

RECENSIONI SULLE TEOLOGIE DELL'OLOCAUSTO

- 1) MASSIMO GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico* – Frammenti dalle “teologie dell'Olocausto”, Editrice Morcelliana, Brescia 1998, pp.209.

L'autore M. Giuliani, giovane esperto di “pensiero ebraico”, offre ai lettori italiani un'ampia scelta di pensatori ebrei, per lo più rabbini, che si sono interrogati sul significato di Auschwitz ovvero sul senso della morte di sei milioni di ebrei uccisi dalla ferocia nazista.

Il libro è dedicato a Hurbinek, un bimbo di tre anni, che assieme ad un milione e mezzo di bambini trucidati, “era un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz”.

Le trenta pagine di introduzione costituiscono un tentativo da parte del Nostro di ordinare le molteplici interpretazioni, a volte contrastanti, della nuova “teologia dell'Olocausto” sorta intorno agli anni Sessanta sia nell'ambito del protestantesimo americano che nell'ambito del giudaismo.

Il travaglio speculativo dei maestri ebrei e il raccontare i fatti dei testimoni si differenziano nel linguaggio usato: i sopravvissuti, divenuti loro malgrado testimoni viventi, oscillano tra il volere-dovere narrare e comunicare un senso e il sentirsi condannati “al non-linguaggio, al silenzio perpetuo”; a loro volta i pensatori, che il più delle volte sono anche testimoni sopravvissuti, sono spinti dalle circostanze storiche a rompere il “muro del silenzio”, biblicamente giustificabile, per avviare una ricostruzione storica di Auschwitz a dispetto del pudore e della ritrosia dei più, per i quali “dare un senso ad Auschwitz è idolatria, è blasfemia” (p.21).

“Il pensiero ebraico dopo Auschwitz è stato costretto a interrogarsi su Dio e a cercare nuove categorie per situarsi nella storia” (p.31). “La Shoà è oggi al centro di un conflitto di interpretazioni teologiche, ha generato una lotta ermeneutica, e costituirà ancora a lungo il “segno” dell'ultima lotta tra Israele e Dio... Il pensiero ebraico ha solo iniziato ad elaborare il suo lutto, ed è solo agli inizi nella sua navigazione per metafore” (p.37). Tuttavia, l'Autore avverte che “una escursione nelle interpretazioni ebraiche della Shoà non è un viaggio intellettuale in un iperuranio di idee, ma il tentativo di rendere ragione della identità ebraica sopravvissuta al più tragico evento della storia di questo popolo, e quindi interpretare Auschwitz porta, a ben vedere, ad interpretare l'identità e il ruolo storico del popolo ebraico dopo Auschwitz – nonostante Auschwitz e contro Auschwitz” (p.45).

Nella seconda parte del libro (pp.49-198) vengono presentate alcune voci ebraiche, le più significative, che hanno preso una posizione a volte radicale di condanna, a volte equilibrata di speranza, a volte di dubbio ponderato sull'evento storico della Shoà.

“Spetta a Richard L. Rubenstein il merito di aver introdotto nel giudaismo, sull'onda della teologia protestante nordamericana (Thomas Altizer, William Hamilton) detta della ‘morte di Dio’, il dibattito su Dio dopo Auschwitz” (p.49). In un'epoca di assenza di Dio e per l'assenza di un intervento di Dio durante la Shoà, Rubenstein “deve rifiutare l'idea dell'elezione di Israele nella storia... e Dio resta al di là della storia come pienezza così radicale da non essere equiparabile a nulla, anzi, al punto da essere definito il Santo Nulla” (pp.50-51). Infine, per Rubenstein, “Auschwitz è il Sinà del nostro tempo”, metafora accolta da altri autori, per indicare “un ‘nuovo inizio’ del popolo ebraico” (p.53).

Allievo di Rubenstein, Marc H. Ellis sostiene che bisogna “far finire la logica che ha prodotto Auschwitz e tutti gli eventi di oppressione e di annientamento della vita, della dignità, della libertà di uomini, donne e bambini ‘senza potere’, e che il potere giudica ‘superflui’ ” (p.57).

Con il rabbino viennese riformato Ignaz Maybaum viene avanzata la tesi della Shoà come sacrificio vicario (churban): “condotto come agnello al macello, il popolo ebraico massacrato nelle camere a gas fu ad un tempo l'agnello sacrificale e il sommo sacerdote che compì il sacrificio, a vantaggio dell'umanità” (p.64).

Elie Wiesel, autore di romanzi, poemi e racconti, rappresenta le voci della protesta ebraica contro Dio, per non essere intervenuto a salvare gli ebrei dalla furia omicida nazista e per aver mancato di parola. Nonostante il vuoto divino e il silenzio di Dio ad Auschwitz (cfr. André Neher, *La dimensione demoniaca del silenzio di Dio*, ivi, pp.179-184), l'atto di fede e la testimonianza di

molti ebrei morti ribadiscono il tredicesimo precetto maimonideo: “io credo nella venuta del messia, e sebbene egli tardi, attenderò ogni giorno la sua venuta” (cfr. pp.69-74).

Contro la protesta di Wiesel, il rabbino riformato Emil L. Fackenheim afferma che “per molti ebrei ad Auschwitz Dio non era affatto assente: lo dimostra la loro morte vissuta come martirio, come qiddush ha-Shem (santificazione del Nome)” (p.77). “Sopravvivere diventa così una specie di 614esimo precetto per la vita ebraica” (p.78). La stessa impresa sionista per Fackenheim costituisce “il simbolo realizzato della resistenza contro i nazisti” (p.82).

Sulla scia di Fackenheim si muove il rabbino ortodosso Eliezer Berkovits, che ricorda i gesti di eroismo e di santità compiuti dagli ebrei deportati, i quali hanno santificato il valore della vita, rivelando la presenza di Dio “nella forma del ‘nascondimento del volto’, dell’hester panim, secondo il linguaggio della tradizione. Era presente come Dio che si nasconde: El mistatter” (p.86). “Israele è il testimone della ‘presenza assente’ o della ‘assenza presente’ di Dio” (p.88). “Un segno della presenza di Dio con Israele nella storia è senza dubbio il ritorno degli ebrei nella terra dei loro padri” (p.89). Per cui, “il Dio che nasconde il suo volto, per rispettare la libertà umana, è pur sempre il Creatore del mondo e Colui che, a suo tempo, invierà il messia” (p.90).

Seguendo la linea della neo-ortodossia di E. Berkovits, il rabbino Norman Lamm sviluppa “l’idea-guida dell’hester panim, il nascondimento del volto divino e il concetto correlato di nesiat panim, il sollevamento del volto, cioè il ritorno dello sguardo, occhi negli occhi, tra Dio e il suo popolo, il ripristino del dialogo amoroso tra i partner e lo svelamento pieno del progetto divino sul mondo” (p.91).

Per Arthur A. Cohen Auschwitz rappresenta un evento terribile-tremendo, che ha manifestato la potenzialità dell’uomo in “una orgiastica celebrazione di morte” (p.98); e Dio, garanzia della libertà dell’uomo, si è allontanato dalla “scena del delitto”, secondo “il mito qabbalista dello zimzum (restringimento) e delle scintille divine sparse nel mondo” (p.100).

Il rabbino ortodosso americano Irving Greenberg, sostenitore della tesi della Shoà come rivelazione dialettica, è contro le teologie autovittimistiche e propone “un nuovo modello dialettico di ‘alleanza volontaria e pluralista’, aperta, tramite Israele, a tutti i popoli, secondo le speranze messianiche dei profeti d’Israele” (p.108).

Hans Jonas, uno dei maggiori filosofi del XX secolo, sconcerta per la sua rinuncia alla dottrina tradizionale dell’assoluta, illimitata onnipotenza divina. Il cosiddetto ‘miracolo mancato’ di Auschwitz comprova l’abdicazione di Dio “a ogni potere di intervento nel corso fisico del mondo” (p.114). In sostanza, “Dio operò uno zimzum, un restringimento di sé per far posto al mondo” (pp.114-115).

All’autorevole ed equilibrata voce di Lord Immanuel Jakobovits, per il quale “la fede in Dio e la fede negli uomini non hanno baruch ha-Shem, ricevuto un colpo definitivo,... nonostante la Shoà” (p.121), fa eco il filosofo israeliano Eliezer Schweid, il quale invita ad “osare nuove concettualizzazioni della Presenza divina... dopo Auschwitz” (p.130).

Il rabbino americano Bernard Maza “è convinto che la Shoà non sia stata una punizione divina, ma la realizzazione di antiche profezie. Essa fu una manifestazione del furore e dell’ira eccezionale di Dio, un’ira e un furore necessari affinché si verificasse la redenzione” (p.131).

Contro molti ‘pensatori dell’Olocausto’, come Fackenheim, Wiesel, Greenberg..., si contrappone Michael Wyschogrod, un teologo ortodosso tedesco-americano, secondo il quale, essendo la Shoà un evento negativo, questa non va considerata come un evento con pretesa di rivelazione (p.139). Bisogna credere che “Dio realizzerà la sua promessa di redimere Israele e il mondo nonostante Auschwitz” (p.141). Anche Jacob Neusner, noto studioso americano di giudaismo, alla pari di Wyschogrod, non accetta il cosiddetto “mito dell’Olocausto”, che a sua volta ha originato come suo completamento il “mito della redenzione sionista” e suggerisce di “tornare a quel cuore della tradizione ebraica che è la Torà, la “duplice Torà”, scritta e orale” (p.147).

La tradizione del chassidismo (movimento religioso ebraico sorto nel XVIII secolo) riconduce tutto, anche se a gradi diversi, a Dio stesso e “istintivamente il chassidismo è portato a guardare il male come una via nascosta del bene, la cui bontà l’uomo – per la sua limitatezza – non sa vedere. Se la Shoà è male, essa è una via segreta, un modo nascosto di rivelarsi di Dio: all’uomo resta

incomprensibile” (p.151). “Se in ogni uomo è accesa una scintilla divina, Dio partecipa a tutta la sofferenza umana” (p.152). In questa prospettiva metafisica si collocano le posizioni di pensiero di Kalonymos K. Shapiro (pp.159-164), di Jissachar S. Teichthal (pp.165-168), di Yoel M. Teitelbaum (pp.169-173) sull’evento storico della Shoà.

Come insegnava Mosè Maimonide: “Le porte dell’interpretazione non sono mai chiuse”, così nel giudaismo è sempre data la possibilità di un davar acher, di un’altra e diversa interpretazione (p.185). E per l’Autore “qualcosa di altro nella storia della Shoà esiste – è esistito e continuerà ad esistere – nonostante tutto, anche nonostante Dio” (p.185). Questo altro è la fede, che, con il suo linguaggio paradossale, combatte con Dio, con l’uomo, con la natura – come uno sconosciuto (cfr. pp.185-189). “E perché sia chiaro a tutti – afferma l’Autore – che se le teologie appartengono all’ordine del dire e del sapere, le fedi appartengono all’ordine del fare e dell’essere” (p.190).

Orria (SA), 1 agosto 1999 (ricorrenza di S. Alfonso Maria de’ Liguori)

MARIO SANTORO

2) MASSIMO GIULIANI, *Cristianesimo e Shoà* – Riflessioni teologiche, Editrice Morcelliana, Brescia 2000, pp.162.

Nel libro, *Auschwitz nel pensiero ebraico* – Frammenti dalle “teologie dell’Olocausto”, Editrice Morcelliana, Brescia 1998, M. Giuliani afferma che nel giudaismo “è sempre data la possibilità di un davar acher, di un’altra e diversa interpretazione” (ivi, p.185).

Questo principio viene seguito dall’Autore nella recente ricerca, *Cristianesimo e Shoà* – Riflessioni teologiche, Editrice Morcelliana, Brescia 2000 (pp.162), compimento della prima ricerca su citata.

Nella prefazione intitolata “*Sulla crocifissione bianca di Marc Chagall*”, M. Giuliani si pone questo interrogativo: “E’ possibile applicare alla storia degli ebrei, e in particolare alla sofferenza ebraica culminata ad Auschwitz, paradigmi e simboli che sono propri del cristianesimo?” (p.11).

Sembra che la Shoà abbia posto fine al secolare pregiudizio antiebraico delle chiese cristiane. Tale “errore teologico”, così definito da Paolo De Benedetti, cozza contro la Shoà, che diventa uno spartiacque tra cristiani ed ebrei, tra cristianesimo e giudaismo. “La Shoà costringe a riconsiderare in modo radicalmente nuovo il ‘mistero di Israele’ ” (p.21).

Il secondo capitolo di quest’opera riporta le diverse interpretazioni di teologi cattolici e protestanti su Auschwitz (pp.25-97).

Il cattolico Johann Baptist Metz dichiara: “Mai più (è possibile) fare teologia in modo tale che la sua costruzione resti intoccata o possa rimanere intoccata da Auschwitz” (ivi, p.27).

Secondo i coniugi Alice e Roy Eckardt, “l’Olocausto è un evento tanto cristiano quanto ebraico”, per cui la Shoà ha avviato un necessario revisionismo teologico, definito da David Tracy come “il ritorno, dopo la Shoà, della chiesa nella storia” (ivi, p.28). Giacchè “la possibilità di fare teologia si gioca sempre tra verità e storia” (p.29), “attraverso la Shoà, le chiese e le teologie cristiane hanno scoperto quasi ex novo e contemporaneamente: primo, di essere parte della storia, (...) e che la verità che annunciano non è al di sopra della storia, immune dalla vulnerabilità e dallo scacco; secondo, (...) di essere come all’inizio della propria storia e più che mai di fronte alla realtà storico-teologica di Israele, come popolo di un’alleanza mai revocata e come radice santa della propria fede” (pp.30-31).

Pertanto, “Auschwitz, per l’autocoscienza cristiana alla fine del secondo millennio, è stata la rivelazione del proprio peccato verso Dio e verso Israele” (p.31).

Lo storico di idee teologiche James W. Parkes attribuisce le colpe dell’antisemitismo alla “rivendicazione da parte della chiesa cristiana del possesso esclusivo della verità” (ivi, p.37); e nel 1939 amava esprimersi così: “Dio ha ancora bisogno degli ebrei in quanto ebrei. Questa è la verità fondamentale sulla base della quale i cristiani devono approcciare il problema dell’antisemitismo (ivi, p.37).

Il pastore metodista-unito A. Roy Eckardt e la consorte Alice preferiscono al termine Shoà o Olocausto quello di Endlösung (soluzione finale), perché costituisce un'esperienza di rivelazione in senso negativa, "che esige una metànoia radicale e una genuina esperienza di teshuvà", cioè una radicale conversione da parte dei cristiani, per i quali la Shoà (Christian revolution) "è punto di non ritorno dentro tale storia" (p.39).

Per il teologo cattolico J. Baptist Metz, "Auschwitz è una catastrofe del senso, di ogni senso fondato su un metafisico trionfalismo della salvezza" (p.47). Per cui "i cristiani possono costituire e comprendere adeguatamente la propria identità solo al cospetto degli ebrei" (p.48). "In definitiva, solo un problema è davvero grande in campo dell'ecumenismo cristiano: il rapporto con il giudaismo" (ivi, p.51).

Rosemary Radford Rueter, femminista e teologa della liberazione, individuando nell'antigiudaismo dell'ecclesiologia tradizionale la causa della politica nazista di sterminio degli ebrei, propone "una teologia della speranza che vede l'identità messianica di Gesù come prolettica (cioè anticipata) e contestualmente limitata, cioè come una messianicità non assoluta, non universale, e non già pienamente realizzata" (ivi, p.54).

Con la cristologia del non-ancora e attraverso una "ermeneutica del sospetto", David W. Tracy ribadisce che : "nessuna escatologia può essere sostenuta a spese delle seguenti due realtà: primo, che anche nel Nuovo Testamento esiste una chiara presenza del non-ancora escatologico; e secondo, che la totale negatività di quel radicale non-ancora nella nostra epoca è apparsa in tutto il suo orrore con l'Olocausto" (ivi, pp.59-60).

"A metà strada tra la riflessione di Tracy e quella della Reuter è la posizione di un altro cattolico, il canadese Gregory Baum, per il quale è possibile in nome della redenzione della vita umana - come dire, in nome dello spirito della Bibbia - correggere certe affermazioni della scrittura e della tradizione, allorché offrono spunti per distruggere o oltraggiare esseri umani" (p.62). "Lo sguardo di G. Baum sulla tradizione cristiana è più positivo di quello della Reuter, tuttavia entrambi riconoscono che Auschwitz induce le chiese a interrogarsi sull'essenziale, non solo a ripensare se stesse - come a dire l'ecclesiologia - ma di fatto a reinterpretare lo stesso mistero che le legittima, la fede in Gesù Cristo" (pp.66-67).

Negli anni ottanta, in termini radicali l'episcopaliano Paul Van Buren "mette mano a un revisionismo teologico che ha al suo centro la riscoperta della presenza di Israele nel mondo, più che la Shoà e le sue implicazioni" (p.68). La storia d'Israele è il luogo della rivelazione e "Gesù è Israele-per-la-chiesa" (cfr. pp.68-70).

Il pastore evangelico Martin Cunz definisce Auschwitz la bancarotta del battesimo cristiano; anzi "è il punto culminante della rivolta cristiana contro Cristo, la parola di Dio fatta carne e ossa ebraiche" (ivi, p.73).

Marcel Dubois, domenicano, e Michel Remand, religioso dell'ordine di Maria Immacolata, entrambi "israeliani" di adozione, sono impegnati sul fronte del dialogo cristiano-ebraico. Per Remand la Shoà è "un'epifania capovolta, in qualche modo, nella quale storia e parola danno la loro testimonianza per designare l'Eletto di Dio" (ivi, p.79). Per Dubois "l'Olocausto è un evento unico perché il destino di Israele, grazie alla sua elezione, è unico. E la capacità di comprendere il carattere unico dell'Olocausto è proporzionale al grado di fede nell'elezione" (ivi, p.80). Per cui, "la Shoà in sé è propedeutica esistenziale a ogni autentica teologia" (ivi, p.82). Infine, "agli occhi della fede Gesù compie Israele nel suo destino di servo sofferente e Israele, nella propria esperienza di solitudine e angoscia, annuncia e rappresenta anche senza saperlo il mistero della passione della Croce" (ivi, p.83).

Il servita John Pawlikowski ha il merito di "aver mostrato come la cristologia non sia solo theologia crucis, ma anche e soprattutto rapporto intimo con Dio e incarnazione, ossia apertura del rapporto uomo-Dio al mondo e alla storia" (p.84). "L'Olocausto - afferma il servita - ha spezzato ogni semplicistica nozione di un Dio-che-ordina, che-comanda... Ma l'Olocausto ha anche rivelato il disperato bisogno dell'umanità di recuperare una relazione con un 'Dio che attrae ed esige'... Questo senso di un'esigente paternità/maternità divina... è il fondamento più significativo per ogni ethos morale dopo l'Olocausto" (ivi, pp.87-88).

Nel terzo capitolo di questo libro, intitolato *La Cristologia del "dopo Shoà"* (pp.99-126), l'Autore illustra un paradosso circa l'evento della Shoà, che viene considerato "marginale e al contempo imprescindibile per la riflessione cristologia contemporanea" (p.100). Se la Shoà viene ritenuta marginale, per evidenziare "la centralità di Dio nella sua rivelazione e del Cristo nella sua mediazione soteriologica" (p.101), perché dovrebbe essere imprescindibile per ogni cristologia e teologia cristiana? Primo, l'evento della Shoà è un dramma ebraico, unico nella storia di Israele, "cioè una cesura nell'autocoscienza che Israele ha di sé e del suo rapporto con Dio" (p.101). Secondo, "la Shoà è un dramma cristiano perché il cristianesimo porta in sé un legame indissolubile, per quanto misterioso da decifrare, con il popolo ebraico" (p.102). Infine, "se il destino di Israele è nella libertà di Dio, il cristianesimo e la teologia cristiana non potranno più pensare la salvezza operata da Dio in Cristo prescindendo dalla Shoà" (p.103). In sostanza, "il Dio che ha resuscitato Cristo dai morti è il Dio di Israele, l'unico Dio. Questo è il paradosso metodologico al quale siamo obbligati ad arrenderci, proprio all'inizio di ogni riflessione cristiana sulla Shoà" (p.103).

IL quarto capitolo (*Cristianesimo e Giudaismo: un'aporia?*, pp.127-148) esordisce in questi termini: "Per secoli la teologia e la prassi cristiane hanno considerato gli ebrei essenzialmente come il popolo deicida, quel popolo cioè che ha "ucciso Dio" nella persona di Gesù... L'ebreo è in se stesso il luogo della colpa e suo custode, condannato a un gilgul, a una sorta di ciclo perenne, un eterno ritorno sul luogo dell'unico evento che, per i cristiani, abbia diviso in due la storia: la morte di Gesù... L'infamia della colpa si confondeva con l'infelice servizio di aver procurato, rifiutando la messianicità e il messaggio di Gesù, la salvezza cristiana" (p.127).

Alla luce di 19 secoli di anti-giudaismo da parte della chiesa, M. Giuliani propone "di rileggere l'intera storia dell'anti-giudaismo come il rovescio di una relazione vitale tra le due religioni monoteiste, una relazione che, nella sua verità teologica, è stata consegnata dalla storia nella forma dolente e dolorosa della sua negazione" (pp.141-142).

In definitiva, è possibile insieme completare il disegno di salvezza del mondo, nella rivelazione dell'unico Dio, attraverso il riconoscimento del valore salvifico di entrambe le religioni positive (cfr. pp.143-148). Bisogna "rovesciare un grande errore, per svelare una grande verità. Questo, e solo questo, significa il dovere, per le chiese, di fare ancora memoria della Shoà, dando un contenuto storico alla parola teshuvà" (p.148).