a Auschwitz e non se ne seppe più nulla. Era rimasto in prigione il suo piccolo *pipel*, anche lui inutilmente torturato. Fu allora condannato a morte con altri due detenuti presso i quali erano state scoperte delle armi. Un giorno, al ritorno dal lavoro, trovano tre forche sul piazzale dell'appello con i tre condannati incatenati, in mezzo il piccolo *pipel*, l'angelo dagli occhi tristi. Le S.S. sono preoccupate, impiccare un ragazzo davanti a migliaia di uomini non è semplice. Il *Lagerkapo* rifiuta di fare da boia ed è sostituito da tre S.S.

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

– Viva la libertà! – gridarono i due adulti.

Il piccolo, lui, taceva.

Dov'è il Buon Dio? Dov'è? – domandò qualcuno dietro di me.

A un cenno del capo del campo le tre seggiole vennero tolte.

Silenzio assoluto. All'orizzonte il sole tramontava.

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

Copritevi!

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

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

Dietro di me udii il solito uomo domandare:

– Dov'è dunque Dio?

E io sentivo in me una voce che gli rispondeva:

– Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...»²³.

La contestazione di Dio in questo caso non ha bisogno di molte parole; «Dov'è?», ci si chiede semplicemente. Con uno scarto non casuale.

²³ E. WIESEL, *La notte*, 66-67.

All'inizio la domanda riguarda il «Buon Dio», poi è questione di «Dio» soltanto. La bontà di Dio sembra non avere più diritto di cittadinanza di fronte a certi orrori. Si comprende «perché un pensatore cristiano sia indotto a scegliere, fra tanti, questo episodio: perché è il più vicino all'idea della croce, anche se in un certo senso è peggiore della croce, perché qui si tratta solo di un bambino. La domanda del "solito uomo", qualunque sia la risposta, mette in crisi il "solito Dio"»²⁴. Qualunque sia la risposta, perché la paradossale risposta di Dio potrebbe consistere proprio nell'essere lì su quella forca...

Di fronte a quanto accaduto non solo nei campi di sterminio ma nell'intera Europa, di fronte a tanta crudeltà e, soprattutto, a tanta indifferenza, anche il tradizionale riferimento a Giobbe sembra non bastare più, come appare in maniera del tutto esplicita in un altro romanzo di Wiesel, *La città della fortuna*. Michael, il protagonista, ritorna nella città natale, al di là della cortina di ferro, rischiando la prigione e la morte, alla ricerca dell'uomo che aveva guardato indifferente dalla finestra di casa il tragico spettacolo degli ebrei condotti alla morte. Non è colpa sua, pensa quell'uomo; non è stato lui a prendere la decisione; lui non è ebreo e neppure contro gli ebrei: un semplice spettatore, ecco cos'è. Mentre ne segue le tracce per fargli assaporare la solitudine dei vili, per privarlo di ogni orgoglio e fierezza, per fargli pesare tutto il suo disprezzo, Michael «fa i conti» con Dio e con Giobbe, il ribelle troppo remissivo.

«Cercava il suo Dio, lo braccava. Lo troverò, si diceva, e non se la caverà così facilmente come con Giobbe. Con me, non avrà la meglio così presto. Con me la partita sarà dura. Non mi fa paura. Non mi intimidisce. La collera di Michael contro Giobbe non si attenuava. Quel ribelle biblico non avrebbe dovuto sottomettersi. All'ultimo momento avrebbe dovuto rialzare la testa, alzare il pugno e gettare un grido di rifiuto contro la Giustizia trascendente e inumana su cui la sofferenza umana non ha alcun peso. Io non mi arrenderò, pensava Michael. Gli chiederò: cosa significa questo gioco a nascondino che giochi con la Tua immagine? Tu mi dirai che hai creato l'uomo per metterlo alla prova, il che non spiega niente. E poi, la lotta è troppo ineguale, e comunque non è una spiegazione che esigo, ma una risposta chiara e netta, formulata in termini umani! [...].

Per tutto quell'anno, Michael non fece che inseguire Dio con accanimento. Passò notti in bianco a interrogarsi, ad ascoltare gli antichi: forse loro sapevano. Io lo seguirò, si diceva. Lo seguirò dappertutto nel tempo e nell'universo.

²⁴ P. DE BENEDETTI, *Quale Dio?*, 39.

Non mi sfuggirà; Gli starò alle calcagna qualunque cosa succeda; che lo voglia o no. Ha preso la mia infanzia, ho il diritto di chiederGli cosa ne ha fatto [...]. Non pensava ad altro [...]. Al momento, per lui era più importante capire e forgiarsi una certezza. Se Dio non esiste, bisogna annunciarlo al vecchio nella foresta»²⁵.

Il riferimento a Giobbe, lo schierarsi dalla sua parte invitandolo a non cedere troppo presto, a non essere troppo remissivo di fronte a Dio, torna anche in *Oblío*, un altro romanzo di Wiesel. In questo caso la violenza sembra esercitarsi anche sull'unica realtà rimasta intatta dopo tanta distruzione: la memoria. Elhanan è colpito da una malattia incurabile che gli sta cancellando ogni ricordo. Chiede allora aiuto al figlio che abbandona New York per recarsi in una remota cittadina della Romania dove Elhanan aveva trascorso la sua travagliata giovinezza. Quello di Malkiel è un viaggio verso il passato, un passato che è quello di suo padre, ma è anche quello del suo popolo, segnati, entrambi, da sofferenza e ingiustizia. Ad un certo punto alla figura del padre si sovrappone quella del giusto perseguitato che incarna il desiderio di costringere a rispondere quel Dio che si nasconde in un mistero sempre più fitto.

«Malkiel si sorprende a pensare a Giobbe. Povero Giobbe. Dio gli parla e, di colpo, Giobbe resta muto. Dio gli rivolge delle domande, e Giobbe non risponde. Dio rievoca per lui le origini della creazione, e Giobbe non dice nulla. Perdita della memoria anche nel suo caso? È Dio che gliela ha fatta perdere? C'è per lui sofferenza più paurosa, più ingiusta?

Adirati, Giobbe. Urla la tua rabbia, papà. Forse è un rimedio. Grida, sferra pugni, spezza le muraglie. Chi subisce la sventura sottomettendosi alle sue leggi ha il cuore di uno schiavo, l'animo e il temperamento di uno schiavo. Non sottometterti, Giobbe. Non rassegnarti, papà. Mostra che il tuo cuore scoppia. Maledici, bestemmia, ma spezza il tuo silenzio, trasformalo in coscienza straziata. Insorgi contro l'oblio involontario, il più disumano dei mali. Scaccia con collera le ali nere dei corvi»²⁶.

L'invito che Wiesel rivolge al padre è il medesimo, in fondo, che si cerca di gridare a Dio. L'accusa a Dio ha la funzione fondamentale di farlo

²⁵ E. WIESEL, *La città della fortuna*, Giuntina, Firenze 1990, 58-59.

²⁶ E. WIESEL, *L'oblio*, Bompiani, Milano 2007, 256-257.

parlare, di farlo uscire dal suo mutismo perché torni a riaffermare la sua volontà di alleanza e a ripetere le sue promesse. Certo la ricerca di una risposta «chiara e netta» di fronte al problema del dolore, di tante vite annientate, di tante infanzie rubate, conduce non solo al rifiuto delle affermazioni tradizionali come quella dell'uomo «messo alla prova», ma addirittura a mettere in discussione, almeno temporaneamente, l'esistenza stessa di Dio. Ma normalmente la discussione con Dio esprime proprio la non rassegnazione alla sua assenza.

L'ombra della shoà si proietta inevitabilmente anche sul passato; ed è quanto avviene in uno dei testi ormai classici del «processo a Dio», il testo teatrale di Wiesel intitolato appunto *Il processo di Shamgorod*, un villaggio sperduto dell'Europa orientale dove giungono verso la metà del XVII secolo tre attori girovaghi per rallegrare la festa di Purim, quello che possiamo chiamare il carnevale ebraico. Ma ormai a Shamgorod non c'è più nessuno da rallegrare nella comunità ebraica. Gli unici superstiti di un devastante *progrom* sembrano essere l'oste Berish, la figlia Hanna, assente, forse impazzita per gli oltraggi subiti e la serva Maria. L'oste accetta di ospitare i tre attori a condizione che mettano in scena un processo contro il grande colpevole, Dio, che ancora una volta ha lasciato massacrare il suo popolo. Si distribuiscono le parti per il processo, ma nasce immediatamente un problema: nessuno vuole interpretare la parte dell'avvocato difensore. Ad un certo punto entra, quasi senza che nessuno se ne accorga, Sam, lo straniero che aveva sedotto e abbandonato la serva della locanda. Maria è come terrorizzata; lo definisce crudele e menzognero, falso, uno che porta la maledizione, avvelena lo spirito.

«Cacciatelo! Non merita la vostra fiducia! È cattivo, è il diavolo! Non andategli vicino! Per l'amore della santa Madre di Dio non lo lasciate avvicinare! È Satana! Ve lo giuro, è Satana!»²⁷.

Ma è proprio Sam ad accettare la parte di avvocato difensore, e così il processo a Dio può iniziare.

«Io, Berish, taverniere ebreo di Shamgorod, accuso il signore dell'universo di ostilità, di crudeltà e di indifferenza; cancellare la menzione inutile secondo il caso e il luogo.

²⁷ E. WIESEL, *Il processo di Shamgorod*, Giuntina, Firenze 1986, 78.

Dico come la penso; perché così la penso: o lui non ama il suo popolo eletto o se ne infischia. Ciò che è certo è che la nostra sorte non sembra preoccuparlo. Allora, perché ci ha scelto? Perché noi, e non un altro popolo, per cambiare? Delle due l'una: o sa ciò che ci accade o non lo sa. In entrambi i casi, ehm, in entrambi i casi è colpevole».

E quando Sam, il difensore, lo invita ad attenersi ai fatti Berish esplode:

«Il suo silenzio non è un fatto? Tre case di studio devastate, saccheggiate; la grande sinagoga incendiata, i rotoli sacri profanati; le macerie non sono fatti per voi? La cenere che cos'è? Un regalo dimenticato e che bisogna dimenticare? Questo villaggio contava cento famiglie di ebrei ben radicate e unite: oggi non resta che una famiglia, e quest'unica famiglia è straziata, rattristata, senza speranza e senza gioia, e senza illusioni. Che cos'è tutto questo per voi, e per lui?»²⁸.

La risposta alle accuse attinge alle motivazioni tradizionali della teodicea: non bisogna ridurre la giustizia di Dio al livello di quella umana; Dio ha orrore della violenza, predica la pace; gli uomini si uccidono tra loro e poi mettono Dio tra gli assassini mentre egli invece è dalla parte delle vittime; e che cosa ne sappiamo noi di quello che pensavano gli abitanti di Shamgorod al momento della morte? Forse erano felici di lasciare questa terra laida e insanguinata per la pace eterna; forse pronunciavano addirittura parole di gratitudine... «Se Dio, benedetto egli sia, sceglie di non rispondere, vuol dire che ha le sue ragioni. Dio è Dio, e la sua volontà non dipende dalla nostra»²⁹.

Intanto il pope è tornato ad avvisare che i nemici ormai sorvegliano la locanda, sono dappertutto. Berish afferma con coraggio che testimonierà la fede dei padri, ma il processo non deve rimanere in sospeso. «La fine si avvicina e tu ti rifiuti di assolverlo, o almeno di perdonarlo», chiede Mendel, il procuratore.

«BERISH Esattamente. Ho vissuto da ebreo, morirò da ebreo; ed è anche in quanto ebreo che con tutte le mie forze gli griderò che ha torto. E poiché la fine si avvicina griderò più forte. E poiché la fine si avvicina la sua colpevolezza è ancora più grande»³⁰.

²⁸ E. WIESEL, *Il processo di Shamgorod*, 81-82 e 83.

²⁹ E. WIESEL, *Il processo di Shamgorod*, 86.

³⁰ E. WIESEL, *Il processo di Shamgorod*, 102.

Sam, il difensore di Dio, venerato quasi come un santo, come un messaggero della fede, alza ghignando il braccio come per un segnale e la porta viene sfondata con un fracasso assordante.

A sostenere le parti del Dio tradizionale è quindi il diavolo; ed è chiaro il motivo: «perché di fronte al male incommensurabile del mondo l'uomo è irresistibilmente tentato [...] di rinnegarlo, questo Dio che volge il male in bene e ottiene sempre il pareggio»³¹.

Alcune somiglianze con un altro processo ci inducono a chiederci se una delle fonti ispiratrici di Wiesel non sia stato proprio il *Processo a Gesù* di Diego Fabbri: in questo caso, allora, il problema non sarebbe tanto quello di scagionare gli ebrei dalla colpa di aver crocifisso Gesù, ma quello di scagionare Dio dalla colpa di aver lasciato massacrare il suo popolo. In una simile prospettiva il *Processo* di Wiesel costituirebbe la più drastica replica a quello di Fabbri.

Wiesel conosce però anche altre prospettive come mostra la ballata *ani ma' amin* (io credo) che esprime in sintesi tutti i sentimenti della crisi. In essa Abramo, Isacco e Giacobbe, i tre patriarchi, «sono mandati a vedere la sofferenza del popolo ebraico negli anni della Shoà, e sono essi stessi a intavolare una discussione, se non un vero e proprio processo, contro Dio «in difesa di Israele». Perché infatti salvarlo dalla schiavitù dell'Egitto, per farlo morire nelle camere a gas e nei bunker dei ghetti?»³² E la ballata si chiude con l'immagine straordinaria del pianto nascosto di Dio.

VI. ZVI KOLITZ E IL DIO CHE NASCONDE IL SUO VOLTO

Un'ulteriore prospettiva, tradizionale tra i saggi di Israele, ma che ha assunto una rilevanza del tutto nuova dopo la *shoà*, ci è offerta da un breve racconto intitolato *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, di Zvi Kolitz, giornalista nato in Lituania nel 1913, che nel 1936 è emigrato in Palestina aderendo al sionismo e si è poi trasferito negli Stati Uniti dove è scomparso nel 2002. Il testo è apparso originariamente in una rivista yiddish argentina

³¹ P. DE BENEDETTI, *Quale Dio?*, 39-40.

³² M. GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle «teologie dell'Olocausto»*, Morcelliana, Brescia 1998, 72-73.

nel 1946 quando l'autore era pressoché sconosciuto e questo ha favorito la leggenda che si trattasse veramente dell'ultimo messaggio scritto da un combattente del ghetto di Varsavia.

Ha visto morire la moglie con il figlio di sette mesi che teneva in braccio e altri due dei cinque figli in un mitragliamento di migliaia di profughi in cammino verso Varsavia; i tre figli rimasti sono morti nel giro di un anno nel ghetto di Varsavia. Ha visto cadere gli undici compagni che erano con lui in quella stanza e ora solo, senza munizioni, allo stremo, prima di raggiungere la famiglia e gli altri milioni di uccisi del suo popolo, in una condizione di assenza di paura e di assoluta calma pone a Dio i suoi interrogativi.

«Tu dici che abbiamo peccato? Di certo è così. Che perciò veniamo puniti? Posso capire anche questo. Voglio però sapere da Te: Esiste al mondo una colpa che meriti un castigo come quello che ci è stato inflitto? [...] Tu dici che ora non si tratta di colpa e punizione, ma che hai nascosto il tuo volto, abbandonando gli uomini ai loro istinti? Ti voglio chiedere, Dio, e questa domanda brucia dentro di me come un fuoco divorante: Che cosa ancora, sì, che cosa ancora deve accadere perché Tu mostri nuovamente il Tuo volto al mondo? [...] Noi torturati, disonorati, soffocati, noi sepolti vivi e bruciati vivi, noi oltraggiati, scherniti, derisi, noi massacrati a milioni, abbiamo il diritto di sapere: Dove si trovano i confini della Tua pazienza?»³³.

Dio ha nascosto il suo volto e gli uomini sono rimasti in preda agli istinti malvagi e a portarne le conseguenze sono stati evidentemente innanzitutto i giusti. Dio si nasconde, Dio si ritira: è la teoria dello *tzim-tzum* che significa «contrazione». Dio per creare il mondo ha dovuto, essendo Egli il tutto, ritrarsi da una zona di se stesso, restringersi in se stesso e questa idea del ritirarsi di Dio nel proprio essere fu progressivamente intesa come esilio, come rinuncia all'onnipotenza assoluta e alcuni dei contenuti di questa idea «quali l'assenza, la non onnipotenza, l'esilio, il dolore di Dio sono stati consapevolmente richiamati da esponenti della teologia post-Auschwitz, primo fra tutti Hans Jonas nel suo scritto *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*»³⁴. Si tratta dello sforzo di spiegare in maniera non punitiva il «nascondere il volto»; un'idea che ha una certa analogia con l'idea cristiana di *Kénosis* (Fil 2,7-8) e con il discorso di autori come Kitamori (già negli

³³ Z. KOLITZ, *Yosel Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano 1997, 24.

³⁴ P. DE BENEDETTI, *Quale Dio?*, 45-46.

anni settanta) o Turolto – in pagine di suggestiva poesia – che arrivano a coinvolgere l'intero Dio nella sofferenza parlando esplicitamente del dolore di Dio. Di fronte all'impossibilità di tenere insieme la bontà, l'onnipotenza e la conoscibilità di Dio si pensa di tutelare la bontà e la conoscibilità rinunciando all'onnipotenza. Certo sarebbe possibile pensare a un Dio onnipotente ma non buono; «ma questa opzione ripugna più di ogni altra. Non resta perciò che sacrificare l'onnipotenza. Il che però comporterebbe che, in un eventuale processo a Dio, egli si troverebbe di più dal lato della parte lesa che da quello dell'imputato»³⁵.

Dopo tutto quello che è accaduto è cambiato anche il rapporto con Dio. Prima, quando si viveva nel benessere, per Yossl Rakover Dio era il grande benefattore nei confronti del quale si rimaneva sempre in debito; ora i conti si sono pareggiati, anche Lui è in debito. Diverso è il rapporto, ma, conclude, è rimasta immutata la fede. Lo dice ricordando la storia, raccontatagli dal suo *rebbe*, di un ebreo rifugiatosi con la moglie e il figlio su una piccola isola per sfuggire all'inquisizione spagnola. Cadde un fulmine e uccise la moglie, una furiosa tempesta si portò via il figlio; solo e stremato l'ebreo si rivolse al creatore con queste parole:

«“Dio d'Israele, sono fuggito qui per poterTi servire indisturbato, per obbedire ai Tuoi comandamenti e santificare il Tuo nome. Tu però fai di tutto perché io non creda in Te. Ma se con queste prove pensi di riuscire ad allontanarmi dalla giusta via, Ti avverto, Dio mio e Dio dei miei padri, che non Ti servirà a nulla. Mi puoi offendere, mi puoi colpire, mi puoi togliere ciò che di più prezioso e caro posseggo al mondo, mi puoi torturare a morte, io crederò sempre in te. Sempre Ti amerò, sempre, sfidando la Tua stessa volontà!”.

E queste sono anche le mie ultime parole per Te, mio Dio colmo d'ira: Non Ti servirà a nulla! Hai fatto di tutto perché non avessi più fiducia in Te, perché non credessi più in Te, io invece muoio così come sono vissuto, pervaso da un'incrollabile fede in Te.

Sia lodato in eterno il Dio dei morti, il Dio della vendetta, della verità e della giustizia, che presto mostrerà di nuovo il suo volto al mondo, e ne scuoterà le fondamenta con la sua voce onnipotente.

*Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. Nella Tua mano, Signore, affido il mio spirito»*³⁶.

³⁵ P. STEFANI, «La contesa con Dio», *Il Regno. Attualità* 6 (2008) 199.

³⁶ Z. KOLITZ, *Yossl Rakover*, 28-29. Per le ultime parole, in ebraico nel testo, cf Dt 6, 4 e Sal 31, 6.

A volte, però, la fede, se non viene meno, subisce modificazioni profonde, mescolando l'incancellabile ricordo di quanto è stato con la non rassegnazione all'incomprensibile. Diventa inevitabile, allora, che la rivolta non si manifesti soltanto in gesti, magari clamorosi, ma momentanei, e si radichi invece nell'esistenza stessa e continui a distanza di anni e di decenni dai tragici avvenimenti che l'hanno causata. *Perché non sei venuta prima della guerra?* – di Lizzie Doron, scrittrice di Tel Aviv, vincitrice, tra l'altro, del premio Buchman di Yad Vashem – è un libro dove della *Shoà* non si parla mai direttamente, ma dove essa affiora, devastante, attraverso le ossessionate memorie di Helena, l'unica sopravvissuta della famiglia. Quando le donne di *là* si ritrovano per il caffè delle cinque da Helena, qua, Djusia alza una sequela di lamenti, Hitta lancia le sue maledizioni in yiddish e in polacco, Fanny si guarda nello specchio per essere sicura di esistere e Guta, la rabbinessa, dopo aver invocato il Padrone del mondo affinché partecipi alla riunione grida: «E se è occupato e non può venire, che almeno ascolti!». Ma allora Helena esce dal suo silenzio:

«Se non ha risposto allora, cosa lo chiami a fare adesso! È tardi, è ora che voi ve ne andiate e che Dio non si presenti a casa mia, e lei» indicava con un dito minaccioso la rabbinessa «non si permetta di invitarlo a spese mie; se vuole, che gli dica di andare da lei in sinagoga»³⁷.

Come tutti gli altri anche Helena si preparava per il giorno di Kippur. Prima del tramonto si vestiva di bianco, si copriva la testa con un velo di seta bianca e al momento della recita dell'*Yizkòr*, la preghiera di suffragio, compariva davanti all'Aròn Hakodesh nella sinagoga. Tutti gli uomini rimanevano senza parole al vederla nella sezione maschile; le prime volte cercarono di spiegarle che aveva sbagliato stanza, ma lei subito chiariva:

«Non si tratta di un errore, sono nel posto giusto». E con un movimento secco voltava le spalle ai fedeli, rivolgeva il volto all'Aròn Hakodesh e la sua voce tuonava nel silenzio: «Nel nome di questo luogo e nel nome di queste persone, io, Helena, rappresentante di una famiglia che è stata sterminata,

³⁷ L. DORON, *Perché non sei venuta prima della guerra?*, Giuntina, Firenze 2008, 29.

sono venuta davanti a Te a tenere fede a un voto che ho fatto, a tenere fede a un ruolo che non ho scelto per me. Io sono colei che commemora le anime e solo Tu sai perché proprio io. Io sono qui al posto loro; se fossero qui starebbero loro davanti all'Aròn Hakodesh e allora anch'io sarei al mio posto".

E sull'orlo delle lacrime si rivolgeva al pubblico che con occhi lucidi stava alle sue spalle: "Cosa guardate?! Non sono io, io sono tutti quelli che non sono qui!" e di nuovo rivolgeva il volto all'Aròn Hakodesh»³⁸.

Poi Helena ricordava semplicemente i nomi, davanti agli uomini dalle gole seccate e gli occhi inumiditi, mentre nel matroneo i fazzoletti passavano di mano in mano per asciugare le lacrime.

Helena non dimentica, non può dimenticare. Nemmeno durante la celebrazione del Séder di Pesach. Anche l'*Haggadà* la recita a suo modo.

«E alzava la voce cantando: "E gli egiziani ci perseguitarono... e imposero su di noi un pesante fardello... e nella nostra afflizione invocammo il Signore". Helena si metteva a piangere, perché nella sua *Haggadà*, al contrario di come era successo in Egitto, Lui non aveva ascoltato, e per raccontare la storia dell'uscita dall'Egitto a Helena non bastavano le forze. [...] E ogni anno al momento di cantare "Uno è il nostro Dio", Helena sospirava e in una sorta di controcanzone chiedeva: "Perché non due? Perché non due?", e poi spiegava il significato di quella domanda: "Perché quello che abbiamo ha sbagliato, e non c'era un altro Dio che correggesse lo sbaglio". E in una tremenda afflizione aggiungeva: "Peccato, peccato che ce n'è uno solo e non di più"»³⁹.

Helena prosegue, dunque – ovviamente senza alcuna teorizzazione – sulla strada della onnipotenza «contratta» di Dio fino a ipotizzare che la *Shoà* sia il frutto di un enorme sbaglio dell'unico Dio di Israele. Ma rimane legata, tuttavia, alla fede di un popolo che ha stretto un patto con *questo* Dio.

VII. CONCLUSIONE

Il Dio della Bibbia è il Dio dell'Alleanza, ma questa Alleanza, nata da un'esperienza storica che sembrava incontrovertibile, è messa in crisi

³⁸ L. DORON, *Perché non sei venuta prima della guerra?*, 32-33.

³⁹ L. DORON, *Perché non sei venuta prima della guerra?*, 51-52.

proprio dallo sviluppo della storia medesima. Esiste un patto, e questo patto non va tradito. Dio ha fatto delle promesse che sembra non mantenere, lasciando il suo popolo in balia dei «nemici». Anche l'idea della «prova» o del «castigo» – con la sua arbitrarietà e, in certi casi, la sua assoluta sproporzione – sembra condurre alla perdita di quel rapporto di reciproca fiducia e comprensione che l'Alleanza implica. L'agire di Dio risulta indecifrabile, sia a livello individuale, sia a livello collettivo. Saremmo di fronte al «Totalmente Altro», un Dio che resta incomprendibile per la sua creatura. Ma può il «Totalmente Altro» avere un *suo* popolo?

Il Dio della Bibbia è il Dio della parola, che si rivolge ai suoi amici, interviene, rimprovera, perdona... Il Dio di Auschwitz – come quello della nostra vita, tante volte – è un Dio muto, nascosto. «Una sordità da parte di Dio è venuta su di noi. – Si tratta di una colpa? Di un destino? – Chi potrebbe rispondere? [...] Domande su domande che non possono essere rimosse da facili parole consolatorie. Dobbiamo diventare modesti, dobbiamo accontentarci [...] di essere risvegliati all'interrogazione dal sonno di una rassegnazione senza domande. Domandare è la nostra parte. La risposta è di Dio che così spesso tace»⁴⁰.

Intanto gli uomini, creati a Sua immagine – e non va dimenticato – rimangono alle prese con i loro problemi e le loro contraddizioni che non sembrano risparmiare nemmeno Dio stesso. Come si conciliano in Lui giustizia e misericordia e, prima ancora, che senso possono avere questi termini riferiti a Dio? Evidentemente il nostro modello di giustizia si inceppa e diventa allora problematico il nostro modo di concepire Dio come «Signore della storia». Quale «signoria» può lasciare così largo spazio alla presenza del male? Sembrano entrare in crisi, in alternativa, altri due grandi attributi di Dio, bontà e onnipotenza: è davvero la Sua una «giustizia trascendente e inumana su cui la sofferenza umana non ha alcun peso» (112), una giustizia senza alcuna bontà, dunque, o è la Sua onnipotenza a dover dichiarare fallimento insieme, naturalmente, con tutta l'apologetica tradizionale? «La onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo a prezzo di una totale non

⁴⁰ S. BEN-CHORIN, *Quale consolazione dopo la Shoà?*, Morcelliana, Brescia 2000, 39-40.

comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto»⁴¹. Solo un Dio incomprensibile può essere assolutamente buono, onnipotente e insieme sopportare tanta presenza del male nel mondo. Se allora la bontà è inseparabile dal nostro concetto di Dio e il Dio ebraico è il Dio del rapporto e della «rivelazione», occorre rivedere il concetto di onnipotenza.

Concedendo all'uomo la libertà Dio ha rinunciato alla sua potenza; la creazione è stata anche un atto con cui la Divinità ha rinunciato alla sua absolutezza consentendo – in questo modo, e in questo modo soltanto – al mondo di esistere. Ogni creatura è debitrice del proprio essere a questo atto di autonegazione, a questa «contrazione», come afferma la teoria dello *tzim-tzum*. E, aggiunge Jonas, dal momento della creazione la solidarietà di Dio con quanto ha creato comporta anche la presenza in Lui di una certa dose di sofferenza (è un Dio che piange in segreto, come afferma la ballata *ani ma' amin*): Dio è toccato, e quindi in un certo senso anche mutato, da quanto accade nel mondo. Questo sembra essere il volto di Colui che si prende cura, anche se altro è, certo, il soffrire di Dio secondo una visione cristiana.

«Dopo essersi affidato totalmente al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare: ora tocca all'uomo dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o che non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio debba pentirsi di aver concesso il divenire del mondo»⁴².

MARCO BALLARINI
Veneranda Biblioteca Ambrosiana
Piazza Pio XI, 2
20123 Milano

1° luglio 2008

SUMMARY

Marco Ballarini's paper tries to give prominence to the presence in the hebraic tradition of the *riv*, the quarrel with God because considered de-

⁴¹ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il melangolo, Genova 2000, 33.

⁴² H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, 39.

faulting in his promises to his people. After a short biblical *excursus*, the author takes into consideration especially the literature of the twentieth century, which presents a clear interruption. Before the *shoà*, with God the people quarrels but then becomes to a reconciliation (Stefa Zweig, Joseph Roth, Isaac Bashevis Singer): after the *shoà* this reconciliation is more difficult (Elie Wiesel, Zvi Kolitz, Lizzie Doron) and brings to take into consideration not only the relationship with God, but also his attributes, in particular his omnipotence, to the point of thinking that also in God himself may exist suffering and, therefore, changement.