

La questione del male in ambito filosofico e biblico (Giobbe)

(Giuseppe Messina)

Tutti sanno che Giobbe, (uomo integro e retto ish tam ve iashar) fu colpito da sventure, e infine, ulcerato nel corpo dal Male, circondato da tre amici, si rivolse al Signore per chiedere ragione delle sue sofferenze. Testo principe sul Male, il Libro di Giobbe ci rassicura che il male non è quella “burocratica” privazione del bene a cui teologi e filosofi lo hanno voluto ridurre, ma è un’inarrestabile ruota del mondo; e che la vera offesa viene recata soprattutto dagli zelanti, in quanto hanno la risibile pretesione di bonificare l’esistenza, e con ciò portano morte. La salvezza del bene è edificante, quella del male è essenziale.

L’accusato Dio, a cui Giobbe (Iob) può rivolgersi col suo tu brutale (di una brutalità quale forse nessun’altra religione che l’ebraica ha tollerato) dopo i suoi discorsi e dei suoi amici spaventati dall’audacia del sofferente, prenderà per così dire la parola, non risponderà con spiegazioni pacificanti, ma congiungerà di nuovo violenza a violenza, come amore ad amore, evocando l’immagine dei suoi mostri, Behemòt e Leviantàn, che toglie a Giobbe la parola e gli fa sentire la presenza perpetua della sua Chokmàh, la Sapienza.

Anche se molti libri biblici contengono elementi di sapienza, i libri propriamente sapienziali (la sapienza rappresenta l’atteggiamento generale e le risposte di un popolo di fronte alle grandi domande poste dai misteri dell’esistenza umana) sono Giobbe, Proverbi, Qoélet (Ecclesiaste), Sapienza e Siracide(Ecclesiastico). La sapienza biblica ha 4 fonti: la rivelazione di Dio, l’esperienza individuale e collettiva, la tradizione trasmessa dai genitori ai figli di generazione in generazione e le nuove idee provenienti dallo scambio culturale. Per molti secoli, gli Ebrei valorizzarono di più la sapienza delle nazioni vicine, quali l’Egitto e Mesopotamia. Per questo, quando si elogia la sapienza di Salomone, la si paragona a quella dei saggi dell’Oriente e i personaggi del Libro di Giobbe, che apportano nuovi lumi sul problema della sofferenza (anche se gli amici ci appaiono e appaiono al sofferente Giobbe come consolatori molesti).

Il Libro di Giobbe è il primo dei cinque Libri Sapienziali. Cosa ci racconta? Ci racconta la storia di un protagonista immaginario con lo scopo di correggere il credo tradizionale (la cosiddetta teoria della retribuzione), secondo cui Dio benedirebbe i giusti con benefici e ricchezze e castigherebbe i peccatori con infermità, sofferenze e povertà. Dopo l’esilio, a partire dall’anno 538 a.E.v. , la testimonianza degli ebrei fedeli ad Ha Shem, che tuttavia soffrivano povertà e malattia, cominciò a contestare i luoghi comuni e a suscitare riflessioni sull’argomento. L’inizio e la conclusione del Libro seguono la visione tradizionale sul significato del dolore, presentando Giobbe come un giusto benedetto da Dio con ricchezze. La parte centrale – un’opera poetica di grande valore letterario scritta forse da tre autori anonimi agli inizi del V sec. a.C. – presenta la rivelazione sul significato del dolore: mostra Giobbe che vive terribili sofferenze ed elenca una serie di argomentazioni. Il dialogo tra il Signore e Satana è la **sfida** a conservare una fiducia profonda e disinteressata anche nel dolore. Giobbe si lamenta con Dio, lo interpella sul significato del dolore e gli confessa tenacemente la sua innocenza. Tre amici lo riprendono, poiché pensano che le sofferenze siano causate da un peccato nascosto commesso da Iob. Un quarto personaggio, Eliu, difende Dio davanti alle domande di Giobbe (come se Dio avesse bisogno di cercarsi un mago del Foro e dovesse trovarsi un alibi!). Pensate, anche solo per un attimo, alla difesa d’ufficio. Mutatis mutandis trasponete tutto ciò su questo personaggio.

Eliu, a mio modesto avviso, è appunto come un avvocato nominato d'ufficio dalla Procura della Repubblica italiana. Nella risposta finale, Dio mette in chiaro che i suoi progetti sono lontani dalla comprensione umana (Gb 38,1-42,6).

In ogni caso il male radicale e il silenzio di Dio presenti nel Libro di Giobbe hanno lasciato la questione aperta soprattutto a partire dal tema della "teologia dopo Auschwitz" che ha conseguito, in questi ultimi anni, un indubbio rilievo nella discussione filosofica e teologica.

Dal punto di vista filosofico la lettura del pensiero occidentale in termini di storia della dimenticanza dell'essere, inaugurata da Heidegger, e nei termini di un'epoca della tecnica come esito di un' imperante razionalità strumentale, (secondo le note analisi che sulla scia di Max Weber hanno condotto Max Horkheimer e Theodor W. Adorno) sembra aver trovato una verifica empirica nei drammatici eventi del secolo breve, fra i quali spicca indubbiamente Auschwitz. La filosofia contemporanea (pur nella diversità delle sue formulazioni) prende congedo dall'ontologia e dalla metafisica (considerate come strumento ideologico per l'affermazione di un dominio culturale e politico) e istruisce anzitutto una critica della nozione di soggettività (il primato della ragione strumentale) affermatasi nell'età moderna.

In questa forma la filosofia contribuisce ad alimentare l'interesse per altre tradizioni di pensiero, come quella del neoebraismo (Franz Rosenweig, Emmanuel Levinas), che sviluppano con notevole forza persuasiva la critica allo spirito totalitario della filosofia occidentale o presunto tale. Una delle conseguenze più interessanti della critica neoebraica è stata la riappropriazione del problema del male nella filosofia contemporanea. **A differenza della tesi arendtiana, per la quale il male non possiede una radicalità o (assolutezza) -Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto o radicale, impunito e imperdonabile-** né una profondità, poiché privo di una sua consistenza oggettiva, ma dipende essenzialmente dall'incapacità di giudizio e dunque dalla mancanza di un'attitudine spirituale che, fra le altre, connota l'uomo come essere riflessivo, la filosofia contemporanea tende a considerare il male come una realtà, in qualche modo positiva. Il rifiuto dell'interpretazione del male come *privatio boni*, che risale alla tradizione platonico-agostiniana (e dalla quale forse dipende, in ultima analisi, la stessa definizione arendtiana della banalità del male), viene giustificato in genere, in modo non troppo dissimile da quanto avviene nel *Candide* di Voltaire, puntando l'indice verso le grandi tragedie, collettive e individuali, della storia contemporanea che sembrano cancellare da essa qualsiasi senso e direzionalità. Così intesa, la riappropriazione filosofica del tema del male è polemicamente rivolta contro quella *necessitas moralis ad optimum* che, secondo l'opinione di Leibniz, caratterizza il volere di Dio nella creazione del mondo e fonda la sua struttura teleologica. Infatti, come non prendere atto che, secondo l'argomentazione dostoevskiana, la sofferenza, anche di un solo essere, costituisce un mondo di dolore non riducibile a una dissonanza all'interno di una sinfonia più grande? E come non prendere atto che proprio Auschwitz rappresenta l'evento che più d'ogni altro rifiuta di essere spiegato all'interno di una concezione provvidenzialistica della storia?

Posta in questi termini, ovviamente, la questione assume una pertinenza teologica. L'evidente intento polemico che guida la filosofia contemporanea è all'ontologia occidentale ma anzitutto critica all'ontoteologia. Se Auschwitz diventa così il simbolo per antonomasia della positività del male di fronte al quale tutti i tentativi razionali di giustificazione sembrano destinati al fallimento o si presentano addirittura come blasfemi, allora parlare di una teologia dopo Auschwitz appare estremamente problematico e il significato di quest'espressione risulta, nella sostanza, negativo. Come avrebbe detto Adorno- Tutta la cultura dopo, Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura.

Nella teologia ebraica è naturale che ci si interroghi sul senso di un evento che ha colpito duramente il popolo ebraico, com'è naturale che, nella seconda metà del Novecento, con il progressivo declino del paradigma neoscolastico in ambito cattolico e di quello esistenzialistico in ambito evangelico, la teologia cristiana acquisti una rinnovata sensibilità per l'interpretazione della storia. Auschwitz può essere considerata **sineddoche** del dolore o del male, che pone alle teologie ebraica e cristiana un eccellente banco di prova circa la pretesa di essere considerata una scienza. Ancor prima è lo stesso concetto di teodicea (la giustificazione della presenza del male nel mondo a fronte della fede in un Dio buono e onnipotente) ad essere un banco di prova della sua pretesa scientificità.

PUNTO DI VISTA EBRAICO

All'interno della riflessione teologica ebraica c'è chi ha radicalizzato l'evento Auschwitz come il filosofo e rabbino statunitense Richard L. Rubenstein (1924) noto per il suo contributo sulla teologia della Shoah: la Shoah assume semplicemente il significato di una smentita empirica (ritrattazione o sconfessione pratica) della fede in un Dio creatore e redentore del mondo; c'è chi, invece, come il rabbino liberale e filosofo austriaco Ignaz Maybaum (1897-1976) discepolo di Franz Rosenzweig (filosofo ebreo più aperto al cristianesimo) ha ridimensionato se non addirittura banalizzato la Shoah come un evento senza soluzione di continuità storica ritenendola soltanto uno degli eventi distruttori che hanno colpito il popolo ebraico e che, secondo un disegno provvidenziale di Dio ne hanno determinato un nuovo inizio coincidente, stavolta, con la nascita dello stato di Israele. A mio avviso queste soluzioni estreme offrono indubbiamente una risposta netta alla questione che il male assoluto, ipostatizzatosi nella Shoah, pone alla fede ebraica, ma lo fanno al prezzo, nel primo caso ovvero la radicalizzazione, di dissolvere il suo contenuto, nel secondo ovvero la banalizzazione di renderla (la soluzione) insensibile alla storia. La peculiarità e la complessità della sfida che la Shoah pone alla fede ebraica sono invece restituite da una posizione che evita questi due estremi e che, a mio avviso, ha trovato una chiara formulazione nel testo del rabbino riformato e filosofo tedesco Emil Ludwig Fackenheim *God's Presence in History*. Secondo Fackenheim la fede ebraica nella presenza di Dio nella storia si basa su quelle che egli chiama esperienze radicali (root experiences). Si tratta di eventi riconosciuti dal popolo ebraico come miracolosi e stupefacenti, pensiamo per esempio all'attraversamento del Mar Rosso, che presentano due caratteristiche essenziali: quella di essere esperienze pubblico-storiche e quella di generare una dialettica fra passato e presente tale da renderli accessibili anche nel presente. Inoltre, esse evidenziano una serie di contraddizioni dialettiche che caratterizzano la fede ebraica: la natura trascendente e al tempo stesso immanente di Dio; la negazione e insieme l'affermazione della libertà umana, il carattere particolare della rivelazione e, nello stesso momento, la sua universalità. Si tratta di contraddizioni che, lungi dal poter ricevere una soluzione di tipo filosofico, suggeriscono una particolare immagine del divino: quella per la quale Dio non sta al di fuori della storia e nemmeno è il suo dominatore, ma è l'unico Dio che nel futuro della redenzione, assieme con la libertà umana, sconfiggerà il male. In effetti, è il carattere contraddittorio delle esperienze radicali del popolo ebraico che ha permesso a quest'ultimo di sopportare eventi catastrofici come la distruzione del Tempio e la paganizzazione di Gerusalemme: l'occultamento di Dio sperimentato in questi eventi non significa il venir meno della sua presenza, ma rende manifesto ogni volta di nuovo, quello che Fackenheim dice, "che tutta la storia è a un tempo bisognosa di redenzione e destinata ad averla". Questa convinzione, del resto, rappresenta il nerbo di quella che Fackenheim chiama "la struttura midrashica del pensiero ebraico" (nella letteratura rabbinica, il metodo tradizionale di esegesi biblica e le opere che ne derivano > da darash ovvero investigare, ricercare). Si tratta di un pensiero che è cosciente delle contraddizioni che la fede nella presenza di Dio nella storia comporta, che intende fermamente lasciarle irrisolte, ma che pur nella frammentarietà dell'esperienza presente ritiene che vi sarà una redenzione finale. Mentre gli antichi rabbini si sono

per lo più mantenuti entro la struttura midrashica di pensiero, quelli moderni l'hanno messa in questione a causa della loro autoesposizione al secolarismo che sviscerisce ogni affermazione della presenza divina nella storia. Ma è soltanto con Auschwitz che tale struttura di pensiero è messa a dura prova, perché le motivazioni che in precedenza la sorreggevano sembrano venir meno di fronte agli eventi drammatici che colpiscono il popolo ebraico. Quest'evento, infatti, non è più spiegabile soltanto in base alle presunte colpe del popolo ebraico (gli amici di Giobbe cercano di trovargli un colpa occulta) né per la possibilità che esso (quest'evento) offre ai credenti di diventare dei martiri, giacché lo sterminio ha avuto come motivo l'appartenenza etnica a quel popolo e non la sua fede. L'insostenibilità di queste risposte, unitamente al silenzio e all'inerzia di Dio, vengono così a minare quella presenza divina nella storia che le esperienze radicali del passato (distruzione del Tempio, paganizzazione di Gerusalemme etc) ancora consentivano. Il male radicale o assoluto di Auschwitz sembra dunque interrompere il legame tra passato e presente che caratterizzava quelle esperienze. La conseguenza a cui dà luogo Auschwitz per l'autointerpretazione della fede ebraica è dunque radicale. La famosa metafora dell'eclissi di Dio, usata da Martin Buber, può sostenere la fede ebraica nel confronto con il secolarismo poiché ammette, implicitamente, che nel momento in cui l'ingombrante soggettività moderna si sarà messa da parte la luce del volto di Dio tornerà a splendere nuovamente. Ma ad Auschwitz il volto di Dio sembra essersi oscurato definitivamente e senza la sua luce anche la fede ebraica è destinata a eclissarsi. Se ciò non avviene è perché da Auschwitz proviene una voce imperativa che impone all'ebreo di resistere, continuando a testimoniare che è necessario a sperare contro ogni speranza. Non ci sono dubbi che una simile posizione ha il merito di evitare che il peso enorme della sofferenza e quindi del male ingiustificato e gratuito distrugga la devozione e la certezza in Dio infilando la fede ebraica nel vicolo cieco testimoniato dalle parole di Jizchaq Katzenelson, un poeta morto ad Auschwitz: "E' bene che Dio non esista, anche se è male essere privi di Dio".

Tuttavia, ci si deve domandare, se l'accoglimento di un simile imperativo vada oltre un puro e semplice *credo quia absurdum* (perché assurdo lo credo frase attribuita a Tertulliano. Essa compendia e interpreta quanto Tertulliano afferma nel *De carne Christi*: "Il Figlio di Dio fu crocifisso; non è vergognoso perché potrebbe esserlo. Il Figlio di Dio è morto: è credibile perché è inconcepibile. Sepolto, risuscitò: è certo perché è impossibile") e se ciò costituisca una risposta plausibile alla sfida di Auschwitz.

Per fare un passo ulteriore in questa direzione, ci si può forse riferire al pensiero di Hans Jonas che ha avuto una vasta eco nel dibattito attuale sulla teologia dopo Auschwitz. Il punto di partenza è identico a quello del rabbino Fackenheim cioè la presa d'atto della radicalità con cui Auschwitz pone il problema del male nella storia e della contraddizione che ne deriva per la fede ebraica. Questo abbrivio, tuttavia, non rimanda ad una teodicea di carattere pratico, come quella di Fackenheim, che si limita a invocare la resistenza al male rinunciando a una sua giustificazione, ma suggerisce una soluzione teorica che costituisce "un brano di teodicea manifestamente speculativa", come Jonas stesso la definisce. Per far questo, egli ricorre preliminarmente a un mito, a una congettura immaginativa al tempo stesso teogonica e cosmogonica. Secondo questo mito il divino fondamento dell'essere, in principio, decise di affidarsi al caso e al rischio dell'infinita molteplicità del divenire e lo fece in modo radicale, rinunciando al proprio essere e spogliandosi della propria divinità per recuperarla attraverso l'odissea del tempo con il deturpante dell'esperienza. Fra le possibilità del divenire che si attualizzano, la nascita della vita rappresenta un momento determinante nella riconquista della propria pienezza da parte della divinità, giacché ogni differenziazione che si produce nelle forme vitali arricchisce l'esperienza che essa fa di sé. Infatti, le esperienze dei viventi, comprese quelle della sofferenza, contribuiscono in ogni caso a questa auto esperienza della divinità cosicché come egli stesso afferma "al di qua del bene e del male, Dio non può perdere nel grande gioco d'insieme dell'evoluzione". Con l'apparizione dell'uomo questo processo subisce un'accelerazione, poiché questi, come essere vivente libero e responsabile, incide con le sue azioni sul destino stesso di Dio. A partire da qui le vicende dell'uomo

sono seguite da Dio con gioia e tristezza, con soddisfazione e delusione, rendendo avvertibile questa partecipazione, pur senza intervenire direttamente nella dinamica del mondo.

Questo, in sintesi, il mito narrato da Jonas senza fare riferimento alcuno alle sue fonti (probabilmente allo gnosticismo). Questo mito include tre implicazioni teologiche: Dio qui è pensato come sofferente, diveniente e infine non onnipotente. Qui viene spontaneo chiedersi se si conciliano questi attributi divini con la tradizione del pensiero religioso ebraico? Jonas pensa di sì. 1) Il fatto che il rapporto tra Dio e il mondo, o ancora meglio fra Dio e l'uomo, implichi una sofferenza sembra apparentemente ledere la concezione biblica della maestà divina, ma le innumerevoli rappresentazioni antropomorfe che lo attestano come irato, deluso, rattristato dalle azioni umane ci confermano che si tratta di una concezione compatibile con la tradizione biblica. 2) Anche il secondo elemento, una concezione di Dio che diviene nel tempo anziché essere identico a se stesso nell'eternità, sembra non appartenere al patrimonio comune del teismo ebraico e cristiano. In realtà, secondo Jonas, l'attributo dell'immutabilità è piuttosto un **teologùmeno o immagine** (ipotesi teologica riportata come fatto storico oppure una sorta d'immagine o simbolo destinata a far capire un'affermazione di fede) della tradizione platonico-aristotelica che è stato assimilato dalla teologia ebraico-cristiana, ma che non è mai stato effettivamente consona con lo spirito e il linguaggio della Bibbia. 3) Secondo Jonas Dio preoccupandosi delle sue creature deve rinunciare alla propria potenza, lasciando uno spazio di libertà e accettando il rischio che da esso proviene, rischio che, appunto, non riguarda soltanto il loro destino ma anche il suo. La negazione dell'onnipotenza, osserva Jonas, tocca un elemento essenziale della dottrina teistica (concezione filosofica o religiosa che ammette un dio creatore, personale e trascendente) quella che afferma il potere assoluto e incondizionato di Dio, eppure tale negazione appare innanzitutto motivata dal punto di vista logico:

- 1 Il concetto di potenza assoluta non ammette che l'essere singolare di Dio.
- 2 Qualsiasi altro essere che non fosse potenza assoluta ne verrebbe a costituire una limitazione e in questa condizione di "solitudine" la potenza assoluta, paradossalmente, non avrebbe alcuna potenza
- 3 Perché essa possa esercitarla deve esistere qualcos'altro, ma appena questo esista, ecco che la potenza viene a essere limitata.

In breve, per Jonas, la potenza è un concetto relazionale e comporta un rapporto pluripolare.

Dalla motivazione logica e ontologica Jonas descrive anche quella teologica. Se si affermasse che Dio è assolutamente buono e onnipotente, la presenza del male potrebbe essere spiegata soltanto al prezzo di una sua assoluta incomprendibilità. Però o nondimeno, bontà, onnipotenza e incomprendibilità sono attributi tali che ogni relazione fra due di loro esclude la possibilità del terzo. Se dunque si stabilisce che la bontà inerisce intrinsecamente al concetto di Dio (cioè si stabilisce che Dio è buono), e se si ammette che all'ebraismo è estranea la concezione di un deus absconditus (dio nascosto) la cui azione è semplicemente incomprendibile agli occhi degli uomini, allora si deve anche ammettere che Dio sarebbe incomprendibile anche se fosse onnipotente. Infatti, dopo Auschwitz, è necessario affermare, con una risolutezza senza precedenti, che una divinità onnipotente è cattiva oppure è incomprendibile. Se invece Dio deve essere comprendibile allora non può essere onnipotente. Risulta così chiaro perché Dio non è intervenuto ad Auschwitz; egli non poteva semplicemente perché ha rinunciato a ogni potere di intervento nella realtà del mondo e avendo accettato la libertà umana.

Questa spiegazione si contrappone al dualismo manicheo e rimanda ad un'autolimitazione di Dio che ha luogo con la creazione del mondo. Non ci sono dubbi che questo concetto dell'autolimitazione di Dio è estraneo alla tradizione biblica, ma non lo è ad una certa tradizione ebraica come quella cabalistica che Gershom Scholem ha avuto il merito di riattualizzarla, utilizzando il termine ebraico Tzimtzum ovvero contrazione, ripiegamento, per designare l'autolimitazione divina nella creazione. Dio si contrae per far emergere fuori da sé il vuoto, il nulla, nel quale e dal quale creò il mondo. Scholem nei "Concetti fondamentali dell'ebraismo" mette in dubbio che le stesse fonti bibliche parlino con univocità di una *creatio ex nihilo* e suggerisce la tesi che la rigorizzazione di questo concetto sia avvenuta a partire da Agostino in polemica con l'emanazionismo neoplatonico. (leggere Le Centotrentotto porte di Sapienza di Moshe Karyim Luzzatto 1707 -1746 mistico eterodosso morto a 39 anni di peste a pag. 595). EMANATISMO: Concezione filosofica e religiosa che spiega la molteplicità degli esseri come emanazione dall'unità assoluta di Dio, per irradiazione spontanea e continua della sua potenza; elaborata dai filosofi arabi medievali, è stata parzialmente accolta anche da pensatori cristiani.

Il mito proposto da Jonas costituisce, in questo senso, una versione radicale della categoria cosmologica cabalistica, perché Dio si affida interamente al divenire del mondo e, per questo, non può più intervenire in esso. Esso rimanda quindi, in ultima analisi, a un'autoalienazione di Dio che non riguarda soltanto il momento iniziale della creazione del mondo, ma l'intera sua storia. Se la posizione del rabbino Fackenheim non offriva alcuna giustificazione di Auschwitz all'interno della struttura ebraica di pensiero, quella di Jonas sembra offrirne una che la eccede. In effetti, pur rinviando alla dottrina cabalistica dello Tzimtzum, presente anche in alcune interpretazioni chassidiche della Shoah, il tema dell'autolimitazione di Dio nella creazione e della sua autoalienazione nel mondo ha come esito inevitabile la negazione dell'onnipotenza divina. La posizione del rabbino Fackenheim, pur insoddisfacente da un punto di vista teorico, coglie un aspetto essenziale e cioè il fatto che la fede nella presenza di Dio nella storia, che scaturisce dalle esperienze radicali del popolo ebraico, non ha la pretesa di rimuovere la contraddizione della bontà di Dio e la presenza del male nel mondo, ma interpreta quella presenza come una presenza nascosta. Paradossalmente il nascondimento di Dio (il quale è presente senza essere manifestamente in azione e assente senza essere inaccessibile) può essere interpretato come una sua manifestazione lo esprime abbastanza bene un racconto chassidico riportato da Martin Buber ne "I racconti dei Chassidim" pag.165, Milano, Garzanti:

-Rabbi Raffaele di Bershad, lo scolaro preferito di Rabbi Pinhàs, raccontava: "Il primo giorno della festa di Hanukkà io mi dolsi col mio maestro di come riesca difficile, a chi si trovi nell'avversità, conservare intatta la fede nella provvidenza divina per ogni singola creatura umana. Sembra veramente che Dio gli nasconda il suo volto. Che si dovrebbe fare per rafforzare la propria fede? "Se si sa-rispose il Rabbi- che è nascondere, allora non è più nascondere".

Come avrete potuto notare, in questo racconto è messo in moto un meccanismo di attribuzione di senso o di positività al nascondimento di Dio che è proprio della coscienza religiosa e che consente di sottrarlo all'assurdità pur mantenendone la tensione con fattualità empirica.

PUNTO DI VISTA CRISTIANO

Nella teologia cristiana della seconda metà del Novecento il tema di Auschwitz non ha avuto sicuramente una risonanza equivalente a quella ebraica, anche se non sono mancate delle voci autorevoli. Fra esse spicca quella del teologo cattolico Johann Baptist Metz (1928) discepolo di Karl Rahner che, non soltanto ha tematizzato in modo appassionato il senso della **sfida** che Auschwitz ha posto alla teologia, ma ha suggerito che il compito stesso del fare teologia debba essere ripensato a partire da questo evento. Le considerazioni

svolte da Metz sull'argomento possono essere, fondamentalmente, riassunte in due tesi. **La prima tesi** è di natura metodologica. Come si è detto, Metz ritiene che Auschwitz non ponga semplicemente di fronte a una revisione della teologia cristiana dell'ebraismo, ma esiga una riconsiderazione della teologia cristiana in quanto tale. Il presupposto è che la teologia non è un sapere avulso dal contesto storico in cui opera, né un sapere impersonale. Egli ritiene che "con Auschwitz è finito il tempo di sistemi teologici slegati dal soggetto e dalla situazione". Secondo Metz, l'interpretazione teologica di Auschwitz deve guardarsi dall'inserire questo evento in categorie precostituite, come ad esempio quella della sofferenza redentrice di Cristo, ma deve lasciare aperta la comprensione cristiana di Dio alla testimonianza della storia della passione della storia, l'unica ad essere legittimata alla valutazione di quell'evento. **La seconda tesi** definisce il senso della trasformazione del sapere teologico imposto dalla Shoah. Si tratta della rivalutazione del potenziale narrativo e anamnastico che è contenuto nel kerygma cristiano e che, storicamente, è stato, ahimè, oscurato dall'intellettualismo di matrice greca. **La narrazione e la memoria corrispondono, sul piano cognitivo, ad un'interpretazione della fede come sequela del Cristo che si apre alla novità imponderabile del futuro ed è per questo che è in grado di spezzare tutte le forme cristallizzate di certezza religiosa.** In questo modo, come afferma Metz, la teologia viene ad assumere un tratto decisamente postidealistico: in primo luogo, perché rifiuta i tentativi di fondazione ultima del discorso su Dio (il discorso su Dio è sempre in fieri, mutevole, transeunte) rimanendo fedele al divieto monoteistico di rappresentare Dio (non è solo iconico il divieto ma anche forse fare dire a Dio quello che si vuole che Dio dica) e all'imperativo critico della ricerca inesauribile della verità, in secondo luogo perché elegge la questione della sofferenza o del male in generale a tema centrale della propria riflessione.

Questa interpretazione del sapere teologico cristiano o meglio cattolico ha condotto Metz ad elaborare una teologia politica che cerca di evitare il rischio dell'ideologicità messo in rilievo dalla scuola del sospetto d'ascendenza marxiana, freudiana e nietzscheana. Nella sua teologia politica la questione della teodicea viene a rivestire un ruolo centrale anche se si tratta di una **teodicea di carattere pratico** che non pretende di dare giustificazione della presenza del male nel mondo, ma intende risvegliare il ricordo della sofferenza umana (del male assoluto) alla luce del **monoteismo empatico** giudaico-cristiano (quest'ultimo come lo chiama Metz). **La razionalità teologica, in questo contesto, si configura come una razionalità anamnastica che recupera dal fondo perduto della storia le sofferenze irredente elevandole a criterio per un dialogo fra le religioni e fra le religioni e le varie culture.**

Non ci sono dubbi che Metz con una simile prospettiva ha valorizzato il significato della Shoah, ma è altrettanto indubbio che la soluzione da lui proposta opera come una sorta di **rasoio di Ockham** sul complesso di problemi che la filosofia e la teologia hanno storicamente sviluppato riguardo al tema della teodicea. È una conseguenza inevitabile, data l'impostazione con cui il tema è affrontato, ma è insoddisfacente sul piano teorico. Non è sufficiente risvegliare l'interesse della teologia verso la questione del male nella storia, se poi si rinuncia, sotto il timore dell'accusa di ideologicità, all'armamentario concettuale. (che consentirebbe alla teologia di interpretarlo prima di rinviare ad una risposta di tipo pratico).

Come abbiamo visto, Metz si è arenato in un arente praticismo rinunciando alla speculazione di tipo teorica. Per questo è necessario fare un passo avanti e riferirsi alla riflessione di un altro teologo del Novecento, questa volta evangelico, Jurgen Moltmann (1926). L'interesse di Moltmann per il tema della teologia dopo Auschwitz è inserito all'interno di un progetto teologico più ampio che è animato dall'intento di riattualizzare la theologia crucis luterana.

(La theologia crucis costituisce un paradigma teologico insuperabile per la decostruzione di un concetto indifferenziato di Dio, proprio della metafisica occidentale, e per la corretta comprensione del rapporto tra Dio e la storia).

Prima di andare al nocciolo della questione del male. Si sembra necessario dire qualcosa della visione moltmanniana. La tesi che Moltmann sviluppa è piuttosto semplice: nell'avvenimento della morte in croce di Gesù, Dio non ha semplicemente agito dall'esterno, (rimanendo intatte la sua gloria ed eternità) ma ha operato e sofferto in se stesso (kenosi). Per questo, la morte di Gesù non può essere compresa come morte **di** Dio, ma soltanto come morte **in** Dio. Questo fatto risulta spiegabile all'interno della concezione trinitaria del Dio cristiano: il Figlio soffre l'agonia, il Padre soffre la morte del Figlio. Il dolore del Padre è della stessa intensità della sofferenza sperimentata dal Figlio morente, in quanto egli soffre la morte del suo essere-Padre, ma è di diversa natura. Per questo non è legittimo interpretare la morte di Gesù alla maniera dell'eresia **teopaschista** (cioè come se il Padre soffrisse allo stesso modo del Figlio) ma è più corretto parlare, per Moltmann, di un **patricompassionismo**, in quanto è il Figlio che patisce l'abbandono per quanto, accettandolo questo stesso abbandono, egli si congiunga al Padre in una sofferenza comune. Perciò ne consegue che sulla croce si è svolto un avvenimento fra Dio e Dio che ha operato una profonda scissione in Dio stesso, in quanto Dio ha abbandonato Dio e gli si è opposto, una scissione che tuttavia ha mostrato l'unione di Dio con se stesso, ovvero la sua perfetta adeguazione nel vincolo di amore (lo Spirito) che dona la vita. In questo senso si può paradossalmente affermare, secondo Moltmann, che Dio è morto, ma non è morto. In una simile prospettiva il termine Dio non indica più una persona celeste o un'istanza di tipo morale, ma un avvenimento, cioè la storia dialettica e ricca di tensioni che è stata vissuta nella croce dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito. Ciò dovrebbe consentire, nell'ottica di Moltmann, di superare non soltanto la dicotomia fra teismo e ateismo, ma quella tra trascendenza e immanenza: nella morte di Cristo è data la possibilità di prendere parte alla vita escatologica, alla sua sofferenza, alla sua gioia, perché Dio è trascendente e immanente (questa è una concezione che, a giudizio dello stesso Moltmann può essere definita **panenteistica**). Inoltre, va detto, come avveniva in Metz, anche in questo caso la teologia cristiana può esercitare una funzione liberante e critica nei confronti del monoteismo filosofico e politico, poiché riconoscendo il patire di Dio nella croce decostruisce la figura di Dio come immagine dilatata dell'uomo o come legittimazione del potere mondano. Allora non ci rimane di capire che rilevanza ha questa concezione con Auschwitz. Ebbene, Moltmann ritiene che questa concezione sia ben presente nella tradizione ebraica, in particolare in quella che il rabbino e filosofo Abraham Joshua Heschel (1907-1972) ha chiamato *theologia pathetica*, per la quale Dio è concepito nella sua vulnerabilità, fragilità di fronte agli eventi, alle azioni dell'umanità e al male o sofferenza presente nella storia. Moltmann si riferisce soprattutto alla **tradizione rabbinica** in cui l'autoumiliazione di Dio induce a operare una distinzione all'interno di Dio stesso tra Dio e la sua inabitazione (Schekhinah), tra Dio e lo Spirito inabitante di Dio, dimensione di una sofferenza interna a Dio e non soltanto indotta dall'esterno. Soltanto in tal caso, infatti, il dolore di Auschwitz si troverebbe assunto "nel dolore del Padre, nella consegna del Figlio e nella forza dello Spirito" cioè si troverebbe in Dio stesso dove sarà cancellato soltanto con il compimento della storia trinitaria di Dio e la fine della storia del mondo.

A pag. 326 del saggio "*Prospettive dell'odierna teologia della croce*" Moltmann afferma: Dio in Auschwitz e Auschwitz in Dio: è questo il fondamento di una speranza reale, che abbraccia la realtà del mondo e su di essa trionfa, ed è anche la ragione di un amore che è più forte della morte.

La posizione di Moltmann s'inserisce all'interno di un più vasto tentativo di ripensamento del teismo cristiano elaborato secondo le categorie della filosofia greca. La discussione teologica sulla de-ellenizzazione del cristianesimo, che ha svolto un ruolo rilevante lungo tutto il Novecento, implica il riconoscimento della

tensione fra la concezione di Dio come Assoluto ereditata dalla filosofia greca e quella trinitario-personalistica del cristianesimo, una tensione che è nuovamente riemersa nella modernità, si pensi soltanto alla critica spinoziana del concetto di sostanza applicato a Dio o a quella fichtiana del concetto di personalità. Quale è il merito di Moltmann? Consiste nell'impegnare le risorse speculative interne a un teologumeno come quello della natura trinitaria di Dio che, sconta una persistente indifferenza o ostilità a livello filosofico e talora un certo imbarazzo a livello teologico. Comunque grazie a esso, viene evitata la risoluzione in senso pratico del problema della teodicea.

Come ho osservato in apertura, la questione della teologia dopo Auschwitz ripropone il problema classico della teodicea addensando su di esso una serie di equivoci che chiedono, per quanto possibile, di essere individuati con una certa chiarezza. Innanzitutto, è necessario evitare che la teodicea (conciliazione razionale della bontà e della giustizia divina con l'esistenza del male nel mondo) sia ridotta a un meta discorso (discorso di un discorso) sulle possibili ragioni che hanno indotto l'uomo, in determinate circostanze socio-culturali, a formulare domande sulla compatibilità fra Dio e il male nel mondo, oppure che la teodicea sia identificata con un sistema concettuale con finalità di tipo ideologico. **Queste due interpretazioni del problema della teodicea, piuttosto diffuse nell'attuale contesto filosofico e teologico, non riescono a cogliere nella loro reale pertinenza le domande della teodicea, domande che devono essere considerate come inevitabili, almeno da chi ritiene che l'idea di Dio conservi ancora una qualche plausibilità di tipo razionale. In secondo luogo, è necessario evitare quei tentativi di liquidazione della teodicea che, anche in ambito teologico, fanno leva sulla *reductio in mysterium* (cioè l'essere e l'agire di Dio si sottraggono per definizione a qualsiasi indagine umana).**

Questi tentativi per chi studia filosofia se non sono per così dire il frutto puro e semplice di una *ignava ratio* che abdica (rinuncia) al compito critico del pensiero, cadono comunque sotto l'equivoco che considera la teodicea uno strumento apologetico che tende a giustificare Dio, rigorosamente interpretato, esclude del tutto che egli possa essere giustificato dall'uomo. Ciò che rimane come problema critico ineludibile è piuttosto la giustificazione della credenza in Dio di fronte all'obiezione di contraddittorietà o irrazionalità che scaturisce dall'antica interrogazione di Epicuro: *Si deus est, unde malum?*

Ora, che sussista un imperativo teoretico nella questione della teodicea e che il problema del male non possa essere risolto semplicemente dal punto di vista pratico, è confermato dal fatto che nessuna sopportazione del male, implicante una sofferenza di tipo fisico o morale, è possibile senza un qualche chiarimento sul senso del male sopportato. Il male, infatti, non viene più sopportato quando fuoriesce da un orizzonte di senso, cioè quando appare privo di qualsiasi finalità, assurdo. Il suicidio di molti superstiti di Auschwitz costituisce, a questo proposito, la più tragica testimonianza dell'incapacità di sopportare un male che è apparso senza misura, cioè di cui, anche a distanza di molto tempo, non si è saputo dare ragione.

La teodicea appare come problema soltanto a seguito della razionalizzazione ed eticizzazione della figura di Dio che si realizza nelle religioni soteriologiche. Nel giudaismo e nel cristianesimo l'apparente contraddizione fra la bontà di Dio e il disordine del mondo viene definitivamente risolta attraverso la redenzione escatologica. Come Max Weber osserva, il bisogno di redenzione trae certamente la sua origine anche da una necessità pratica (la liberazione dall'ingiustizia, nel caso della teodicea della sofferenza, la legittimazione del merito acquisito nel caso della teodicea della fortuna) ma la vera sorgente è di tipo intellettuale. Afferma Max Weber nel saggio "*Wirtschaft und Gesellschaft*" ovvero *Economia e società* del 1922: "Sono i bisogni metafisici dello spirito e non le necessità materiali, che spingono l'uomo a comprendere e prendere posizione di fronte al mondo come ad un cosmo fornito di senso".

Ora, Weber stesso, com' è noto, ha offerto una tipologia delle teodicee che pretendono di dare risposte razionalmente coerenti al problema del male. Una di queste che sembrano meglio rispondere a questo problema vi è a soluzione del dualismo, per esempio manicheo, in cui il male è attribuibile a un principio negativo contrapposto a un principio positivo. La coerenza razionale di una simile risposta, tuttavia, è pagata al prezzo della rinuncia alla fede nell'unicità e nell'onnipotenza di Dio e solleva, al contempo, ulteriori interrogativi (ad es. che cosa assicura la vittoria del principio buono su quello cattivo?). Si tratta di interrogativi che si presentano anche in varianti attuali del dualismo (teologia o filosofia processuale del filosofo della scienza e agnostico Alfred North Whitehead 1861-1947 identificare la realtà metafisica nel cambiamento e nel dinamismo tenendo ferma la realtà ineliminabile del tempo es. Eraclito, Hegel ect) nelle quali la potenza di Dio verso il mondo è costituzionalmente limitata dal fatto che egli non è il creatore del mondo, ma semplicemente l'ordinatore. Anche in questo caso Dio non è pensato come onnipotente e dunque come garante della salvezza definitiva dell'uomo, ma come colui che dà avvio al processo cosmico e nella cui evoluzione rimane implicato. **La soluzione di Jonas, come abbiamo visto, si avvicina, per certi aspetti, a questo modello di teodicea che ha il vantaggio di togliere la contraddizione fra Dio e il male al prezzo di rendere incerto l'esito finale della vicenda cosmica.**

In realtà, la teoria, oggi molto diffusa, del Dio sofferente pur depotenziando Dio (la rinuncia dell'attributo onnipotente) salverà il mondo. Questa convinzione, tuttavia, è sostenuta senza portare alcun tipo di argomentazione nell'ambito della teodicea. Essa ha soltanto la funzione di sgravare l'immagine di Dio dall'obiezione di essere uno spettatore impassibile di fronte alla sofferenza umana. Ma la tesi che Dio non è indifferente alla sofferenza dell'uomo, pur motivata attraverso il ricorso, peraltro non sempre perspicuo, al teologùmeno della natura trinitaria di Dio, non presenta alcun legame con l'affermazione della sua capacità redentiva, né consente di rispondere alla domanda sul perché egli permetta la sofferenza ingiusta. Dire che Dio ha sofferto ad Auschwitz non risponde per nulla alla domanda, ma aggiunge soltanto un ulteriore problema.

Sotto questo profilo conferire alla Shoah una rilevanza filosofica e teologica significa, anzitutto, percepire in tutta la sua serietà l'esistenza del male nel mondo e affermare che tale evento **non sarebbe dovuto accadere. Ma se esso è accaduto-** e se la soluzione della teodicea classica che intende il male come privatio boni non risulta del tutto convincente, perché il male si manifesta come una realtà particolare e non semplicemente come una privazione (bisogna notare che per la tradizione agostiniana-tomista il male non è privo di realtà, ma possiede una realtà di tipo privativo. Di qui la sua natura paradossale), e quella del male come retribuzione della colpa lo risulta ancora meno- **constatata in certi casi l'innocenza delle vittime o l'evidente sproporzione fra male commesso e male subito, non si può che tornare alla questione del libero arbitrio come punto d'avvio non per la soluzione del problema della teodicea, ma per la sua corretta impostazione. La tesi che sostiene l'esistenza del libero arbitrio nell'uomo, tesi che risale nella sua piena formulazione almeno ad Agostino, prevede che Dio abbia creato esseri dotati di libero arbitrio, ma che questo comporti l'eventualità del male morale e della sofferenza per quegli stessi esseri e addirittura per lui stesso. Se, infatti, non esistesse la possibilità di decidersi anche per il male, la scelta del bene non sarebbe autentica e significativa. Questa tesi, indubbiamente, non risponde (né forse pretende di farlo) alla questione del perché Dio permetta che gli esseri da lui creati facciano il male, ma collega la possibilità di fare il male al bene maggiore di cui l'uomo è in possesso (quello di poter disporre delle proprie azioni). Chi dunque sostiene che, permettendo all'uomo di compiere il male, Dio stesso si rende responsabile del male, rimprovera a Dio, in ultima analisi, di aver creato l'uomo stesso.**

E' appunto il rimprovero di Ivan Karamazov. Ma il rimprovero porta in ogni caso all'ateismo poiché, pur potendo coesistere con l'ammissione dell'esistenza di un essere superiore ordinatore del mondo, questi

viene considerato come limitato e imperfetto, dal momento che è incapace di impedire il male o è indifferente di fronte a esso, e in questo modo non risulta più colui che la tradizione occidentale ha identificato con Dio, ovvero ciò di cui non si può pensare il maggiore.

Ammettendo il male come risultato del libero arbitrio, non si sostiene, quindi, la tesi equivoca per la quale il male è il mezzo necessario per conseguire un bene maggiore, ma quella per cui la scelta del bene si esercita su un terreno in cui esistono ostacoli che comportano la possibilità del suo contrario (così come l'esistenza di certe leggi naturali volte all'ordine comporta che le stesse leggi, sotto certe condizioni, diventino causa del disordine). Sotto questo profilo, legare il problema della teodicea alla questione della responsabilità dell'uomo di fronte al male non comporta alcuna riduzione cognitiva di questo problema, ma piuttosto la riconduzione alla sua radice, cioè al fatto che la presenza scandalosa del male nel mondo rimanda anzitutto al mistero della volontà pervertita dell'uomo.

Un grande teologo riformato svizzero come Karl Barth (1886-1968) pur offrendo un'interpretazione dogmatica del male, non ha esitato di fronte all'identificazione, operata da alcuni teologi, del nazismo con una realtà demoniaca a invocare un sano razionalismo teologico che, senza perdersi in fumose considerazioni sull'insondabilità del male e sull'impotenza umana di fronte ad esso, sia in grado di mettere l'uomo di fronte alle sue responsabilità.

La radicalità del male coincide, almeno sotto quest'aspetto, proprio con la sua banalità ovvero l'assenza di pensiero e di radici come affermava la Arendt.

Infatti, **Eichmann in Jerusalem** venne concepito quando Hannah Arendt, su incarico del New Yorker, si recò in Israele per stendere un reportage sul processo a Otto Adolf Eichmann. La sua prima reazione di fronte all'uomo nella cabina di vetro fu la seguente: "Non è poi così inquietante. Gli interessa soltanto non perdere il suo aplomb". Arendt capì subito che gli atti compiuti da quest'uomo erano mostruosi, ma l'attore risultava quanto mai ordinario, mediocre tutt'altro che demoniaco o mostruoso. Quel che colpì la Arendt non fu la sua ottusità, ma qualcosa di completamente negativo: la mancanza di riflessione, una strana, autentica incapacità di pensare. Non ci si poteva certo aspettare che egli sua sponte potesse contestare gli ordini del Fuhrer. Ma non si trattava di un caso isolato, non era l'unica persona normale all'interno di una costellazione di burocrati sadici e mostruosi.

Hannah Arendt aveva toccato una questione quella del male che andava al di là di Eichmann come persona. Personalità sadiche e mostruose sono infatti sempre esistite e probabilmente continueranno ad esistere nella storia del genere umano. Richiamandosi a figure shakespeariane Arendt affermava: "*Non era Jago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che fare il cattivo come Riccardo III. Si trattava semplicemente di un uomo incapace di giudicare quanto accadeva intorno a lui. In Eichmann si cristallizzava la massa burocratica del Reich: "Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica -come fu già detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro difensori- che questo nuovo tipo di criminale, realmente hostis generi umani, (nemico del genere umano espressione dello storico romano Eutropio nei confronti di Commodus) commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male"* (pag.282 Eichmann a Gerusalemme). Esecrazione universale

Per spingersi alle radici di questa normalità, terribile e spaventosa, Arendt si chiese se il male stesso, in quanto tale, potesse essere banale. Il cittadino comune, che non medita criticamente sul contenuto delle norme, divenne così il locus di manifestazione di atteggiamenti di solito ripudiati da una società. Nella Germania nazista molte persone avrebbero potuto comportarsi allo stesso modo: Per noi può essere quasi

impossibile immaginare come qualcuno abbia potuto pensare o piuttosto non pensare che la produzione di cibo, bombe e cadaveri fosse essenzialmente la stessa cosa.

Eichmann mise in evidenza la pericolosità di questa lontananza dalla realtà, di questa assenza di pensiero, il nesso che lega la disposizione a pensare e la capacità di distinguere fra giusto e sbagliato, ossia la facoltà di giudicare e le sue implicazioni morali. Si tratta di temi che hanno sempre occupato un posto di primo piano nella produzione arendtiana, dai primi scritti fino al lavoro sulle Origini del totalitarismo del 1951. La prima volta che la Arendt fa uso dell'espressione "banalità del male" è nelle pagine di Eichman a Gerusalemme, descrivendo il momento della morte del responsabile dei trasporti verso i campi di sterminio. Negli istanti finali, Eichmann, che non credeva nell'esistenza di una vita ultraterrena, avrebbe pronunciato un'ultima volta quelle pompose frasi di rito che lo avevano accompagnato lungo tutta la sua carriera. Arendt vi colse il punto di massima distanza tra la mente di Eichmann e la realtà. Non esisteva un processo logico in grado di collegare le sue parole e il suo pensiero. Era incapace di articolare qualcosa di diverso da quello che aveva ascoltato per tutta la sua vita. E qui Arendt impiega per la prima volta l'espressione incriminata: *In quegli ultimi minuti era come se lo stesso Eichmann traesse il bilancio della lunga lezione di abiezione umana alla quale avevamo assistito. Il bilancio della spaventosa banalità del male di fronte alla quale la parola si blocca e il pensiero fallisce* Idem

Nel saggio del 1971 ***Thinking and Moral Considerations*** ovvero ***Pensiero e considerazioni morali*** la Arendt pone quindi la domanda che illustra con chiarezza la portata fondamentale del problema:

C'è coincidenza tra la nostra incapacità di pensare e il fallimento disastroso di quello che comunemente si chiama coscienza? Il pensiero in quanto tale, l'abitudine di analizzare ciò che accade e riflettervi senza riguardo al contenuto specifico, e del tutto indipendentemente dai risultati, può essere di natura tale da condizionare gli uomini contro il male?

Eichmann era l'esempio di un male che andava al di là delle sue forme tradizionali. Non si trattava di una malvagità di tipo intenzionale, né di una patologia dagli effetti malvagi, come neanche di un insieme strutturato e persistente di idee che spingesse a compiere il male. In questo senso, Hannah Arendt mise in dubbio un assunto centrale della tradizione ovvero si chiedeva: *Si può credere che la malvagità, comunque la si definisca, questa determinazione a dimostrarsi scellerati non sia una condizione necessaria per compiere il male?*

E' innegabile che questo nuovo complesso di problemi relativi al fenomeno del male- le cui radici non affondano negli standard filosofici, morali e religiosi tradizionali- abbia aperto una nuova prospettiva sulla comprensione del male. Il male in quanto parte demoniaca impersonata da Lucifero, l'angelo caduto, il male raccontato dalla tradizione religiosa; quello mosso dalla debolezza, dall'invidia, o anche l'odio che il male fa provare a Dio, che potremmo esemplificare nella tradizione letteraria da Shakespeare: per Hannah Arendt tutto ciò non poteva spiegare quel che accadde nella Germania nazista. Una persona come Eichmann risultava infatti come diceva la filosofa ebrea "scioccante perché contraddiceva le nostre teorie sul male".

Arendt distingue il carattere banale e quello comune del male distinzione esplicitata in una conferenza tenuta a Toronto nel 1972 dove dice: **Tu dici che io ho affermato che c'è un Eichmann in ognuno di noi. Oh no! Non ce ne è nessuno in te e nemmeno dentro me! Questo non significa che non ci sia un certo numero di Eichmann. Ma loro hanno un aspetto molto diverso. Io ho sempre odiato questa idea di un Eichmann in ognuno di noi. Semplicemente, non è vero. Questo sarebbe tanto falso come il suo contrario, che nessuno è Eichmann.**

Consideriamo ora un altro aspetto della banalità del male, la sua assenza di radici. Anzitutto per Arendt questo tipo di male non ha radici nel senso che non è radicato in nessuna figura tradizionale. Il male banale non affonda le proprie radici in cause malefiche. Questa mancanza di radici è intrinsecamente connessa con la concezione secondo cui solo la facoltà di pensare può raggiungere la profondità del reale. Esaminiamo più da vicino la relazione fra assenza di profondità e facoltà di pensare. In uno dei passaggi più chiari (Eichmann a Gerusalemme) circa il tema che stiamo prendendo in esame Hannah Arendt afferma: **Penso che il male non sia un male radicale, che va alle radici; penso che il male non abbia profondità e che questa sia la vera ragione per cui è così terribilmente complicato pensarlo, poiché il pensare, per definizione, vuole andare alle radici. Il male è un fenomeno di superficie. Non è radicale, è invece semplicemente estremo. Noi resistiamo al male non scivolando sulla superficie delle cose, ma fermandoci e iniziando a pensare, cioè raggiungendo una dimensione altra dall'orizzonte della vita quotidiana. In altri termini, quanto più si è superficiali, tanto più allegramente si sarà a disposizione del male. Un esempio di questa superficialità è l'uso di frasi fatte, e Eichmann era un esempio perfetto.**

Dal momento che il pensare per definizione vuole arrivare alle radici, la banalità del male appunto questo male senza radici può essere compresa come movimento risultante dall'assenza di pensiero. Banalità del male: assenza di pensiero. Questi aspetti sono colti da Hannah Arendt nella corrispondenza epistolare con Gershom Scholem dove sottolinea che il male potrebbe espandersi come un fungo sulla superficie del mondo intero e aggiunge che esso sfida il pensiero. Infatti scrive: **Perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità. Solo il bene è profondo e può essere radicale (assoluto).**

Sicché come possiamo vedere il punto di convergenza che Arendt stabilisce tra il problema del male e la facoltà di pensare segna lo zenit della sua ricerca sulla banalità del male.

Dopo la pubblicazione del saggio "Eichmann a Gerusalemme" l'interesse della filosofa per la relazione tra pensiero e morale acquisisce una conformazione più strutturata e sistematica ciò si evince dall'enorme quantità di scritti sull'argomento. Le loro pagine ruotano intorno al quesito: come opera la facoltà del pensare per evitare il male? L'assenza di pensiero in Eichmann non implicava un oblio dei costumi e delle abitudini invalse nella società tedesca. Il nesso che lega il problema del male all'etica e alla morale non basta infatti a spiegare il tracollo morale della Germania nazista. Arendt infatti afferma che **"Il fatto che si trattino le questioni del bene e del male in corsi di Morale e di Etica lascia intravedere quanto poco si sappia a loro riguardo"**.

Le norme etiche e morali basate sui costumi e sulle abitudini possono essere semplicemente sostituite da un nuovo insieme di regole di comportamento dettate dalla società. Per questa sua fragilità la morale si rivela inadeguata a prevenire il male. Attraverso le sue analisi Arendt ha mostrato quanto profondamente e rapidamente le regole del comportamento umano possano essere modificate. Inoltre si interroga su come sia stato possibile per alcuni resistere e non aderire al regime: **Non perché così il mondo sarebbe cambiato in meglio, ma perché solo a questa condizione potevano continuare a vivere restando se stessi.**

La facoltà di pensare rappresenta dunque il presupposto di una capacità di giudicare indispensabile in un'epoca di catastrofe morale. Arendt sostiene che: **il presupposto per formarsi questo tipo di giudizio non è un'intelligenza particolarmente sviluppata o una particolare sottigliezza nel considerare le questioni morali, ma semplicemente l'abitudine a convivere senza infingimenti con se stessi, a trovarsi in quel silenzioso colloquio tra sé e sé che Socrate e Platone in poi si è soliti chiamare pensiero.**

Hannah Arendt individua tre proprietà fondamentali della facoltà di pensare. In primo luogo si deve presupporre che essa sia accessibile a tutti e non soltanto a dei pensatori di professione privilegiati. In secondo luogo ci si può aspettare che essa (la facoltà di pensare) fornisca una qualche forma di fondamento o persino di comandamento morale. Infine che (la facoltà di pensare) non trovi spazio nel mondo di ciò che appare. (riuscire a fare astrazioni) Considerando questi tre presupposti, Arendt si chiede come questa facoltà (il pensare) possa essere rilevante per il problema di evitare il male. Descrivendo la facoltà di pensare, recupera la distinzione kantiana fra ragione (Vernunft) e intelletto (Verstand). In senso ampio, la prima (la ragione) -come facoltà del pensiero- ha il compito di sviluppare significati e comprensione, mentre il secondo (l'intelletto) –quale facoltà della cognizione- è responsabile dell'apprendimento sulla base della percezione fornita dai sensi, oggettivando una conoscenza verificabile.

Arendt pertanto sostiene che la facoltà del pensiero è correlata con una ricerca di significato pertinente alla ragione: essa concerne il significato e la necessità di comprendere, piuttosto che la ricerca di una verità la cui evidenza è data dai sensi e spetta pertanto all'intelletto. Una seconda, importante distinzione è quella fra conoscenza e pensiero: mentre la prima presuppone un'ampia base di erudizione, il secondo è per natura proprio di tutti gli esseri umani. A tal proposito Arendt scrive: **Se la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto non avesse niente a che vedere con la capacità di pensare, allora dovremmo poter pretendere che ogni persona sana, non importa quanto colta o ignorante, intelligente o stupida possa mostrare di essere, ne sia dotata.**

Hannah Arendt giunge così alla conclusione che la condizione necessaria per fare del male non è quella di avere un animo perverso, ma l'esistenza di un vuoto tra l'agente e la sua azione. Esiste uno scollamento. Sicché capiamo che Eichmann non aveva mai pensato alla soluzione finale, né aveva mai riflettuto o espresso la sua opinione su ciò che stava accadendo. Mentre il pensiero cerca un significato nelle cose, la **logica totalitaria** può perfettamente funzionare attraverso un principio di auto esplicazione, restando compatibile con il vigente modus operandi delle regole di comportamento sociale. Come modello opposto di comportamento Arendt indica Socrate, **“un uomo tra gli uomini che decise di mettere a repentaglio la propria vita semplicemente per il diritto di andare in giro esaminando le opinioni altrui, riflettendo su di esse e chiedendo a suoi interlocutori di fare lo stesso”**.

Il pensiero socratico segue un movimento aporetico: la sua argomentazione non mira a conseguire un concetto o una definizione riguardo al soggetto interrogato. Arendt cerca di giustificare la sua scelta caratterizzando Socrate come un pensatore non professionista, al fine di sottolineare come la facoltà di pensare possa essere accessibile a tutti gli individui. Hannah Arendt sostiene la necessità di assumere a modello un pensatore le cui idee non erano radicate in nient'altro che nel fluire, puro e continuo, delle domande e delle risposte. Heidegger parlò di tempesta del pensiero per descrivere l'ingresso di Socrate sulla scena della filosofia. Il suo interrogare mise in discussione le norme stabilite come se avesse il potere di distogliere gli individui dai loro dogmi e dalle loro regole di comportamento, costringendoli ad abbandonare un punto di vista generale a favore di uno personale; come se la facoltà di pensare avesse la potenzialità di mettere le persone di fronte a una tela bianca, in un dialogo con se stessi, riflettendo in proprio e deliberando sugli eventi tramite l'esercizio del loro giudizio: come dice Arendt purgava la gente delle loro opinioni cioè di quei pregiudizi irriflessi che impedirebbero loro di pensare, aiutandoli a sbarazzarsi di ciò che in loro cattivo, le loro opinioni, senza tuttavia renderli buoni, senza dar loro la verità. Fra le poche esternazioni socratiche sulla connessione tra pensiero e male, Arendt ne riprende due. Entrambe sono tratte dal Gorgia di Platone. La prima recita: “Patire un torto è meglio che commetterlo” e la seconda: “Personalmente sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, essendo uno, fossi in disarmonia e

in contraddizione con me stesso". Se esiste la possibilità di essere in disaccordo con se stessi, questo vuol dire che quando siamo in nostra compagnia, noi non siamo un Uno. Per Arendt è questo il *modus vivendi* della facoltà di pensare che Platone concepiva come un dialogo senza suoni ovvero fra me e me stesso (eme emauto).

Per filosofa ebrea l'esercizio del pensiero come essere due in uno può risvegliare nelle persone (negli individui) quel processo dialettico di domanda e risposta che nella Germania nazista era pressoché scomparso. L'autrice a questo punto introduce una distinzione cruciale fra solitudine e isolamento. Il pensiero è esercitato in solitudine quando le persone sono in grado di tenersi compagnia da sé; mentre nell'isolamento il pensiero non è possibile, perché l'uomo non è mai "solo" nel senso di non poter essere in compagnia almeno di se stesso. Citando Jaspers, Arendt sostiene che pensare è un'occupazione solitaria ma non isolata; la solitudine è quella situazione in cui tengo compagnia a me stesso. L'isolamento sopravviene quando sono solo senza poter tenere compagnia a me stesso cioè quando vengo meno a me stesso. Possiamo dunque affermare che in solitudine, potendo tenerci compagnia, siamo capaci di esperienze di pensiero. Il materiale che viene modellato dal pensiero è l'esperienza. Socrate può muoversi continuamente dall'azione al pensiero, poiché il mondo stesso dell'apparenza è rappresentato attraverso l'altro che è presente nel sé con cui è in dialogo. La solitudine del pensiero non è separatezza dal mondo. Solo l'uomo può essere insieme con se stesso perché gli uomini hanno la capacità di parlare con se stessi.

Nell'isolamento, il ponte del dialogo interiore è interrotto; io non sono in unità con me stesso, sono sciolto da ogni contatto con l'alterità del mondo, giacché esso dipende dal dialogo. Il pensare sembra includere due momenti diversi: il dialogo interiore in cui il pensiero non è ancora attualizzato e il secondo momento l'attualizzazione del pensiero che si verifica quando le persone entrano in contatto con la pluralità del mondo e tornano ad essere di nuovo uno. La pluralità del mondo pone in esercizio il pensiero. Facendo proprie le espressioni di Socrate possiamo mettere in rilievo l'unico criterio che questi assegna alla facoltà di pensare: l'essere coerenti con se stessi, il suo opposto è essere in contraddizione con se stessi che significa realmente trasformarsi nel proprio stesso avversario, non essere in armonia con se stessi significa avere un nemico in più. Non è possibile secondo la Arendt diventare gli avversari di noi stessi citando l'aristotelico principio di non contraddizione. Il criterio del dialogo, per sua propria natura, è l'armonia che rende possibile lo svolgimento del processo dialettico in tutte le sue fasi, così che, se qualcuno è in disaccordo con il proprio interlocutore, il dialogo necessariamente si interrompe. Come esempio di questo principio, Arendt indica Riccardo III di Shakespeare, sorprendendolo durante un dialogo con se stesso davvero significativo. Ora vedere e leggere libro sul male pag.177.

Come può Riccardo III essere spaventato da se stesso, se si ama, se è amico di se stesso? E' perché al suo fianco vive un assassino. L'amico che Riccardo ama e l'avversario che odia sono la stessa persona. Se l'esercizio del pensiero si svolge nella forma del dialogo, quando c'è una lotta interiore all'ego che pensa, il dialogo non ha luogo e, di conseguenza il processo di pensiero si interrompe. Sotto questo profilo Riccardo III è paragonabile ad Eichmann. Se questi avesse esercitato il dialogo silente con se stesso, avrebbe trovato quella stessa carenza di senso registrata dal personaggio shakespeariano. Il caso Eichmann aveva reso evidente con quanta superficialità il fenomeno del male poteva mostrare il suo volto. La malvagità era in grado di estendersi a dismisura sulla superficie di una massa di cittadini incapaci di riflettere e instaurare un dialogo con se stessi. Più di un interprete ha avanzato il sospetto che la Arendt dia una importanza eccessiva a una facoltà che implicherebbe un distacco dal mondo, dal politico. Ma questa per me è una sciocchezza perché potremmo ribattere che l'esercizio del pensare dà luogo ad altre attività, in particolare la facoltà del giudizio. Tra le facoltà della mente questa è la più vicina al fondamento della teoria politica. Come già

sostenuto da Kant, il pensare realizza se stesso solo se diventa pubblico come può esserlo ora. E soprattutto se lo fa in situazioni limite espressione che prenderei in prestito dal filosofo Jaspers.

Hannah Arent sostiene che "la relazione tra pensiero e morale non istituisce nuove norme all'interno dell'ambito delle parole e all'interno dell'ambito di tutto il pensare come esercizio, che è un parlare, non troveremo mai una regola ferrea con cui determinare cosa è giusto e sbagliato". Ella dichiara espressamente di occuparsi di un'epoca caratterizzata da un collasso morale in cui l'uomo si vede costretto a pensare. Si delinea una sorta di moralità negativa che non conduce l'uomo verso il bene, ma lo preserva piuttosto, mediante l'esercizio del pensiero, dal fare del male. La tempesta del pensiero è infatti in grado di suscitare perplessità, di rimuovere pregiudizi e in ultima istanza spingere gli esseri umani a riflettere, costringendoli a pronunciarsi sulle cose. Il caparbio esercizio della critica che Hannah Arendt propone come antidoto al male non conduce al nichilismo. Anzi al contrario il nichilismo sorge dal desiderio di trovare dei risultati indipendentemente dall'attività del pensare.

La mia modesta riflessione, che ho sviluppato in questi ultimi anni, è che in un'epoca in cui tutto va a pezzi, l'assenza di pensiero può provocare danni ben maggiori di una costante messa in dubbio di ogni norma dell'agire. Se la mancanza di riflessione protegge gli uomini dai "pericoli" della tempesta del pensiero, il non esercitare questa facoltà può condurre alla banalità del male. La lezione che le dittature ci hanno impartito riguarda la facilità con cui gli individui possono conformarsi a nuove regole, e questo indipendentemente dal fatto che esse prescrivano un "devi uccidere!". I peggiori criminali del XX secolo sono stati uomini che non hanno pensato. Una conclusione sulla quale meditare, per non convivere in modo banale con l'assassino in cui ciascuno di noi potrebbe mutarsi.

•