

**COME RIPENSARE DIO DOPO AUSCHWITZ.
UNA RILETTURA DEL CONCETTO DI DIO DI
HANS JONAS IN CHIAVE ERMENEUTICA**

Francesca Modolo

PRESENTAZIONE DELL'ESTRATTO

Il presente estratto è suddiviso in due sezioni: la prima prende in considerazione la storia del misticismo ebraico dalle origini della *Kabbalah* alla teoria dello *Tzimtzum* di Isaac Luria; la seconda evidenzia come il filosofo ebreo Hans Jonas (1903-1993), che ha vissuto in prima persona la tragica esperienza dell'Olocausto, abbia rielaborato la nozione mistica della contrazione di Dio di Luria per evidenziare l'impotenza di Dio dopo Auschwitz. Rifacendosi ai mistici ebrei, Jonas contesta le categorie tradizionali della teologia classica che per secoli hanno dominato il pensiero occidentale da Agostino a Leibniz. Il filosofo evidenzia come la corrente tardo-antica dello gnosticismo sia l'antesignana della rottura della concezione armonica, razionale e onnipotente del Dio ebraico-cristiano. Nella prima parte le connessioni tra la gnosi e la *Kabbalah* sono dunque evidenti. In seguito vedremo che è lo stesso Jonas a superare la concezione del Dio debole e impotente riprendendo la teoria talmudica dei "trentasei saggi", secondo cui a un gruppo scelto di uomini tra ebrei e gentili viene affidato il compito di ripristinare nell'agire morale l'unità perduta tra Dio e l'uomo. Ma che cosa sono i trentasei saggi se non l'espressione della potenza di Dio? Jonas conclude la sua teodicea dicendo che tutto questo è "un semplice balbettio".

I

1. La Kabbalah e lo gnosticismo. Una continuità

1.1. Introduzione al misticismo ebraico

Nell'opera *Le grandi correnti della mistica ebraica* lo studioso della *Kabbalah* Scholem prende in esame le condizioni antropologiche, storiche e sociologiche che hanno determinato la nascita del misticismo, in particolare di quello ebraico¹.

Le definizioni del misticismo sono diverse, ma tutte vogliono sottolineare, come direbbe S. Tommaso d'Aquino, "la conoscenza esperienziale di Dio". Ciò sta a significare che il contatto con Dio non è razionale, ma è percepito dall'uomo in modo diretto e vivo. A questo proposito molti mistici s'imbattono nell'annoso problema ermeneutico, e cioè quali espressioni umane utilizzare per descrivere un'esperienza simile. Il misticismo ebraico risolve la questione ricorrendo a paradossi di

¹ Cf. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pp. 13-30.

ogni specie e genere. La *Kabbalah* medievale parla di Dio come “mistico nulla” dove il Dio vivente è il Dio nascosto. Di questo aspetto parleremo dettagliatamente nel secondo paragrafo.

Dopo un’ampia introduzione al significato e al senso dell’esperienza mistica, Scholem suddivide la storia delle religioni in tre grandi periodi al fine di evidenziare i fattori che favoriscono lo sviluppo del misticismo stesso.

Nel primo momento della storia l’uomo non conosce la mistica perché elabora una religione naturale che vede il mondo popolato di dei, dove la distanza tra uomo e Dio non solo non esiste, ma non viene nemmeno percepita; nel secondo periodo, afferma Scholem, <<l’uomo non conosce ancora la mistica>>.² L’avverbio sta a significare che l’uomo incomincia ad avvertire, seppur debolmente, la coscienza dell’antitesi tra sé e Dio. In questa fase la religione strappa l’uomo dall’unità uomo-mondo-Dio, mostrandogli la voce dell’abisso, dell’Assoluto. Nell’ultima fase l’infinita distanza tra l’uomo e Dio non solo viene avvertita ma anche superata. Dice Scholem:<<Vi è una differenza essenziale tra l’unità che precede qualsiasi frattura, e l’unità che viene ricostruita in un nuovo slancio della coscienza>>.³ Qui assistiamo alla nascita del misticismo vero e proprio. A differenza dell’uomo primitivo, l’asceta non *costruisce* ma *ri-costruisce* l’unione spezzata. Per questa ragione il misticismo non può nascere nelle religioni panteiste ma solo all’interno del monoteismo dove si rivela il Dio trascendente. Come sostiene Scholem: <<La mistica diviene possibile soltanto quando la religione entra nella storia, quando riceve le forme dell’espressione classica nella comunità e nel credo>>.⁴

Scholem fa notare che se le religioni abramitiche sono il fattore principale che ha determinato la nascita del misticismo, tuttavia v’è n’è un altro da non sottovalutare: l’eresia. La religione monoteista genera in sé tutte quelle sette che, opponendosi ai contenuti tradizionali, hanno favorito lo sviluppo del misticismo, sia esso ebraico, cristiano o islamico. Nei capitoli successivi vedremo come la *Kabbalah* medievale abbia delle profonde affinità con lo gnosticismo.

A questo punto ci si chiede: perché esiste un legame tra il misticismo e le correnti ultraortodosse? La risposta all’interrogativo si spiega facilmente. Mentre il Dio della religione classica è fondato sulla conoscenza razionale e sulla dogmatica, quello del misticismo è fondato, come abbiamo detto all’inizio, sull’esperienza. Per il mistico la sorgente della conoscenza è il cuore. E’ per questo motivo che la ricerca dell’Assoluto non avviene in modo visibile, ma in modo nascosto. Scholem precisa che nel misticismo ebraico esistono “la Rivelazione pubblica” e “la Rivelazione segreta”. La

² SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, p. 28.

³ *Ibidem*, p. 30.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

prima è quella del Sinai, di cui la comunità è partecipe; la seconda è velata e non spiegata. Al mistico ebreo non interessa comprendere l'aspetto esteriore della Torah, visibile a tutti, ma la parte nascosta e oscura, nota solo a pochi. Ecco che vengono così riformulati i vecchi valori e riformati i testi canonici. Lo *Zohar* ("Lo splendore"), l'opera principale della mistica ebraica, si rifà alla tradizione "alternativa" della Torah orale, di cui fanno parte gli scritti del *Midrash*⁵ e del *Talmud*.⁶

1.2. La nascita della *Kabbalah*

Chi conosce superficialmente il misticismo ebraico pensa che la *Kabbalah* sia una corrente medievale nata in seno alla mistica. Gli inesperti solitamente la collegano con la dottrina dello *Zohar*, ma si tratta di una convinzione inesatta. Infatti, gli studiosi fanno notare che è sufficiente analizzare il significato del termine per accorgersi dell'errore. In ebraico la parola "*Kabbalah*" significa "tradizione", ossia un insegnamento religioso trasmesso per via orale di generazione in generazione. Pertanto, come osserva Filoramo, la *Kabbalah* indica l'intero arco del misticismo ebraico che va dall'età talmudica fino ad oggi.⁷

Il misticismo nasce in Palestina nel I d.C. In questo periodo nascono due scuole che si richiamano al Genesi e al libro di Ezechiele. La prima scuola è detta "mistica della parola", la seconda "mistica del carro".

I seguaci della corrente cosmogonica si fondano su una mistica speculativo-teoretica. Il loro scopo è partire dal fondamento, e cioè dal modo in cui dall'Uno è uscito il mondo. Nel *Sefer Jezirà* (il *Libro della creazione*), composto in Palestina tra il III e il IV d.C., la relazione unità-molteplicità viene spiegata attraverso una complessa simbologia letteraria e numerica. Secondo l'autore (sconosciuto) dell'opera in questione, Dio si è servito delle prime dieci lettere dell'alfabeto ebraico per creare il mondo. Si tratta delle *sefirot*, dei numeri, che non sono altro che le dieci potenze creatrici di Dio. Già in questa corrente di pensiero possiamo individuare delle forti analogie con la *Kabbalah* vera e propria, e cioè con la dottrina dello *Zohar*. Ma la teoria dello *Zohar* è influenzata anche dalla "mistica del carro".

⁵ Il *Midrash* è un commento e un'interpretazione del testo biblico. Viene messo per iscritto tra il V e il XII d.C.

⁶ Il termine *Talmud*, che significa "insegnamento", indica l'opera enciclopedica redatta nel corso di circa otto secoli (dal III a.C. al V d.C.) dagli Ebrei in Palestina e in Babilonia. Diviso in sei sezioni, non è solo un commento al testo biblico che raccoglie la tradizione orale del giudaismo, ma raccoglie anche gli usi e i costumi degli Ebrei.

⁷ Cf. G. FILORAMO, *Storia delle religioni, Ebraismo e cristianesimo*, II, Laterza, Roma-Bari 1995, 15-200.

La mistica del carro è una corrente pratico-estatica. Essa specula sul modo in cui si possa risalire alla sfera celeste. Nell'opera intitolata *Hekalot* (*I palazzi*), composta tra il IV e il V d.C., si racconta del viaggio celeste dell'uomo da una dimora all'altra per giungere alla visione del carro paradisiaco (*merkavà*) e della gloria di Dio dove sono contenute tutte le forme della creazione.

Tra le due correnti mistiche c'è una connessione molto stretta; una rimanda all'altra. La scuola della creazione va dall'alto al basso, quella del carro procede dal basso per giungere all'elevazione celeste. Di conseguenza, non esiste un percorso privilegiato perché entrambe hanno come obiettivo la conoscenza dei misteri del mondo celeste.

Secondo la teoria di Filoramo, lo storico delle religioni, il passaggio dalla *Kabbalah* dei primi secoli, che abbiamo appena affrontato, alla *Kabbalah* medievale dello *Zohar*, e cioè alla *Kabbalah* vera e propria, è segnato dall'abbandono degli influssi neoplatonici e gnostici. Stando a quanto afferma lo studioso, gli appartenenti delle scuole mistiche dei primi secoli sono chiamati *maskilim*, i sapienti, ossia gli "gnostici". Al contrario, i seguaci dello *Zohar* sono semplicemente dei mistici, non hanno alcun appellativo che rimanda alle filosofie tardo-antiche. La tesi di Filoramo non è condivisa da Scholem e da Piero Stefani. I due studiosi affermano che anche lo *Zohar* mantiene il legame con lo gnosticismo. Nel paragrafo successivo abbandoneremo l'interpretazione di Filoramo e porteremo avanti la lettura data dai due autori.

1.3. La dottrina teosofica dello *Zohar*

In Europa tra l'anno 1000 e il 1300 assistiamo al massimo apogeo della Cabala. In Provenza Isacco il Cieco (1160-1235) scrive il *Sefer ha Bahir* (*Il libro fulgido*) in cui riprende "la mistica della creazione" dei primi secoli elaborandola in modo più preciso e sistematico. Il contenuto dell'opera influenza moltissimo il rabbino Mosè de Leon (1250-1305) che nella città di Gerona, nella Spagna settentrionale, compone il romanzo mistico dello *Zohar* (*Divino splendore*) tra il 1280 e il 1286. Il testo è ambientato nel II a.C. al tempo della seconda rivolta giudaica contro i Romani. Il protagonista è rabbi Simeon bar Yohai che con l'aiuto dei suoi discepoli fa un commento mistico alla Torah. L'opera, scritta in aramaico, vuole essere, infatti, una forma di *Midrash*.

Ne *Le grandi correnti della mistica ebraica* Scholem sottolinea che lo *Zohar* è un romanzo mistico da intendersi soprattutto in modo teosofico. Ciò significa che lo scopo dell'opera è quello di intuire, comprendere e descrivere i misteri della creazione, ossia la vita nascosta di Dio nell'atto della formazione del mondo. Così scrive Scholem: « Lo *Zohar* accentua il valore cosmologico della

Torah. Ogni sua parola è considerata un simbolo e ogni sua lettera nasconde un mistero>>⁸. Infatti, dice sempre l'autore: << Quando Dio decise di creare il mondo guardò la Torah in ogni parola creatrice, e modellò il mondo in conseguenza perché tutti i mondi e tutte le azioni del mondo sono contenuti nella Torah>>.

La dottrina teosofica dello *Zohar* presenta molte affinità con lo gnosticismo per il semplice fatto che si oppone ad ogni forma di teologia razionale. La divinità della *Kabbalah* è l'*En Sof*, l'Infinito senza spazio né tempo. A differenza dell'ebraismo ortodosso, Dio non solo è incomprendibile e irraggiungibile dal pensiero umano, ma ha anche una vita nascosta. In altri termini, l'*En Sof* è, come direbbe Scholem, "il mistico nulla".

Nelle religioni monoteiste tradizionali il nulla è il contrario dell'essere. Secondo l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo Dio dà origine a tutte le cose dal nulla con un atto di libero amore⁹. Di conseguenza, l'essere del Creatore e delle creature è esterno e contrapposto al nulla. Per il cabalista la creazione è concepita in modo completamente diverso. Come afferma Scholem, osservando che il nulla non è una semplice negazione, ma è l'essere nella sua massima pienezza.¹⁰ In altri termini, il non essere non è esterno, ma interno a Dio stesso. Metaforicamente parlando, il mistico descrive il nulla nel momento in cui l'*En Sof* è ripiegato su se stesso. Concentrato su di sé, l'Infinito è un punto privo di dimensioni, totalmente avvolto nell'oscurità. Ma proprio dall'abisso scaturisce l'essere. Infatti, in questa fase iniziale l'*En Sof* prende coscienza di sé, e così esce dal nulla illuminando il punto primordiale. Lo *Zohar*, il divino splendore, nasce nel momento in cui la luce dell'infinito diviene luminosissima. I raggi di luce che vengono sprigionati dall'*En Sof* formano così l'aurea, "la Corona", la prima *Sefirà*, che circonda il punto originario, il pensiero di Dio. Nella mente divina ha così inizio la triade pensiero-linguaggio-creazione. L'intelletto di Dio dà origine alla prima parola della Torah, nella quale è presente l'essenza di ogni essere creato, ancora in forma embrionale.

Nello *Zohar* ci sono due mondi: il mondo nascosto dell'*En Sof* e quello visibile delle *Sefiroth*. Nella zona oscura Dio è senza nome, mentre in quella luminosa i nomi o gli attributi di Dio abbondano. In ebraico la parola *sefirà* significa al singolare "numero" o "scrittura", perciò al plurale le *Sefiroth* indicano le parole della Torah che Dio ha portato alla luce per creare l'universo. In questo modo Dio si manifesta nel Volto. Scholem le definisce, infatti, come "le facce del Re".

⁸ SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, p. 229.

¹⁰ Cf. SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, pp. 11-373.

I due regni dell'Infinito e degli attributi hanno proprietà diverse, ma fanno parte entrambi dell'unico mondo divino in perenne movimento. Nella *Kabbalah* non esiste una zona superiore o inferiore. Anche all'interno delle stesse *Sefiroth* non ci sono gradi subalterni. A differenza del neoplatonismo, le dieci coppie dei Nomi divini non sono più o meno eternee, ma sono soltanto diverse forme della medesima manifestazione divina. Pertanto, le *Sefiroth* non sono essenze intermedie tra Dio e il mondo, ma come afferma Scholem <<fanno parte tutte assieme di un grande complesso mistico>>. ¹¹

Se è vero che le *Sefiroth* si distaccano dalla concezione neoplatonica, tuttavia non si discostano del tutto dallo gnosticismo.

Nella prima parte della dottrina dello *Zohar* le somiglianze con lo gnosticismo sono evidenti. Per gli gnostici, come per i cabalisti, l'*En Sof* corrisponde a quel *Preprincipio* o *Dio Sconosciuto*, totalmente Altro di cui parlano i Valentiniani e i Manichei. Allo stesso modo la "Corona" e le altre nove *Sefiroth*, che affronteremo tra poco, sono affini alle coppie di *eoni* maschili e femminili che formano il *pleroma*, il regno divino degli gnostici.

La disposizione delle dieci *Sefiroth* è a forma di albero: l'*En Sof* è la linfa e i Nomi divini sono i rami che la ricevono. Si tratta dell' "albero mistico di Dio" che può essere interpretato come il simbolo dell'Uomo primordiale, essendo l'uomo l'unico essere creato a immagine e somiglianza di Dio, il solo che entra in contatto con il Dio nascosto. Qui Scholem mette di nuovo in evidenza l'affinità tra il simbolismo cabalista e quello gnostico.

Potremmo suddividere le prime nove *Sefiroth* in gruppi da tre: la prima triade rappresenta il pensiero di Dio, la seconda il potere morale di Dio e infine la terza indica le forze della natura.

Il pensiero di Dio è formato dalla "Corona", dalla "Sapienza" e dall' "Intelligenza". Nella Corona, nell'aurea che circonda il punto primordiale, le forme della creazione non sono ancora del tutto comprensibili e manifeste. E' la Sapienza, il principio maschile, che rende visibili e comprensibili le idee del cosmo. Una volta portate alla luce, il principio femminile dell' Intelligenza separa le forme, ancora mescolate, attribuendo ad esse una determinazione ben precisa. D'ora in avanti le essenze che sgorgano dalla testa di Dio si relazionano tra loro in modo armonico: sono molteplici perché differenziate e nello stesso tempo unità poiché sono emanazioni dell'Infinito.

Dopo aver dato un nome alle cose create, Dio conferisce loro le *Sefiroth* della "Misericordia", della "Giustizia" e della "Bellezza". Le prime due sono tra loro opposte: il principio maschile della

¹¹ SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, p. 258.

misericordia è aperto alla grandezza e al perdono del creato, quello femminile della giustizia controlla e limita gli eccessi della prima *Sefirà*. Ciò che fa da mediatrice tra i due attributi è la Bellezza. Dal potere morale si passa a quello dell'universo.

Nell'ultima triade "la Vittoria", "la Gloria" e "il Fondamento" sono riferiti alla natura archetipica della creazione. Il principio maschile della "Vittoria" rappresenta l'amore e l'altruismo, quello femminile della "Gloria" simboleggia la razionalità e il controllo. L'equilibrio tra i due sta nel "Fondamento" che indica il potere riproduttore della natura. Con l'ultimo attributo abbiamo descritto le nove *Sefiroth*, ma abbiamo tralasciato la decima: "il Regno". In sintesi, potremmo definire il Regno il canale tra il mondo divino e quello materiale. E' in quest'ultimo attributo che si concretizza la forza pensante, morale e creatrice di Dio.

Prima di concludere questo paragrafo, riteniamo opportuno accennare alla teoria del male nello *Zohar*, poiché è da quest'opera che il mistico Luria elabora l'impotenza di Dio che affronteremo nella parte successiva.

Come gli gnostici, i cabalisti del Medioevo affermano che il male non è un artificio dialettico ma ha un'esistenza positiva, del tutto indipendente dalla volontà dell'uomo. Lo *Zohar* afferma che il male va cercato nel processo stesso della vita di Dio, precisamente nella *Sefirà* della Giustizia. L'eccesso di potenza genera, infatti, "il grande fuoco divino dell'ira". La collera di Dio produce un disequilibrio dove scompaiono le *Sefiroth* della "Bellezza" e del "Fondamento", la cui funzione, come abbiamo appena visto, funge da mediatrice tra gli opposti. I cabalisti postulano dunque il male come <<peccato cosmico>> di cui il peccato originale dell'uomo è solo la conseguenza e non la causa. Luria porterà avanti questa tesi in modo radicale.

1.4. L'impotenza di Dio nella dottrina dello *Tzimtzum* di Luria

Il mistico ebreo Isaac Luria nasce a Gerusalemme nel 1534. Dopo alcuni anni di vita eremitica in Egitto, si stabilisce a Safed, nell'alta Galilea, dove fonda un importante centro di studi cabalistici. Muore nella stessa città nel 1572.

L'opera di Luria *Il libro dell'arcano* è un commento e una reinterpretazione dello *Zohar* che cercheremo di riassumere nelle sue parti più essenziali, mettendo in evidenza la teoria sull'origine del male.

Il testo si apre con l'elaborazione della dottrina dello *Tzimtzum*, della contrazione dell'*En Sof* Scholem individua nel ritiro divino due momenti: la contrazione interna e quella esterna.

Nella prima fase l'Infinito sprofonda sempre di più occultandosi e diventando completamente solo con se stesso. Come sostiene Luria, nel ripiegamento "Dio è in esilio", così come sono in esilio le comunità ebraiche dei regni iberici. In Spagna a partire dal 1492 e durante tutto il Cinquecento, epoca in cui ha vissuto il mistico, i Cristiani esercitano numerose repressioni nei confronti degli ebrei costringendoli a lasciare il paese. Questo spiega il pessimismo iniziale della teoria dello *Tzimtzum*.

Dallo spazio primordiale che l'*En Sof* ha formato al momento del ritiro, nasce il mondo. E' l'inizio del secondo momento della contrazione: Dio nell'atto della formazione del cosmo svela se stesso. Il duplice movimento della contrazione e del dispiegamento di Dio coincide con la teoria della luce descritta nello *Zohar*. Al momento del ritiro l'*En Sof*, "la luce pura dell'Altissimo", si concentra tutto attorno al punto centrale. Dal vuoto creato intorno a sé vengono sprigionati i raggi dell'essenza divina. Qui Luria si rifà all'idea della luce presente nel sistema di Basilide, fiorito attorno al 125 d.C. Nel libro del *Grande logos* lo gnostico parla dello "spazio benedetto" inondato di luce che non può essere rappresentato né descritto con parole umane.

La luce acquista la forma delle *Sefiroth* che sono racchiuse nell'Uomo primordiale. Così afferma Luria: " Dagli occhi, dalla bocca, dal naso di Adamo proruppero le luci degli attributi divini". Qui il mistico ebreo elabora la dottrina del male che è contenuta nel mito cabalistico della "rottura dei vasi".

I vasi sono le *Sefiroth* la cui funzione è quella di contenere la potenza della luce che proviene dall'Infinito, da Dio. Il dramma del male ha inizio nel momento in cui gli attributi, ad eccezione dei primi tre, non riescono ad accogliere la luce, perciò si frantumano in mille pezzi. I cocci dei vasi precipitano nel mondo materiale formando il regno delle tenebre in contrapposizione a quello della luce. Anche qui l'analogia con il mito gnostico è evidente. I Valentiniani e i Manichei parlano entrambi della caduta degli *eoni* nel mondo terrestre. Tuttavia sia le due sette gnostiche sia la cabala di Luria sostengono che è possibile uscire dal male e dall'oscurità e raggiungere la salvezza verso la luce.

Luria elabora la metafora "della ricostruzione dei vasi", il mito del *Tiqqun*.

Per il mistico ebreo ricostruire i vasi significa raccogliere le luci divine disperse nel mondo materiale in modo da ripristinare le *Sefiroth* collocandole nel loro legittimo posto. Viene così

restituito l'autentico Volto della divinità come "Re di tutte le cose in cielo e in terra". Questo compito viene svolto dall'Uomo primordiale, che in terra non è altro che il Messia, colui che rompe l'esilio storico di Israele. In ultima analisi, potremmo dire che il *Tiqqun*, il "riparatore", è l'uomo giusto, il saggio e pio *hassid* che prega e osserva i precetti della Torah. Come osserva il filosofo ebreo Buber, la corrente dello Hassidismo¹² mette in pratica i contenuti speculativi dello *Zohar*: "è la Kabbalah divenuta *ethos*".

Prima di concludere, riteniamo doveroso mettere l'accento su due aspetti che caratterizzano la teoria dell'origine del male di Luria: la rinuncia di Dio all'onnipotenza e la libertà data all'uomo.

La tensione dialettica dello *Tzimtzum* è presente nell'intera opera di Luria. L'atto in cui Dio trattiene il suo essere e quello in cui lo manifesta viene continuamente ripetuto, anche nel passaggio da una coppia di *Sefiroth* all'altra. Tale contrazione crea un progressivo indebolimento degli attributi divini e di Dio stesso, dando origine, come abbiamo appena visto, al regno delle tenebre. Secondo la teoria del mistico ebreo il male non solo è all'interno di Dio, ma è la necessaria conseguenza del ripiegamento dell'*En Sof* in cui Dio retrocede per far posto a qualcos'altro da sé. Potremmo leggere nel primo ritiro la volontà di Dio di rinunciare alla propria onnipotenza e di lasciare lo spazio all'uomo di ricucire l'armonia perduta. Alla fine di questa sezione vedremo che Jonas nelle ultime pagine de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* parlerà, rifacendosi alla traduzione del Talmud, "dei trentasei saggi", tra gentili ed ebrei, che hanno il compito di recuperare la dimensione etica dell'uomo, perduta tra le macerie del lager.

II

2. "Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica"

¹² La corrente dello Hassidismo nasce in Europa orientale nel secolo XVIII. Il fondatore, Israel ben Elezer (1700-1760) elabora la dottrina dello *zaddiq*, dell'uomo pio e giusto che recupera l'antico tema talmudico dei trentasei saggi presenti in ogni generazione e senza dei quali il mondo non potrebbe sussistere.

2.1. Come “ri-pensare” Dio dopo Auschwitz. Un nuovo “concetto” di Dio

Nella seconda parte del nostro lavoro ci concentreremo ad analizzare l’opuscolo che nel 1984 Jonas ha dedicato a tutti coloro che sono morti nei lager tedeschi durante la II guerra mondiale, in particolar modo alla famiglia di Rabbi Leopold Lucas e alla madre del filosofo, morta, come Jonas stesso precisa, nel campo di Auschwitz. Il libretto in questione s’intitola, infatti, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Nel corso della nostra riflessione dimostreremo che l’opera, di dimensioni molto ridotte, sia il risultato di un lungo percorso di studi di Jonas che va dallo Gnosticismo alla *Kabbalah*.

Ma che cosa significa “ripensare Dio dopo Auschwitz?” Perché Jonas parla di “un nuovo concetto” di Dio?

Prima di rispondere alle due domande, chiediamoci piuttosto se è ancora possibile “dire” qualcosa di Dio. Nella sezione sulla teodicea abbiamo sottolineato come per gli intellettuali nessun discorso su Dio ha senso dopo la Shoà poiché Auschwitz è un evento unico nella storia¹³. D’altronde anche lo stesso filosofo non manca di evidenziare l’unicità di Auschwitz. Come abbiamo già detto precedentemente, Jonas sostiene che lo sterminio degli Ebrei durante la II guerra mondiale mette in scacco non soltanto la dignità dell’uomo, ma anche il concetto teologico dell’Elezione.¹⁴

<<Paradossalmente>>, dice Jonas, <<è proprio il popolo dell’Alleanza a essere sterminato. Ecco che ogni senso attribuito all’elezione diventa ridicolo>>.¹⁵ Jonas si rende conto di quanto sia arduo dare un significato a un Dio che non c’è, a “un Dio muto”. Ma il filosofo non si abbatte, anzi invita gli stessi sopravvissuti all’Olocausto a non lasciarsi influenzare dagli atei e dai nichilisti secondo i quali Dio è morto e l’uomo è solo in questo abisso. Carlo Angelino nell’introduzione a *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* dell’edizione del 1991 evidenzia come per Jonas <<Auschwitz chiama in causa Dio, ma non come il folle nietzschiano per renderci nota la sua morte; la voce che si leva imperativa dal campo di morte ci obbliga in realtà a ripensare radicalmente Dio, a riconsiderare il concetto ereditato da una tradizione bimillenaria, filosofica e religiosa¹⁶.>> L’esistenza di Dio acquista dunque un senso. Rifacendosi a Kant, Jonas afferma che anche se la ragione non può conoscere razionalmente Dio, tuttavia non può liberarsi dalla ricerca della Sua esistenza. In altri termini, nonostante le barbarie e le avversità, la tensione al Trascendente è iscritta nel cuore

¹⁵ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1991, pp.22-23.

¹⁶ C. ANGELINO, <<Introduzione>> in *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova 1991, p. 11.

dell'uomo, perciò qualsiasi forma di negazione di Dio diventa contraddittoria, e la formulazione di un nuovo concetto di Dio non solo diviene possibile, ma inevitabile.

Le categorie di Dio che Jonas propone sono in antitesi rispetto a quelle della teologia razionale. Gli ebrei e i cristiani non hanno mai messo in discussione la Sua onnipotenza, che va sempre di pari passo con la Sua immutabilità e la Sua impassibilità. La nuova teodicea di Jonas rigetta i vecchi attributi di Dio: al Dio onnipotente e immutabile il filosofo contrappone un Dio impotente e diveniente che si prende cura della sorte dell'uomo. Nel prossimo paragrafo affronteremo in modo dettagliato la concezione di Dio del filosofo. Per ora ciò che ci preme evidenziare in Jonas è la confutazione razionale della teodicea classica per giungere a una concezione mitica, o meglio cabalistica di Dio.

Non è un caso che il filosofo ebreo abbia ricordato tra le vittime dell'Olocausto il rabbino Luis Jacobs. Egli, infatti, si basa sull'opera dell'amico, dal titolo *Una teologia ebraica* pubblicata nel 1973, per dimostrare la contraddittorietà dei tre attributi divini della teologia tradizionale. La bontà, la comprensibilità e l'onnipotenza di Dio non possono coesistere, un termine deve necessariamente escludere l'altro.

Stando a quanto afferma Jacobs, nel *Concetto di Dio dopo Auschwitz* Jonas sostiene che ammettere la potenza e insieme la comprensibilità di Dio comporta la negazione della Sua bontà. Infatti, se l'uomo comprende i piani provvidenzialistici di Dio, allora è in grado di sapere il motivo per cui Dio non ha fatto uso della propria potenza per intervenire nel massacro di Auschwitz. Un Dio siffatto è un Dio crudele.

Se la bontà è un attributo a cui l'uomo non può rinunciare, allora bisogna escludere la comprensibilità e imitare, osserva Jonas, i teologi luterani quando parlano del *Deus absconditus*, del "Dio nascosto" i cui disegni sono incomprensibili perché sconosciuti e misteriosi. Ma anche questa soluzione è fallace poiché l'uomo non può eliminare la possibilità di comprendere Dio, anche se parzialmente. Diversamente non si spiegherebbe il concetto teologico della Rivelazione. Non solo per i Cristiani ma anche per gli Ebrei la manifestazione di Dio nella storia è centrale. L'ebraismo si fonda, infatti, sulla Torah e sui profeti, che senza la Rivelazione cesserebbero d'esistere.

In base a quanto è stato detto, è evidente che l'unico "intruso" non è la bontà né la comprensibilità, bensì l'onnipotenza. Solo rinunciando alla potenza divina, afferma Jonas, possiamo riconoscere <<la bontà di Dio *nonostante* il male. Perciò ad Auschwitz "Dio tacque. Non intervenne, non

perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo>>.¹⁷ A questo punto è ormai chiaro che per Jonas *il concetto* di Dio dopo Auschwitz è l'idea dell'impotenza connessa con il divenire e con la temporalità di Dio nel mondo.

2.2. Una rielaborazione del mito cabalistico dello *Tzimtzum*

Negli scritti sullo gnosticismo il filosofo sostiene che <<il problema del bene e del male viene spiegato meglio dal mito gnostico più che da qualunque teologia razionale>>.¹⁸ La posizione di Jonas nei confronti dello gnosticismo è quanto mai ambigua e contraddittoria.

In un primo momento il filosofo accoglie la teosofia degli gnostici perché rappresenta una forma di protesta contro la visione “occidentale” del mondo, eccessivamente logica, armonica e ordinata. Nella parte sul “nichilismo antico” abbiamo visto come i membri del movimento tardo-antico dichiarino la superiorità della concezione “orientale” del cosmo, interamente mitologica e irrazionale.¹⁹ Ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* Jonas ricorre spesso al linguaggio simbolico del mito . <<Il mio mito>>, dice il filosofo, si rifà all'idea dello *Tzimtzum*, al concetto cosmogonico centrale nella *Kabbalah* luriana.>>²⁰

Nella parte precedente abbiamo dimostrato, rifacendosi alla teoria di Scholem, come la Cabala rimandi continuamente allo gnosticismo, soprattutto nella concezione antropomorfa di Dio. D'altronde, come vedremo nel *Concetto di Dio dopo Auschwitz*, il filosofo stesso utilizza nel proprio mito termini come *eoni*, cari al sistema gnostico. Tuttavia lo stesso Jonas afferma che la *Kabbalah*, sebbene sia una dottrina dell'ebraismo eterodosso, è la massima espressione del monoteismo ebraico. Jonas, da buon ebreo, non mette mai in discussione l'unicità di Dio, la preghiera “Ascolta Israele” e infine l'ispirazione della Legge e dei profeti. E' evidente che il

¹⁷ JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 65.

¹⁸ JONAS, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 2011, p. 23.

²⁰ JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 36.

filosofo non può accogliere “la teologia dei due dei” portata avanti dalla dottrina gnostica. Come abbiamo visto nei capitoli precedenti del nostro lavoro, Jonas accusa il dualismo ontologico del movimento tardo antico essere l’antesignano dell’antitesi uomo-natura che contraddistingue il nichilismo moderno.

Sembra, dunque, che la *Kabbalah* sia l’unico modo per superare il nichilismo della *Shoà* senza rinnegare i principi su cui si fonda l’ebraismo. Il mito che Jonas ha ricavato dalla dottrina di Luria non è una semplice riproposizione, ma è una nuova rielaborazione del mito stesso.

<<Per interi eoni il mondo è al sicuro, affidato nelle mani laboriose del caso cosmico e alle combinazioni probabili prodotte dal suo gioco mentre incessantemente si accumula (...) una memoria paziente con l’Eterno asseconda le opere del tempo- un primo, timido emergere della Trascendenza dalla natura opaca dell’immanenza.>>²¹

Fin dall’inizio possiamo individuare nel mito di Jonas, presente anche nel saggio *Immortalità ed esistenza odierna*,²² l’idea della divinità che rinuncia a se medesima per consegnarsi al mondo, abbandonandosi all’avventura dello spazio e del tempo. Nel filosofo Dio non è un essere provvidente ed extramondano, ma è Colui che “s’incarna” nella realtà immanente. Il sacrificio di Dio per donarsi al mondo non è privo di rischi e di pericoli. La divinità è, infatti, nelle mani del caso e della probabilità.

<<Poi il primo moto della vita-un nuovo linguaggio del mondo. (...) Dal mare tempestoso, solcato da alte onde, del sentire, del percepire, del tendere, dell’agire, che in forme sempre diverse e sempre più intense si eleva al di sopra dei vortici muti della materia, l’Eternità acquista forma, si riempie dei contenuti della propria autoaffermazione e, per la prima volta, il Dio che si risveglia può affermare che la creazione è un bene.>>²³

Dalla creazione dello spazio e del tempo segue necessariamente la nascita della materia, di cui fanno parte i regni inorganici e organici, vegetali e animali. Jonas, che durante la II guerra mondiale ha intrapreso gli studi scientifici in ambito biologico, sottolinea il passaggio evolutivo da un organismo all’altro; non solo, il filosofo mette in evidenza come l’istinto e la percezione del piacere e del dolore del mondo animale siano gli antesignani della coscienza della mortalità dell’Essere divino.

²¹ *Ibidem*, p. 24.

²² H. JONAS, <<Immortalità ed esistenza odierna>>, in H. JONAS, *Tra il nulla e l’eternità*, Gallio Editore, Ferrara 1992, pp.88-91.

²³ JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 25.

Nel suo mito Jonas non si stanca mai di ripetere che il rapporto tra Dio e il mondo non è da intendersi in senso panteista. Se è vero che la divinità sceglie di calarsi nel mondo, non si identifica né si perde in esso. In ogni fase della creazione, dalla nascita del tempo e dello spazio alla formazione degli animali, Dio acquista gradualmente coscienza di sé. Nella morte degli esseri la consapevolezza dell'Eterno raggiunge il livello massimo: dalla morte segue, infatti, la "rinascita" di Dio stesso. Utilizzando un'espressione del filosofo, potremmo dire che <<la divinità scende nell'immanenza per elevarsi alla Trascendenza>>. Il passaggio dalla temporalità all'eternità non è statico, ma è un processo sempre continuo. Nel *Concetto di Dio dopo Auschwitz* Jonas contrasta la teoria "dell'eterno ritorno" di Nietzsche perché è un inno all'immanenza e alla ripetitività. Per il filosofo tedesco l'eternità è sempre uguale a se stessa, momento dopo momento, mentre per Jonas l'eternità di Dio, che non è mai uguale a se stessa, cresce col tempo, e cioè eredita il passato per un nuovo presente.

Fino a qui abbiamo visto la creazione del "mondo dell'innocenza", ora Jonas si accinge a descrivere la nascita del "mondo della conoscenza".

Nella prima fase della creazione gli esseri non mettono mai in discussione la superiorità di Dio sul mondo. Potremmo dire che in questo stadio il mondo è regolato da leggi estetiche all'insegna dell'armonia e della venerazione per la sacralità di Dio. Ma con la nascita della "conoscenza" le cose cambiano drasticamente.

Dopo la nascita dell'uomo, si comincia a distinguere il bene dal male. Entrano in gioco categorie come coscienza e libertà di cui egli è responsabile. D'ora in poi il mondo dell'innocenza cessa definitivamente di esistere dal momento in cui l'uomo, diventando "immortale"²⁴, ha il potere di plasmare e di modificare il destino di Dio a suo piacimento. In questo modo non c'è più una riaffermazione forte della presenza dell'Eterno nel mondo come è avvenuto negli stadi precedenti. Dopo la Shoà la trascendenza di Dio è dunque in pericolo. Così termina il mito di Jonas:

<<Con la comparsa dell'uomo la Trascendenza segue l'agire trattenendo il respiro, con gioia e con tristezza (...) facendosi sentire, senza entrare direttamente nella dinamica del dramma che si svolge sul palcoscenico del mondo.>>²⁵

D'ora in avanti il rischio di Dio diventa legittimo. Egli si mette totalmente nelle mani dell'uomo, partecipando emotivamente alle sue azioni. Gioisce se l'uomo commette il bene, soffre se agisce con crudeltà. L'Eterno di Jonas non interviene nel dramma umano, ma lo osserva con discrezione,

²⁴ La parola "immortale" è utilizzata da Jonas nel saggio *Immortalità ed esistenza odierna*.

²⁵ JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 27.

entrando in punta di piedi. A questo punto ci si chiede se Dio, dopo essersi concentrato per dare spazio agli esseri e all'uomo, sia ancora in grado di mantenere una qualche relazione con il mondo dopo la Sua sconfitta ad opera dei Nazisti. E' una domanda a cui tenteremo di rispondere nel prossimo paragrafo.

2.3. Il fondamento ontologico dell'etica

Nel mito di Jonas abbiamo appena visto che la contrazione della divinità di Luria è totale. Per fare spazio al mondo *l'En Sof* (l'Infinito) si ripiega su se stesso dando origine al nulla da cui vengono alla luce gli esseri. Di fronte all'universo Dio non è impassibile e lontano, ma vi partecipa rischiando la Sua incolumità. E' con la comparsa dell'uomo che il male viene subito da Dio non come mancanza, ma nella sua reale consistenza. Ma allora il male è necessario, non si può evitare?

Nella corrispondenza epistolare tra Jonas e Bultmann il filosofo ebreo precisa come egli sia contrario alla visione del male di Platone e degli stoici. Mentre per i Greci il male è necessario semplicemente perché è la privazione del Bene all'interno di un universo sempre ordinato e perfetto, per Jonas il male è necessario perché è *possibile* in un universo imperfetto e in trasformazione continua.

Nel mondo dell'immanenza il destino della divinità viene deciso di volta in volta dall'uomo che ora agisce all'insegna del bene, ora all'insegna del male. <<L'esterno>>, dice il filosofo ebreo, <<è un interno e fa parte dell'immagine dell'incarnazione che si mette in gioco>>.²⁶ Nel momento in cui la divinità decide, come direbbero Spinoza e Hegel, di accettare <<il sacrificio dell'incarnazione>>²⁷, essa si espone al pericolo del comportamento umano. A questo punto ci si chiede se Dio abbia ancora qualcosa da dare all'uomo dopo la Sua sconfitta.

Non solo ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* ma anche nel saggio *Immortalità ed esistenza odierna*, che abbiamo già citato, Jonas sostiene che Dio "mondanizzandosi", ha già svolto il Suo compito, ora tocca all'uomo sacrificarsi per restituire l'autentico volto di Dio.

<<Dopo essersi totalmente affidato al divenire del mondo, Dio non ha più nulla da dare. E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che non accada o non accada troppo sovente che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo. Questo potrebbe essere l'enigma degli

²⁶ JONAS, *Immortalità ed esistenza...*, p. 108.

²⁷ Il termine "incarnazione" che Jonas utilizza per la prima volta nel saggio sull'immortalità non ha un significato cristiano. <<Il mio mito>>, dice il filosofo, <<è un mito dell'incarnazione su base non trinitaria. Per me si tratta naturalmente non di una dottrina, bensì di un tentativo simbolico, che esprime più che altro ciò che mi sembra dar senso all'enigma dell'essere e dell'esistenza>>.

ignoti “trentasei saggi” che secondo la concezione ebraica del mondo, non dovrebbero mai mancare e fra i quali va annoverato più d’uno di quei “giusti” fra i gentili di cui si è fatto cenno sopra.>>²⁸

Qui Jonas si fa portavoce dello spirito moderno. Egli afferma la centralità della libertà umana: non è più Dio che redime l’uomo, ma è l’uomo che sceglie di redimere Dio e la creazione. L’essere umano, osserva il filosofo, ha il dovere morale di comprendere la portata dell’immane tragedia di Aushwitz e di restaurare nel mondo la giustizia che alle vittime e ai sopravvissuti è stata tolta. Ricollegandosi all’opera *Il principio responsabilità*, Jonas invita l’uomo ad essere responsabile delle proprie azioni sia per le generazioni del passato, sia per quelle del futuro. Rimane però un interrogativo non ancora risolto: chi o che cosa spinge l’uomo a compiere il Bene?

Non dobbiamo dimenticare che Jonas è un fedele allievo di Kant, pur contestandolo in diverse occasioni. Egli fa suo il fondamento metafisico dell’etica teorizzato dal filosofo tedesco. Perciò Jonas sostiene che se è vero che l’esistenza di Dio è finalizzata all’uomo, è vero anche il contrario, e cioè che l’uomo trova la giustificazione della sua esistenza in Dio. Dice, infatti, il filosofo: <<il tutto (la divinità) c’è perché l’uomo c’è per il tutto>>.²⁹ Concretamente la presenza di Dio nel mondo si manifesta nella tensione al bene iscritta nella natura dell’uomo. Del resto ciò è dimostrato dall’istituzione di Dio dei trentasei saggi che hanno il compito di saldare il conto di una generazione e salvare la pace in un regno invisibile. Ma, come sostiene la Kajon, che cos’è la presenza dei trentasei saggi se non la manifestazione della potenza di Dio?³⁰ Laddove c’è un ordine, laddove il Bene è vittorioso sul Male è possibile scorgere l’onnipotenza di Dio. Infatti, se non fosse per la santità e per la bontà di pochi uomini, Dio distruggerebbe l’intera creazione. Ma quest’immagine biblica a cui Jonas si ispira non fa altro che riconfermare la clemenza di Dio, poiché è Dio stesso che chiama all’appello un gruppo ristretto di uomini saggi per cambiare le sorti del mondo. Ma, come vedremo in seguito, tutto questo è “un semplice balbettio”.

2.4. Il limite del linguaggio

Alla fine della sua dissertazione Jonas sembra dunque ritornare ai vecchi schemi del Dio potente e misericordioso. Tuttavia, il tentativo del filosofo di ripristinare il Bene con la comparsa dei trentasei saggi non convince affatto l’amico Bultmann. L’accusa che il teologo muove a Jonas è una concezione crudele e distorta della giustizia.

²⁸ JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 38.

²⁹ JONAS, *Immortalità ed esistenza...*, p. 108.

³⁰I. KAJON, *Fede e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993, p.103.

Stando alla tesi del filosofo ebreo, se il male è necessario, allora sono necessarie anche le grida di coloro che soffrono poiché sono finalizzate alla ricostruzione della “serenità” del mondo e al recupero della Trascendenza divina. In una lettera indirizzata a Jonas Bultmann scrive:

<<Per i torturati, per i loro cari è difficile consolarli se ad essi si assicura che il soffrire è un accadere sensato nel destino della divinità, nel processo in cui la divinità si realizza nell’alternarsi di vita e morte. Infatti mi posso ben rassegnare al fatto che l’attuarsi di vita e morte è il prezzo che si deve pagare per il processo del destino di Dio. Non mi sembra però che lo sguardo che sottende la condizione del morire, dia una risposta all’interrogativo posto da ogni morire che è *sempre mio*, da ogni morte che è *sempre mia*.>>³¹

Il teologo osserva che anche se il sacrificio degli innocenti è utile per ridare un volto alla divinità, tuttavia resta il fatto che a morire sia sempre il singolo. A questa obiezione Jonas risponde dicendo che il dovere etico dei sopravvissuti è un modo per reclamare la giustizia mancata di coloro che sono morti nei lager. Quindi, sostiene il filosofo, non si tratta di un’idea falsa e fuorviante dell’idea del Bene e della Giustizia. Per quanto riguarda la morte del singolo, Jonas risponde che qualsiasi genocidio, anche se è ben spiegato e giustificato, non riesce ad attribuire un senso alla morte delle persone innocenti. In altri termini, l’uccisione delle vittime dei lager rimane sempre un *non senso*. Qui ogni tentativo di comprensione dell’uomo di Dio e dell’esistenza ha un limite invalicabile che è dato dal linguaggio. Così scrive il filosofo:

<<Signore e Signori! Tutto ciò è un balbettio. Ma anche le incomparabili parole di grandi vati e uomini di fede, dei profeti e dei salmisti, erano un balbettio di fronte al mistero divino. E tale è anche ogni risposta alla domanda di Giobbe. La mia risposta è diametralmente opposta all’omonimo libro della Bibbia. Mentre essa si richiama alla potenza di Dio creatore, la mia si richiama alla rinuncia della sua potenza. E nonostante ciò, entrambe le risposte intendono lodare e glorificare Dio (...) Non possiamo sapere se questa risposta è vera; poiché di nessuno possiamo saperlo.>>³²

Anche se il Dio di Jonas non è un *Deus absconditus*, Egli non si rivela mai del tutto all’uomo, rimane incomprensibile nella sua essenza. Ciò significa che se all’inizio la ragione umana è in grado di confutare gli attributi della teologia classica e dimostrare l’impotenza di Dio, in seguito, però, ad essa diviene misterioso il modo in cui Dio, esercitando il sommo potere, indirizzi l’uomo verso il Bene e faccia comparire i trentasei saggi. Prendendo spunto dal commento della Kajon alle ultime pagine del *Concetto di Dio dopo Auschwitz*, siamo giunti alla conclusione che in Jonas c’è una doppia “ermeneutica della finitezza”: da un lato il limite del linguaggio termina, come abbiamo

³¹ H. JONAS, <<Da un carteggio tra Rudolf Bultmann e l’Autore in occasione del saggio sull’immortalità>> in JONAS, *Tra il nulla e l’eternità...*, p. 103.

³² JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 39.

appena spiegato, con l'abbandono dell'uomo al mistero della fede che lo conduce alla vittoria del bene sul male, dall'altro esso si conclude con l'ipotesi che la teoria dei trentasei saggi sia errata. Se nel primo caso il limite del pensiero umano fornisce una risposta, un senso alla sofferenza delle vittime, nel secondo esso non fornisce alcuna spiegazione, perché è iscritta nel linguaggio che è sempre finito e parziale. Pertanto, l'unico atteggiamento consentito è l'inno proprio perché Dio trascende ogni realtà umana. Così dice Jonas rifacendosi a un verso di Goethe: << e la lode che a Dio si balbetta lassù in cerchi su cerchi sta riunita >>.³³

FRANCESCA MODOLO

BIBLIOGRAFIA

OPERE DELL'AUTORE:

H. JONAS, *Immortalità ed esistenza odierna*, Milano 1980.

H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1991.

H. JONAS, *Lo gnosticismo*, Società Editrice Internazionale, Torino 2011.

H. JONAS, *Tra il nulla e l'eternità*, Gallio Editore, Ferrara 1992.

MANUALI

S. BROGI, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli Editore, Milano 2010.

G. FILORAMO, *Storia delle religioni, Ebraismo e cristianesimo*, Il Laterza, Roma-Bari 1995.

³³ JONAS, *Il concetto di Dio...*, p. 39.

G. SCHOLEM, Le grandi correnti della mistica ebraica, Einaudi, Torino 1993.

OPERE DI CONSULTAZIONE

F. NIETZSCHE, La volontà di potenza, Bompiani, Milano 2001.

E. WIESEL, La notte, Giuntina, Firenze 1995.

P. STEFANI, <<Pensare e credere dopo Aushwitz>>, in Dio nella filosofia del Novecento, IV, Queriniana, Brescia 1993.

INDICE

PRESENTAZIONE DELL'ESTRATTO 1

I

1. La Kabbalah e lo gnosticismo. Una continuità 1

1.1. Introduzione al misticismo ebraico 1

1.2. La nascita della Kabbalah 3

1.3. La dottrina teosofica dello Zohar 5

1.4. L'impotenza di Dio nella dottrina dello Tzimtzum di Luria 10

II

2. “Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica”	13
.2.1. Come “ri-pensare” Dio dopo Auschwitz. Un nuovo “concetto” di Dio	13
.2.2. Una rielaborazione del mito cabalistico dello Tzimtzum.....	16
42.3. Il fondamento ontologico dell’etica	20
2.4. Il limite del linguaggio	23
BIBLIOGRAFIA.....	24
INDICE.....	25