

Una breve biografia

Rabbi Kalonymus Kalmish Shapiro¹ nacque nella città di Grodzisk nel 1889 in una famiglia che tra i suoi appartenenti già annoverava grandi nomi del chassidismo come rabbi Elimelekh di Lezajsk (1717-1787), il Veggente di Lublino (1745-1815) e il Maggid di Kozienice (1733-1814).

Rimasto presto orfano di padre, fu educato da rabbi Yerachmiel Moshe di Kozienice di cui sposerà la figlia all'età di quindici anni. Alla morte del suocero, gli succede come rabbino chassidico della comunità di Piaseczno, un sobborgo di Varsavia. Dopo la prima guerra mondiale diventa rabbino nella capitale polacca, continuando tuttavia a esercitare la sua funzione a Piaseczno.

Nel 1923 fonda a Varsavia la più grande casa di studio chassidica dell'epoca, la *Yeshiva Daas Moshe*, quando la secolarizzazione ha ormai già impresso un marchio profondo nella gioventù ebraica, allontanandola dagli studi tradizionali e da un modo di vita antico di secoli. I socialisti lottavano contro la povertà delle comunità ebraiche e per la

¹ Nel saggio introduttivo, il riferimento ai vari estratti qui tradotti è indicato come segue. *Derekh Melekh* (*Cammino del Re*): DM 1, 2 ecc. *Esh qodesh* (*Fuoco santo*): EQ 1, 2 ecc. Il riferimento esatto dei libri citati si trova nella bibliografia.

fratellanza universale, i sionisti propagandavano il ritorno alla terra degli avi in Palestina, e i bundisti l'emancipazione dei lavoratori ebrei nel quadro del socialismo.

Le forze vive della gioventù ebraica spesso si allontanavano dunque dallo studio della Torà e del Talmud, tanto da quello di stampo chassidico, quanto da quello dei suoi oppositori, i *mitnagdim*, e rabbi Kalonymus Shapira lotta attivamente contro la crisi spirituale che ne consegue.

Ha accenti severi nei confronti di coloro che trasgrediscono lo Shabbat, cessano di rispettare la Legge, trascurano lo studio ecc., poiché neppure l'ambiente chassidico ne era indenne. Ma è soprattutto positivamente, attraverso il suo insegnamento e la sua testimonianza, che trasmette un volto dell'ebraismo chassidico capace di riconquistare alcuni di coloro che si allontanano e capace di incitare coloro che restano fedeli a perseverare e a progredire ancora.

Nella sua *yeshivà*, i giovani studiano la *Halakhà* (Legge ebraica), il Talmud e i suoi commentari, come pure i testi e le usanze chassidiche. Dovevano anche indossare l'abito tradizionale dei chassidim.

Egli consacra la sua vita allo studio, alla preghiera e alla direzione spirituale dei chassidim, come è testimoniato da un suo piccolo libro, *Bnei machshavah tovah* (Figli del buon pensiero), in cui prodiga consigli a giovani desiderosi più di elevazione spirituale che di studio erudito. Questi, riuniti in una società contraddistinta dalla fratellanza, s'incontrano per studiare e pregare, ma anche per cantare e danzare, per parlare e condividere una ricerca che non risparmiava loro di dover affrontare un mondo spesso difficile economicamente, socialmente e religiosamente.

In questo libro spiega loro come, malgrado la propria finitezza, è necessario tentare, giorno dopo giorno, di divenire coscienti della presenza di Dio in ogni pensiero, in ogni parola, in ogni azione. Egli mostra, in maniera molto chassidica, come le emozioni giochino un ruolo fondamentale nella spiritualità, sia perché esse ci fanno ritrarre (tristezza), sia perché ci fanno espandere (gioia). Egli raccomanda un'attenzione estrema ai pensieri che attraversano la mente, alle parole pronunciate pregando, ai sentimenti e alle emozioni che coinvolgono ognuno poiché tutto questo testimonia che l'anima umana è sensibile al mondo in cui la persona vive.

Fedele all'ottica chassidica, ritiene che la finalità della vita ebraica non sia solo obbedire ai precetti, ma divenire uno strumento (*keli*) di cui Dio si serve per essere presente agli altri uomini. Contrariamente alle correnti dell'Illuminismo ebraico che, nello stesso periodo, preconizzavano lo studio storico e critico della Bibbia, egli raccomanda di leggerla come se vi si trattasse di noi stessi. Tutta la gamma delle emozioni dei Salmi, a suo avviso, fornisce uno specchio che aiuta a percepire meglio e a esprimere quello che succede in noi stessi. Così, solo colui che ha sperimentato una tristezza incommensurabile può realmente sapere cosa significa «Affondo nel fango e non ho sostegno; sono caduto in acque profonde e l'onda mi travolge» (Salmi 69, 3). Ma, rispettivamente, solo così può anche svelare una nuova intensità di senso in questo versetto.

Infine, non si accontenta di consigliare ai suoi chassidim, allorché studiano la Torà, di tentare di partecipare a tutti gli eventi di cui essa parla come se fossero dei contemporanei, ma mostra anche che

quello che essi stanno vivendo ora illumina a sua volta quegli eventi.

Fin dall'inizio della guerra, rabbi Kalonymus Shapira, la cui moglie è morta nel 1937, viene gravemente colpito a livello personale poiché perde il figlio e la nuora in un bombardamento e resta solo con l'unica figlia che sarà poi deportata.

La comunità di Piaseczno viene liquidata nel gennaio del 1941 e, anche se i suoi chassidim gli fanno pressione perché fugga, egli decide di restare con loro. Poiché, dopo la creazione del ghetto di Varsavia, nel novembre del 1940, tutti gli ebrei dovevano esservi rinchiusi, anche lui si ritrovò là.

Nel 1941, il ghetto contava 445.000 persone e il tasso di mortalità era catastrofico a causa della miseria assoluta, in particolare per la mancanza di viveri, di vestiti e di spazio, per le malattie come il tifo, e per le incessanti vessazioni da parte dei nazisti.² La situazione dei bambini era particolarmente drammatica. «La morte governa in tutta la sua maestà, mentre la vita è appena un lucore sotto una spessa coltre di cenere. Questo impercettibile lucore di vita è debole, miserabile, povero, senza il soffio della libertà, senza la minima scintilla di spiritualità» scrive Abraham Lewin nel suo diario alla data del 13 settembre 1941.

È tuttavia su questa scintilla di spiritualità che rabbi Kalonymus Shapira veglierà nelle condizioni spaventose del ghetto, dando ragione ad Abraham Lewin che così prosegue: «Se sotto questa spessa

coltre di cenere la nostra vita non si spegne, l'umano avrà provato che può trionfare sull'inumano».³

Come molti altri ebrei religiosi, egli lavora nella fabbrica di Schultz situata nell'immobile di un fabbricante chassid, Abraham Hendel, e mentre conficca chiodi non cessa di studiare e di discutere con gli altri grandi maestri che condividono la sua sorte. «Da una parte e dall'altra, si fa riferimento ai saggi del Talmud e a versetti biblici [...]. Non ci libriamo in mondi superiori? Noi non ci troviamo più nel laboratorio al n. 46 di via Nowolipie, ma davanti alla sede del Sinedrio a Gerusalemme».⁴

Quel lavoro si rivelerà vitale per sfuggire alla grande deportazione verso Treblinka che, durante l'estate del 1942, porterà più di 300.000 ebrei alla morte, poiché coloro che potevano provare di essere di una qualche utilità rimanevano ancora nel ghetto. Ma con la ripresa delle deportazioni, nel gennaio del 1943, e poi con la liquidazione del ghetto, rabbi Kalonymus Shapira non sfuggerà a quel destino. Deportato in un campo vicino a Lublino, vi sarà assassinato.

Già prima della reclusione nel ghetto, quando la preghiera pubblica fu proibita, gli ebrei religiosi di Varsavia si riunivano in piccoli cortili per pregare insieme e rabbi Kalonymus Shapira, rivestito del suo abito tradizionale, pregava con loro e parlava della loro terribile situazione. Alla vigilia di Kipur (il giorno dell'Espiazione) del 1940, non esitò

³ *Journal du Ghetto de Varsovie. Une coupe des larmes*, p. 277.

⁴ Hillel Seidman, *Du fond de l'abîme*, p. 116. Vedi anche p. 49.

² Vedi Chaim A. Kaplan, *Chronique d'une agonie*, p. 384.

ad andare a immergersi in un *mikvé* (bagno rituale) nonostante il grande pericolo che questo rappresentava.

Una volta nel ghetto, non si limitò a lavorare e studiare, egli non smise di pronunciare le sue omelie, ogni Shabbat e nei giorni di festa, al fine di procurare un aiuto spirituale a coloro che gli erano intorno e incoraggiare una vita ebraica fedele nella misura in cui l'atrocità delle condizioni dell'esistenza lo permettevano.

Come altri scritti – diari, poesie, testimonianze – le sue omelie, scritte in ebraico, furono sotterrate nel ghetto e ritrovate dopo la guerra. Furono poi pubblicate con il titolo *Esh qodesh* (Fuoco santo) a Gerusalemme nel 1960.

I diari tenuti in quel periodo spaventoso descrivono gli eventi sinistri di cui i loro autori sono testimoni con un vocabolario moderno, parlano di nazisti, di comunisti o di alleati, nominano con esattezza i personaggi principali, tentano di comprendere il contesto internazionale nella misura in cui i loro mezzi glielo permettono e non risparmiano ai loro futuri lettori alcun dettaglio delle vessazioni subite, e a questo riguardo sono infinitamente preziosi per gli storici.

Niente di questo si trova tuttavia nell'*Esh qodesh* (Fuoco santo) poiché, come i saggi del Talmud all'epoca delle persecuzioni romane, o come i pietisti renani terrorizzati dai crociati, o ancora come i cabbalisti dopo l'espulsione dalla Spagna, rabbi Kalonymus Shapira non si interessa alla storia *in quanto tale*. Le sue categorie mentali non sono profane, ma unicamente religiose, così egli non nomina i tedeschi o i nazisti ma, in maniera più intemporale, parla dei *malvagi* o di *coloro che odiano Israele*. Egli non si attarda su quanto prova personalmente e non descrive in modo dettagliato le condizioni di vita nel ghetto. Si consacra esclusivamente a pensare a ciò che accade – e a ciò che prova – interpretando passi della Torà e riferendosi ad altri commentari tradizionali. Questo gli sembra il compito più urgente per tentare di dare un po' di

forza ai suoi chassidim e dimostra così anche la sua fedeltà a Dio.

La sua sofferenza smisurata, tuttavia, non è messa tra parentesi poiché è a partire da questa, a partire dall'abisso – prima parola del suo libro –, che si volge verso la Torà per ascoltarla e scoprire in essa cosa pensare di quella situazione atroce.

Egli cita a più riprese un adagio ben conosciuto nell'ebraismo: «Le azioni dei padri sono un segno per i figli», mostrando che i fatti, le gesta e le parole dei patriarchi, dei profeti e delle numerose generazioni dei saggi che si sono succedute nel corso del tempo restano un insegnamento costante e attuale. Nella misura in cui sono capaci di interpretarli come fonte di chiarezza per la loro vita perseguitata, gli ebrei del ghetto devono quindi rivolgersi ancora a quei libri che ci trasmettono quel «segno».

È dunque unicamente alla luce di una interpretazione rinnovata delle parole della Torà che rabbi Kalonymus Shapira tenta di pensare quanto sta succedendo. Egli lotta contro lo sbigottimento, il mutismo, la disperazione assoluta o la follia che minacciano ogni persona, tendendo l'orecchio verso quel «segno», decifrando cosa suggerisce ancora. Come vedremo, nelle sue ultime omelie la sua parola diviene sempre più ardente nel momento in cui la quasi totalità di ciò che costituiva il mondo dei suoi padri è annientato sotto i suoi occhi.

Come i rabbini del Talmud, come i cronisti medievali o i cabbalisti, egli non si interessa dunque alla storia profana, quella che mette tra parentesi l'Alleanza tra Dio e Israele. Già prima della guerra egli critica coloro che si dedicano alla lettura dei

giornali (DM 17) poiché, secondo lui, ciò consolida la loro pretesa di essere intelligenti e di capire quanto accade. Lo facevano numerosi ebrei che si erano risolutamente orientati verso le lotte politiche e sociali del secolo come sostituto di un'Alleanza di cui non percepivano più il senso, e rabbi Kalonymus Shapira intende prevenire i suoi chassidim contro tale tentazione.

Si tratta, egli dice, di una profonda illusione poiché la storia non ha una verità in se stessa e non sono gli accadimenti così come li riportano i giornali o la scienza storica che possono giudicare l'ebraismo e la storia degli ebrei in questo mondo. Questa storia dipende da un altro ordine di causalità rispetto a quello utilizzato dagli storici: conflitti fra potenze, lotta di classe, interessi economici contraddittori ecc. Gli storici più eruditi restano quindi nell'oscurità quando si privano dell'orientamento dato dalla Torà sulla storia e reputano indispensabile neutralizzare l'insieme delle categorie religiose, per la loro caducità o per la loro non pertinenza, in vista di un approccio decisamente profano a quanto accade.

Ora, per rabbi Kalonymus Shapira, questo vuol dire passare accanto all'essenziale che, pur restando invisibile a coloro che hanno chiuso il Libro, resta nondimeno il significato nascosto di questa storia: la storia dell'Alleanza.

È precisamente l'esigenza di tale pensiero che, nell'orrore del ghetto, assume una dimensione straziante e fa salire alle labbra interrogativi abissali. Così quando, nell'autunno del 1940, egli vede nell'«assassinio dei figli di Israele» che si svolge sotto i suoi occhi un compimento della «legatura di Isacco» (EQ 12) sul monte Moriah (Gn 22, 9), senza il minimo desiderio di abnegazione questa volta,

egli non consola certamente nessuno di coloro che lo ascoltano e il cui lutto supera ogni misura, ma tenta di ravvivare in loro la memoria di un racconto dalle parole familiari perché arrivino a iscriverne in esso la loro terribile sofferenza.

Mantenere il Libro aperto non significa tuttavia che la storia che si svolge sia chiaramente decifrabile grazie ad esso – del resto dopo la distruzione del Tempio nessuno sa cosa avverrà nel futuro (DM 1). Per contro, continuare a studiare quel Libro permette di mantenere vivo il legame con Dio, fin nell'oscurità delle peggiori circostanze, incitando all'ascolto delle Sue parole e dei loro commentari millenari ad opera dei Saggi. Ora, quel legame fragile, alla mercé della brutalità del mondo e delle sue proprie debolezze, deve trovare un ancoraggio forte in sé per non scomparire fin dalle prime prove.

Convien dunque lasciarsi attraversare dalle parole della Torà, permettere loro di trasformarci al fine di diventare, grazie ad esse, una persona nuova alla quale le tragedie del mondo non saranno tuttavia risparmiate ma che allora avrà una forza più grande per affrontarle, una forza che le verrà dall'Altissimo venuto ad abitare in lei così come il Signore promette a proposito della costruzione del santuario: «Io abiterò in mezzo a loro» (Es 25, 8).

Rabbi Kalonymus Shapiro pensa il presente terrificante alla luce delle tragedie anteriori subite dal popolo ebraico, come la distruzione del Tempio, le Crociate o l'espulsione degli ebrei dalla Spagna, ed è la figura di Amalek (DM 12) che egli riconosce in tutti «i malvagi» che, nel corso dei secoli, hanno odiato e perseguitato Israele.

Tuttavia, con la spaventosa deportazione degli ebrei dal ghetto per Treblinka, durante l'estate del 1942, egli sa che assiste a qualcosa di completamente nuovo (EQ 21). Questa persecuzione non è una ripetizione delle antiche persecuzioni, è assolutamente inaudita.

Nelle omelie degli ultimi mesi dell'anno 1942 egli fa uno sforzo smisurato per tentare di interpretarla per quanto possibile senza rinunciare alla certezza dell'Alleanza con Dio, perché «tutto questo ci è accaduto e non ti avevamo dimenticato, non avevamo tradito la tua Alleanza» (Salmi 44, 18).

Un pensatore e un educatore chassidico

Prima della guerra, al centro di un mondo scosso dalle ideologie che per molti ebrei hanno soppiantato la nostalgia di Dio, preoccupato di mantenere viva e desiderabile l'educazione chassidica tradizionale, rabbi Kalonymus Shapira insegna e scrive molto.

I suoi primi libri ricordano ai suoi discepoli che, essendo ognuno portatore dell'immagine di Dio, essi sono chiamati a vegliare su di essa poiché li destina a grandi cose. Tuttavia, devono poter contare sull'anima di qualche Giusto che mostri loro il cammino (DM 2), poiché spesso, lasciati a se stessi, gli uomini faticano ad arrivarvi, alcuni cessano di provarne l'esigenza e il pensiero di Dio non li assilla, credono solo di aver bisogno di beni materiali (DM 13), e i più ribelli perfino insorgono: perché mai il mondo avrebbe bisogno della Sua luce?

Nel chassidismo è centrale la certezza che è necessario uno *Tzaddik*, un Giusto, tra coloro che continuano a cercare Dio senza saper bene come, il che del resto viene criticato aspramente dai suoi oppositori per i rischi di venerazione che questo talvolta comporta. Ma per rabbi Kalonymus Shapira lo *Tzaddik* è un uomo di alta levatura spirituale che resta accanto al suo popolo poiché il suo compito è quello di elevarlo e aiutarlo a santificarsi. Egli non può mai dimenticare gli umili con il pretesto del proprio desiderio di Dio o per il proprio piacere di

uno studio ad alto livello con dei maestri, anche se si rivela difficile parlare a uomini e donne dalla fede ingenua.

In effetti, l'intensa nostalgia di Dio propria dello *Tzaddik* non può portarlo a separarsi dal popolo dal momento che la voce di Dio, scaturita dal più segreto di tutte le cose di questo mondo, ci chiama a rispondergli (DM 6). Ora, è necessario imparare ad ascoltarla, il che non accade automaticamente poiché, spontaneamente, nessuno la percepisce. Così, come Mosè che sale sul monte e ne discende (Es 19, 20-21), lo *Tzaddik* ha il ruolo di intermediario tra Dio e questo mondo, si sforza di aprire la sensibilità e la sensorialità – non solo l'intelligenza e lo spirito – degli uomini alla presenza di Dio nel mondo. Spesso dotato di qualità carismatiche, come il Baal Shem Tov evocato da rabbi Kalonymus Shapira, talvolta riesce a risvegliare la scintilla divina nascosta in ognuno poiché la sua anima riceve una luce in eccesso che irradia verso gli altri mettendoli sulla via.

Già in questo periodo rabbi Kalonymus Shapira spiega ai suoi discepoli che la presenza di Dio non si rivela come un'evidenza ma che, nascosta agli impazienti, esige molti sforzi per lasciarsi intravedere. Infatti, se nel ghetto lo straziante appello a Dio perché cessi di nascondere il Suo volto si esprimerà, come vedremo, in un grido disperato, anche in tempi normali coloro che non confondono la Sua presenza con la soddisfazione dei loro desideri, con il successo o con la gloria, sanno che il volto di Dio si volge verso di loro solo negli istanti in cui lo scoprono in se stessi.

Il chassidismo di rabbi Kalonymus Shapira è orientato dunque a pensare che è necessario ritrovare

in se stessi il punto di contatto con questa immagine per avere qualche possibilità di percepirla anche all'esterno di se stessi. Ora, poiché ciò non si misura con i successi mondani ma unicamente con il metro dello studio, della preghiera e della santificazione – lavoro fondamentale su se stessi per ogni spiritualità – è estremamente pericoloso fare il contrario e cercare *prima* la presenza di Dio nelle gratificazioni del mondo poiché la prima delusione porta allo scetticismo, perfino alla rivolta, in chi non ha trovato la scintilla della forza di Dio in se stesso. In questo caso, egli avverte drammaticamente, la debolezza di Israele lo mette alla mercé dei suoi peggiori avversari come Amalek, quel nemico spietato che, nel deserto, approfitta della debolezza degli ebrei e dei loro dubbi sulla presenza di Dio per attaccarli senza pietà (DM 12), o ancora come Tito che distrusse il Tempio di Gerusalemme (DM 13).

Come i suoi predecessori classici, nei suoi scritti di prima della guerra Rabbi Kalonymus Shapero ritiene che l'occultamento di Dio è unicamente il risultato del nostro vano sentimento di essere separati da Lui. La nostra pretesa di autonomia e di indipendenza, il disdegno del lavoro su noi stessi, della nostra santificazione, ci esilia molto rapidamente ai confini della Sua prossimità. Noi ci chiudiamo a Lui, lo respingiamo lontano da noi, non ne percepiamo più le scintille nella creazione e partecipiamo allora agli eventi che ci opprimono negandolo e al contempo rimproverandoGli la Sua assenza. Nondimeno siamo noi che Lo abbiamo scacciato dalla nostra vita.

La prova terrificante del ghetto, lo vedremo, metterà aspramente in discussione questo pensiero che imputa a Israele la responsabilità di quanto accade e a poco a poco cederà il posto a una visione infinita-

mente più tragica: Dio avrebbe veramente nascosto il Suo Volto.

Benché resti invisibile, il tabernacolo di Dio si trova tuttavia tra di noi, insegna rabbi Kalonymus Shapero (DM 13) che associa la luce che ne irradia a quella del primo giorno della creazione e a quella del Messia. Luce del puro inizio e luce della fine pacifica dei tempi promessa con il Messia, unica luce di cui l'anima umana porta il segreto, anche se lo ignora. Così, lungi dall'essere descritta come una figura di salvezza e di speranza esterna a se stessi, come Colui al quale bisognerebbe rimettersi perché la storia operi infine una metamorfosi, il Messia è quindi pensato qui come una realtà interiore già presente in ognuno e in grado di illuminare gli uomini *ora*.

Nel chassidismo, il ruolo dello *Tzaddik*, del Giusto, è quello di farne sentire la promessa. Il Giusto, con la sua conversione interiore a ogni istante più profonda, presta attenzione a questa luce dentro di sé, si spoglia di ciò che la nasconde alla sua coscienza e alla sua sensibilità (opinioni, sentimenti e interessi personali) e percepisce meglio la miseria di coloro che, chiusi nei limiti ristretti del proprio io e del proprio corpo, non intendono rinunciare a nessuno dei loro attaccamenti e non si risvegliano mai a quella luce.

I tempi messianici – la pace e la giustizia (Is 60, 17), la consolazione e la riunione dei popoli (Is 66, 13 e 18) che sono loro tradizionalmente associati – per rabbi Kalonymus Shapero iniziano dunque in se stessi e non, come volevano nella sua epoca tanti ebrei impazienti di cambiare il mondo, con impegni storici e politici dimentichi di Dio. Per lui, il Messia

non ha il ruolo di un redentore nazionale ma, in modo più urgente, quello di una guida spirituale che risveglia ogni anima alla propria ricchezza. L'estremo abbandono che attende rabbi Kalonymus Shapiro non lo farà rinunciare a questo pensiero che proviene da un'esigenza singolare nella sua lettura della Torà.

Senza la Torà, infatti, gli uomini non si elevano al di sopra della mediocrità poiché la sola intelligenza non li rende mai migliori, e a volte essa serve perfino a giustificare i peggiori comportamenti. È la parola di Dio presente nella più piccola espressione della Torà che orienta le vite verso il compimento della loro umanità. Nessuno può decidere, in funzione dei propri criteri, quale passo ricordare come degno di interesse e quale giudicare caduco o senza importanza, precisa ancora rabbi Kalonymus Shapiro (DM 17) preoccupandosi di risparmiare ai suoi discepoli ogni tentazione modernista, poiché la chiarezza emerge talvolta dal versetto più umile. Questo studio (*limmud*) – che egli manterrà vivo fino ai limiti estremi delle sue forze – è prodotto dal desiderio di un rinnovamento costante del senso dei versetti, e non da quello di ripetere delle frasi senza sapore né significato vivente.

Agli antipodi del dogmatismo che fissa autoritariamente le possibilità di senso del versetto, questo rinnovamento, questo *chidush*, o, ancora, questo fatto di scoprire una insospettata profondità di senso a dei versetti ancorché lungamente meditati non proviene dalla sola intelligenza, ma dall'interiorità dell'anima (DM 3). È necessario infatti rivolgersi ai versetti «con tutto il proprio cuore, tutta la propria anima e tutte le proprie forze», come incita il Deu-

teronomio (6, 5), e ciò perché lì si ama come parole di Dio. Si diventa allora capaci di comprendere in essi un insegnamento nuovo suscettibile di orientare le nostre vite qui e ora, anche nella disperazione. È l'anima che illumina l'intelligenza e non l'opposto, anche se è necessaria una lunga riflessione perché l'intuizione dell'anima divenga un insegnamento trasmissibile dall'intelligenza, chiaro ai propri occhi e idoneo a toccare l'anima altrui.

Tuttavia ciò non è senza pericolo in quanto, paradossalmente, è proprio perché orienta, illumina e rallegra fino al cielo stesso che questo rinnovamento di senso suscita gelosia e odio. È necessario allora proteggerlo (DM 10) dagli accusatori che si levano contro di esso, ovvero contro gli esseri di carne e sangue che il suddetto rinnovamento abita nel più intimo di loro stessi. Nella storia, non sono gli angeli (EQ 30) che si oppongono a che Israele viva della Torà e la trasmetta come promessa di umanità. Sono gli accusatori delle altre religioni, denigrando e martirizzando il popolo ebraico, o i fautori di ideologie terrificanti che accusano Israele di tutti i mali senza eccezione per meglio evitare la propria coscienza.

Per questo, precisa rabbi Kalonymus Shapiro, il Signore deve spesso lasciarci ignoranti del rinnovamento di senso che abbiamo apportato, ossia della parte di luce che abbiamo trasmesso agli altri. Così questa parte si trova protetta contro gli attacchi dei «malvagi», di coloro che si ingegnano a portare il mondo nel *tohu vabohu*, il caos che precede la parola e la luce che essa fa scaturire.

Questo compito umile e spesso dunque ignaro di sé mira a introdurre la forza vivificante della Torà nell'interiorità di una persona affinché si trovi essa stessa rinnovata e sia una luce per gli altri. Lo sco-

po non è forse quello di diventare se stessi una Torà (DM 5)? Un saggio non è forse un libro vivente? Ma chi se ne preoccupa? Chi è che lo riconosce quando è il culto degli idoli a predominare? «La maggior parte delle persone sono stupide, si alzano davanti a un rolo della Torà, ma non davanti a un grande saggio» sottolinea a questo proposito il Talmud (*Makkot* 22b).

Nel ghetto, nel laboratorio di Schultz dove rabbi Kalonymus Shapira lavorava, numerosi erano i saggi, quei libri viventi, sottoposti alle peggiori umiliazioni, che soffrivano il freddo e la fame, nel terrore delle selezioni per l'*Unschlagplatz* dove i treni li portavano verso un destino di morte spaventosa, che continuavano a mantenere viva quella luce, combattendo per la Torà con altrettanto fervore che per la dignità di ogni singola vita.

Per pervenire a questo fine, per lasciare che la Torà prenda la forma della nostra vita individuale, è importante che l'«io» non faccia da schermo alla luce, è necessario dunque annullare se stessi come persone separate (DM 7), così come fecero i figli di Israele ai piedi del monte Sinai.

Nucleo della mistica chassidica, l'annullamento della propria insistenza a esistere come persone separate (*bitul hayesh*) e la scoperta dell'illusione costituita dall'«io» hanno come corollario lo svelamento della luce del Nulla divino (*Ayin*) che emerge dalle creature.

Questo «annullamento» non ha alcun sentore distruttivo e non annichilisce la realtà fenomenica di una persona, ma piuttosto la vota a saper allargare i propri limiti, a rompere con la ristrettezza dei suoi

centri di interesse o ancora con il sentimento di costituire qualcuno di per se stessa. È precisamente lo studio e la preghiera che, poiché consacrano a una costante prossimità delle parole divine, operano questa lunga trasformazione del sé e risvegliano al segreto che lo abita: l'infinità di Dio. La purificazione degli ebrei prima del ricevimento della Torà (Es 19, 10) avrebbe questo significato, mirerebbe a sollevarli dal peso di una materialità che, rendendo tutto opaco, comporta il disconoscimento del segreto che abita la creatura, dandogli esistenza qui e ora.

Ma come riuscirci? Come pensare il corpo in questa ottica, quel corpo di cui rabbi Kalonymus Shapira sottolineerà la santità nel momento in cui verrà oltraggiato, martirizzato, distrutto e ridotto in cenere? Come asserire infine che la particolarità della storia di una persona la conduce a porre delle domande ai versetti che ne rinnovano il senso e nello stesso tempo esortare quella persona ad «annullarsi»?

Se «vedere le voci» (Es 20, 15) è possibile solo a colui il cui corpo – la sensorialità e la sensibilità – vive al diapason della luce delle parole della Torà interiorizzate e divenute intime a sé quanto il proprio respiro, questo significa che la capacità di vedere dipende dalla Voce che ci chiama. Ognuno vede nella misura della sua prontezza a rispondere, a pregare e studiare, liberato da ogni sguardo su se stesso, da ogni riflessività. È questa assenza di ritorno su se stessi che rende luminoso il volto di Mosè e di coloro che ne seguono le tracce. La Torà, dice rabbi Kalonymus Shapira, può allora rivestire le loro forme ed essi ne mantengono la presenza vivente tra gli uomini interrogandola, svelandone nuovi aspetti, rifiutando di lasciarla divenire un deposito sterile e ingombrante.

Si comprende dunque che il tema dell'«annullamento» che ritorna spesso nei suoi scritti non abbia niente di negativo, ma mira al contrario alla più alta elevazione, e non si sbagliano quegli uomini che si avvicinano a colui che vive di questa luce sperando di beneficiare di un po' della sua luminosità. Questo si rivela vero anche quando certi versetti antichi di secoli presero il sinistro colore della sventura irrispirabile del ghetto: «la tua vita ti starà davanti come sospesa nell'incertezza; tremerei notte e giorno e non avrai alcuna sicurezza della tua vitalità» (Dt 28, 66), e quanti erano vicini a rabbi Kalonymus Shapira cercarono malgrado la loro disperazione un po' di luce vicino a lui.

È necessario continuare a nutrire il desiderio di avvicinarsi alla Torà, è necessario continuare a sentire che Dio ci chiede di rivelare la Sua presenza (*Shekhinà*) anche nel momento in cui ognuno è preda di un'agitazione generalizzata che produce una grande sordità e che orienta il desiderio verso beni più seducenti o più urgenti su scala umana di quanto lo siano lo studio o la preghiera. Colui il cui cuore risplende di salute e che non manca di niente non ode del resto l'appello della *Shekhinà* poiché questo non si impone rumorosamente e interpellava solo coloro che hanno l'orecchio fino. Infatti, conclude rabbi Kalonymus Shapira, percepiscono (DM 14) il suo sottile mormorio solo coloro il cui cuore è spezzato dalla rovina di Israele e che si preoccupano delle sue sofferenze.

In un'altra delle sue meditazioni di prima della guerra, anche questa destinata ad essere messa atrocemente alla prova, egli aggiunge che Dio stesso

prova la tristezza di coloro che sono lontani dalla loro sorgente (DM 4). L'esilio degli uomini lontano da Dio – il male che fanno e quello che subiscono – colpisce Dio stesso, se possiamo esprimerci così, nel senso che accentua la distorsione, inevitabile dal momento che vi è creazione, tra la scintilla divina presente in ogni cosa creata e il Nulla divino da cui essa proviene e a cui aspira a ricongiungersi. La scintilla divina, quando è soggetta alla coltre di oscurità che la rinsera, la maltratta e la ignora, ne soffre senza potersi liberare da sola. Ma solamente colui che ne soffre lo sa, anche se ignora il senso profondo di quello che prova.

Il tema dell'esilio della *Shekhinà* fin nell'oscurità delle ore e dei luoghi, del suo appello alla liberazione, così cruciale nella Cabalà e poi nel chassidismo, ha due aspetti fondamentali. Da un lato significa che, malgrado tutte le apparenze del contrario, il popolo ebraico non è abbandonato nel suo esilio storico, e dall'altro che Dio stesso non si sottrae ai rischi della storia umana.

Queste affermazioni, evidentemente destinate a una revisione lacerante quando gli ebrei del ghetto constateranno il loro abbandono, tuttavia – come vedremo – spingeranno rabbi Kalonymus Shapira a un approfondimento estremo e sorprendente delle loro possibilità teologiche.

Sarà infatti ancora possibile sostenere che l'occultamento/la contrazione di Dio (*tzinunim*) in un punto infinitesimale di Se stesso, indispensabile, secondo la Cabalà di Rabbi Yitzchak Luria (XVI secolo) per dare uno spazio alla vita a delle creature senza che esse siano immediatamente annientate dalla Sua luce infinita, «non esiste che dal nostro punto di vista» (DM 11)?

Sarà moralmente e spiritualmente sostenibile affermare che, dal Suo punto di vista, l'oscurità e la luce sono identiche poiché Egli vede solo l'essenza divina nelle Sue creature senza che alcun velamento la nasconda?

Quando la terra sarà ricoperta da tenebre irrespirabili, da un grande e terribile mutismo, e prevarrà il *tohu bohu*, rabbi Kalonymus Shapira intravedrà una teologia infinitamente più rischiosa.

L'odio contro i testimoni del Signore

La terribile passione dell'odio antisemita che dilaga in Europa in quei tempi di anteguerra in cui rabbi Kalonymus Shapira si preoccupa prima di tutto dei suoi studenti e della sua casa di studio, quell'odio che si appresta ad annientare le comunità ebraiche della Polonia, e tante altre, resiste agli sforzi degli storici per trovarne una spiegazione.

Lungi infatti dall'essere puntuale, legato a questo o quell'evento preciso, quell'odio e la persecuzione che suscita sono infatti millenari. La singolarità di Israele, il suo rifiuto ostinato di sottomettersi a qualunque altra buona novella che non sia la sua elezione a servire Dio e gli uomini, all'inizio è sembrata una sfida insostenibile a quei fautori di un'altra fede che hanno martirizzato il popolo ebraico. Ma, con il nazismo, quell'odio diventa totale, come se la singolarità ebraica si rivelasse insostenibile e divenisse la chiave per comprendere tutte le ingiustizie, tutte le sofferenze ecc.

Sappiamo che per Hitler «l'ebreo» costituiva il principio del male nel cuore della storia e una minaccia mortale per tutte le nazioni, ovunque egli si trovasse. Era necessario dunque programmare l'eliminazione di tutti i corpi ebrei per sbarazzarsi delle loro anime malefiche e instaurare il regno senza ombra della razza ariana. Nella sua follia omicida senza pietà, questa visione degli ebrei li trasforma dunque

in nemici eterni, ammaliatori, perfidi e detestabili, e trascende ogni rischio storico. Ma quell'odio non cerca forse di distruggere qualcosa che gli sfugge incessantemente e per questo lo rende più accanito e criminale?

Questa domanda in ogni caso ossessiona rabbi Kalonymus Shapiro nel suo *Esh qodesh*, è il prisma del suo approccio meta-storico alla tragedia in cui, come milioni di altri, soccomberà. Contrariamente agli ebrei assimilati alla società dell'epoca, come Stefan Zweig che, nel 1936, diceva che gli mancava l'aiuto spirituale della fede per affrontare l'antisemitismo e il destino «comune» che lo colpiva insieme agli altri ebrei, rabbi Kalonymus Shapiro conserva invece il sentimento di soffrire per una verità più grande di lui. Una verità che i nemici di Israele, «i malvagi» come li chiama, vogliono assolutamente distruggere attaccando i suoi testimoni nella storia. E proprio perché ognuno – persona, popolo – ha bisogno di essere curato, soccorso e confortato, sul punto preciso in cui soffre, è attaccato, è disprezzato, violentato e minacciato di morte, che egli fa le sue omelie.

Egli non cerca di proporre pie consolazioni, facili e inutili, poiché – dice – si può trovare una consolazione dopo essere stati malati, o aver perduto i propri beni, ma non si può trovare o proporre consolazione dopo aver perduto delle anime. Le anime dei propri parenti, dei propri amici, e constatando la distruzione del proprio popolo (EQ p. 108). Le sue omelie mirano ad altro: a proporre parole a coloro che lo ascoltano, parole per rendere loro un po' di fiducia nel loro retaggio spirituale ferito nel profondo. Infatti, secondo lui, è questo retaggio, trasmesso di generazione in generazione, fedelmente o in modo

molto approssimativo, che suscita l'odio persecutore dei «malvagi».

La sofferenza terrificante che non cessa di crescere, e di cui egli soffre insieme a tutti coloro che sono rinchiusi nel ghetto, compresi gli ebrei convertiti al cristianesimo, secondo lui non si spiega unicamente con la follia degli uomini, ma mette in discussione la fede in Dio. Ma come?

Come molti poeti in quel periodo, e molti di coloro che hanno tenuto un diario, rabbi Kalonymus Shapiro avverte vivamente il significato di certi versetti improvvisamente rivestiti della sua carne e abitati dal suo essere derelitto. «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» domanda (EQ 24) avvertendo la morsa dell'amarezza che lo rinserra sempre più. Ma là dove molti di coloro che citano tali passi biblici spesso lo fanno con un'ironia disperata associandoli all'oscuro presentimento di una disfatta ultima di Dio e del popolo ebraico, se non a una esplicita blasfemia, egli continua a rivolgersi a Colui che chiama «mio» Dio. Egli vede dunque nell'uragano di sofferenza che imperversa e pare lasciare indifferente quel Dio un'espressione drammatica dell'odio assoluto dei «malvagi» per la Torà che Dio ha affidato a Israele. Rabbi Kalonymus Shapiro si aggrappa a quel filo tremante, alla mercé forse di un sovrappiù di sofferenze, per non perdere ogni speranza: l'odio di cui è oggetto in prima persona, quell'odio che è determinato a sterminare tutti gli ebrei, ha l'ambizione di distruggere la Torà.

Del resto, dal 1940, in Polonia, i tedeschi non hanno forse chiuso le sinagoghe, profanato i rotoli della Torà, bruciato i libri di studio e costretto gli

ebrei a lavorare di Shabbat come priorità di guerra? Rabbi Kalonymus Shapiro lotta contro la disperazione che lo sopraffarebbe se l'orrore subito avesse per lui la certezza dell'assurdità della sua sofferenza in quanto ebreo: questo per lui non può significare che una sola cosa: soffrire per Dio e per la Torà. Ed è esattamente questo che non cessa di insegnare ai suoi amici, malgrado la delusione ricorrente e crudele di constatare che tutte le voci che circolano nel ghetto su un prossimo soccorso sono vane e a dispetto della natura impercettibile della risposta divina al suo tormento, se tuttavia questa esiste.

L'odio antisemita, per lui, non è dunque pura abiezione, è un odio più profondo di quanto sappiano gli stessi «malvagi»: esso trae la sua energia insaziabile da uno strato di tenebre nascosto negli anfratti più sinistri della psiche umana, là dove l'ostilità a Dio diventa determinazione a stradicare ciò che illumina la Sua creazione.

Ora, non c'è alcun dubbio che per rabbi Kalonymus Shapiro si trovi precisamente là il senso della Torà: è lei che orienta la vita e le dà significato. Sono i suoi portatori lungo i secoli, essi stessi portati da lei, che hanno come vocazione di conservarne la scintilla eterna tra gli uomini, e, se vi riescono, di farla espandere. Da qui la sua certezza di dover rispondere a questo odio sullo stesso piano che esso aspira a volgere in derisione, a martirizzare e annientare: quello della vocazione di Israele.

Domande brucianti si impongono a chiunque, come rabbi Kalonymus Shapiro, voglia restare fedele al *sentimento* e al *pensiero* chassidico di una presenza della vitalità (*chiur*) divina in tutte le cose. Già pri-

ma della guerra, egli spiegava che se questa presenza non si manifesta immediatamente, con amabilità e giustizia, è perché Dio desidera che la preghiera di Israele dimostri il suo attaccamento al Creatore e contribuisca al suo svelamento. Quando per distrazione, debolezza o ribellione, il popolo dimentica il suo compito o lo trascura, gli «accusatori» si affrettano a riversarsi nella crescente breccia di tenebre che cresce per aggredirlo e punirlo (DM p. 43).

Il sentimento di questa presenza di Dio allora si attenua, quando non svanisce completamente, intensificando la difficoltà di pregare, di studiare, di diffondere la luce della Torà.

Ora, con l'intensificarsi dell'occultamento, nel cuore umano emergono domande gravi, ineluttabili e temibili per la fede. Si può osare pensare che sia Dio che rende lecito l'odio contro i suoi propri testimoni con il pretesto della loro infedeltà? Questo odio è veramente il risultato della Sua volontà? O mostra invece una faccia terrificante e folle della libertà umana? Ma in questo caso i misfatti raggelanti che esso produce non sfuggono alla potenza del Creatore?

La teologia di rabbi Kalonymus Shapiro, spesso implicita nelle sue parole, si confronta con questo dilemma e, a poco a poco, subisce una ricomposizione straziante.

Come tanti altri rabbini, all'inizio egli cerca in ciò che succede cos'è che dipende da Dio. Dopo la morte del suo unico figlio e di sua nuora, egli ha meditato su questo versetto di Ezechiele: «Figlio dell'uomo, ecco, io ti tolgo all'improvviso la delizia dei tuoi occhi: ma tu non lamentarti, non piangere, non versare una lacrima» (24, 16). Nell'ottica tradizionale, che allora era anche la sua, la sciagura che

accade, tributaria della volontà di Dio, non può che incitare a pentirsi e a raddoppiare di intensità la preghiera, lo studio della Torà e l'osservanza delle *mitzvot* (precetti religiosi). Ed è quanto egli prescrive nelle prime pagine di *Esh qodesh*: la collettività di Israele viene invitata a riprendere il controllo di sé e a pentirsi perché la punizione e la persecuzione non si aggravino ancora di più. E questo accadrebbe se la collettività di Israele non sapesse più distinguere il giusto dall'ingiusto, il sacro dal profano, se si rassegnasse a vivere una vita insignificante, peggiore di quella degli animali, a causa della crudeltà che si abbate su di essa (EQ 2). E tutto ciò accadrebbe se tutti i libri restassero chiusi e le persone non avessero più idea di ciò che essi contengono e che le copertine, ben riconoscibili, dei libri dei saggi di Israele non suscitassero più il minimo interesse.

È necessario dunque perseverare più che mai nella preghiera e nello studio affinché la luce non scompaia del tutto. Cosa che Dio permetterebbe poiché la collettività di Israele è stata infedele, dice rabbi Kalonymus Shapira con voce via via sempre meno sicura, fino a che, come vedremo, cambia totalmente opinione nelle ultime pagine del suo libro.

Se, come coloro che hanno tenuto un diario e gli scrittori di quel periodo disastroso, egli evoca con intensa nostalgia la vita tradizionale delle comunità della Polonia di prima della guerra e pensa con angoscia al futuro degli ebrei, piuttosto che lasciarsi sopraffare dal proprio lutto e dalla propria angoscia, è perché prima di tutto egli mantiene vivo in sé, fino alla fine, il senso, la responsabilità e l'amore per «la collettività di Israele» (EQ 15). Il desiderio di non permettere al proprio tormento di essere totalizzante gli si impone infatti come condizione indispensabile

le per continuare a provare intimamente l'amore per questa «collettività», la preoccupazione per le sue sofferenze e l'ansia per il suo destino.

Lungi dall'essere inchiodato al qui e all'ora del suo dolore e delle sue privazioni, egli si sforza di allontanarne da sé la presa al fine di mettere la propria sensibilità, intelligenza e fede al servizio di una visione più ampia: non più la «sua» sventura, ma quella di Israele. Solo questa conta, solo questa è essenziale. Ed è proprio questo che misconoscono coloro il cui cuore è indurito di fronte alla disperazione degli altri e che distolgono lo sguardo dagli innumerevoli mendicanti del ghetto, mentre loro sopravvivono in condizioni migliori; se non addirittura, via via che il terrore ordinario si insinua nelle anime, sono disposti a fare di tutto per tentare di cavarcela nel gioco mortale che si intensifica, certi anche a prezzo di separarsi perversamente dalla comunità.

Tuttavia non c'è alcun dubbio che la tragedia attesti un destino collettivo ed è questo che bisogna pensare e vivere. Ora, egli scrive nell'autunno del 1940 commentando il passo del Deuteronomio che parla delle terribili maledizioni che pesano su Israele infedele (EC 11), la forma attuale che prende questo destino non si spiega «naturalmente», ma è il risultato di un «giudizio». Contro ogni attesa se si ritiene che questo giudizio provenga da un Dio severo, egli radica la sua speranza proprio in esso poiché, se è così – egli assicura – non c'è alcun dubbio che questo giudizio si eserciterà ora contro i nemici di Israele, intransigente come un tempo lo fu con gli Egiziani.

Inoltre, e soprattutto, il fatto che Israele riesca a sopportare ciò che quel «giudizio» gli impone, significa che la misericordia non l'ha abbandonato poi-

ché nessuna forza naturale ne sarebbe capace. Fin nel più profondo scontro, alcuni ebrei riescono a mantenere viva in se stessi la vitalità di questa misericordia e diventano allora un segno per tutti coloro che, innumerevoli, hanno bisogno di quella testimonianza per non cedere alla china pericolosa della loro disperazione. Essi li «rallegrano», dice rabbi Kalonymus Shapirò, domandandosi senza dubbio se il suo insegnamento vi contribuisce.

La fede in Dio non presuppone l'edulcorazione della disgrazia ma, come un tempo, dà la forza di osare andare avanti nelle acque del mare dei Giunchi perché esse si dividano piuttosto che aspettare nel terrore che questo accada per poi avanzare (EC p. 100).

Avere questo coraggio, lo stesso che ebbe la tribù di Beniamino, attesta che la misericordia non ha disertato i cuori. Rabbi Kalonymus Shapirò incita con grande intensità i suoi amici a mantenerne viva in se stessi la traccia. Malgrado coloro che lo contestano adducendone l'impotenza e l'assenza di eroismo visibile allo sguardo delle brutalità e dei massacri, questo pensiero tuttavia non pecca assolutamente di ingenuità. Egli non crede che la guerra si arresterà e le sofferenze si muteranno in gioie per il solo effetto della sua fedeltà, ma, lottando con l'unica arma di cui dispone – la Torà –, egli mantiene vivo l'eroismo dello studio e della preghiera che, in maniera non naturale dunque, orienta ancora un po' le anime non potendo vincere il nemico.

Lungi da essere una rassegnazione all'impotenza, questa resistenza si situa per eccellenza nel punto esatto di ciò che è vilipeso e oltraggiato nella persona degli ebrei: il senso di Israele, ossia la sua elezione. Una elezione che gli impone obblighi ai

quali si è sottratto, che gli impone una responsabilità che spesso ha trascurato, una fedeltà di cui tutti sono responsabili, compreso coloro che la rinnegano. Mantenere il senso di questa nobiltà, nel momento peggiore della sua storia, ricordando agli ebrei che sono figli di Re, passa per questa memoria collettiva ritrovata.

Ecco perché, durante il primo anno del suo insegnamento (1940), rabbi Kalonymus Shapirò si sforza di credere e di indurre a credere, in maniera tradizionale, che, malgrado la sua violenza inaudita, anche questa sofferenza è un «giudizio» e che è «per il bene».

Che l'amore della collettività di Israele passi in primo piano nella vita di una persona presuppone che i suoi desideri, le sue preoccupazioni, i suoi desideri e le sue sofferenze non lo pervadano a tal punto da diventare il prisma attraverso il quale egli guarda il mondo. Tuttavia solo i Giusti sono capaci di vivere questo amore nella sua pienezza poiché sono pervenuti ad annientare il loro «io», a disfarsi dei loro abiti illusori (opinioni, abitudini, desideri) che danno il vano ma tenace sentimento di avere una consistenza ontologica propria, sentimento che porta a misconoscere la presenza di Dio in tutte le creature.

«Ama il prossimo tuo come te stesso»: rabbi Kalonymus Shapirò (EQ 15) ricorda che questo grande principio della Torà è proprio in questo senso che si oppone all'inclinazione naturale ad accordare a se stessi la priorità in ogni cosa. Esso sgombera l'anima dal suo egoismo naturale, la obbliga a liberarsi dalla zavorra dell'attaccamento alle proprie preoccupazioni – foss'anche quello di salvare la propria

vita se ciò deve avvenire a scapito dell'altro – e, talvolta, a sacrificarsi per Israele.

Ma questo «sacrificio», aggiunge, non ha niente di lugubre poiché fa scoprire l'anima della Torà, il che significa dire anche la verità prima e ultima su se stessi. Come Rabbi Akiva, che fu martirizzato dai Romani, colui che si sacrifica per Israele comprende infine, nell'istante supremo in cui rende l'anima a Dio, ciò che significa amarLo con tutta la propria anima. Ora, chiunque ponga l'amore del prossimo come giudice della propria vita si trova immediatamente sul cammino della scoperta della «radice» della sua anima, «radice» inseparabile da quella della «collettività di Israele». Questa conclusione di speranza di un'omelia in onore della festa di Pesach (Pasqua) del 1941 è seguita da alcune parole che denunciano colui che si separa dalla collettività di Israele per vivere a modo proprio e tentare di sfuggire al destino comune. Egli è un «malvagio», afferma, associandolo così con questo banale, ma temibile aggettivo ai «malvagi» che perseguitano Israele.

Anche se tali affermazioni sono classiche nel chassidismo, evidentemente assumono un tono ardente ed eccezionale nelle circostanze drammatiche della vita nel ghetto. Spiegano anche perché Rabbi Kalonymus Shapira parla così poco di se stesso e di ciò che prova. Egli certamente, come tutti gli altri ebrei, vuol salvare la propria vita, ma rifiuta che sia a scapito dell'altro, con l'abbandono dei suoi discepoli e con l'estinzione della sua compassione. Ora, anche prima delle grandi e terribili selezioni dell'estate del 1942, una tale esigenza si confrontava con comportamenti quotidiani e domande tragiche perché senza una risposta soddisfacente: come distribuire le razioni di pane? Come condividere un riparo di qual-

che metro quadrato con una ventina di altre persone? Come godere di un lavoro senza escludere un altro? Come assicurare l'istruzione dei bambini?

La tentazione di molti era allora quella di concentrarsi sulla propria sopravvivenza personale e, nello stato di sfinito fisico ed emotivo che si impadroniva di ognuno, di non pensare più a tutte queste domande, di passare indifferenti di fronte ai mendicanti, se non ai cadaveri, di abbandonare i più anziani e i più piccoli ecc. Ma di fronte alla passività – e alla «malvagità» di alcuni – Rabbi Kalonymus Shapira non si stanca di insegnare la solidarietà verso tutti coloro che soffrono e di subordinare la propria sorte a questa solidarietà.

La profondità della disperazione (EQ 1) non costituisce dunque mai un argomento o un alibi per abbandonare il proprio prossimo, per smettere di pregare o di studiare. Al contrario, più questa *profondità* svela una nuova profondità di sofferenza nascosta in essa – «delle profondità» dice l'ebraico – invece che aprirsi sull'aria fresca della speranza, tanto più è necessario rispondere con una nuova profondità nel proprio amore del prossimo, nella preghiera e nello studio.

Sicuramente è sempre più arduo poiché, quando il terrore gela i pensieri, blocca ogni slancio verso l'altro e fa ricadere le parole appena pronunciate come se fossero troppo pesanti per rivolgersi a chiunque, come fare per perseverare in questo compito? Come vedervi un rimedio alla propria miseria? Tuttavia, spiega rabbi Kalonymus Shapira, colui che si abbandona allo scoraggiamento e alla paura, che ristagna nelle acque torbide dei suoi lamenti, biasci-

cando parole logore senza tentare di rinnovarne la vita profonda, costui, anche se moltiplica il numero delle preghiere, si condanna da solo a rimare sordo ad ogni risposta da parte di Colui che invoca.

Poiché forse Egli non risponde là dove lo si aspetta? Esattamente là dove vorremmo tanto che ci rispondesse? Rabbi Kalonymus Shapiro suggerisce allora di ascoltare questa risposta nelle profondità sempre più profonde di se stessi. Ma queste si scoprono solo a condizione di continuare a preoccuparsi per il prossimo, di continuare a pregare e studiare con intensità e risveglio accresciuti, nel timore di mancare il punto di incontro con Colui che attende ognuno nel più profondo di se stessi.

Quando gli «accusatori» si levano contro Israele, fanno barriera alla sua salvezza (EQ 9), egli sostiene ancora nel 1940 in una omelia per la festa del dono della Torà [Shavuot], forse perché, in questo caso, si fa pressante la tentazione di sfuggire alla sorte comune o di difendersi con armi che sono quelle di una disfatta (fare proprie le accuse; messa in discussione del Creatore; sentimento di essere esentati dall'obbedienza alle *mitzvot*). Ora, nell'affrontare gli «accusatori», la sola risposta degna di Israele, la sola che faccia lampeggiare la luce della salvezza, continua ad essere lo studio della Torà che gli è affidato affinché ne rinnovi il senso. Questa salvezza non è una promessa per tempi lontani, avviene qui e ora nel cuore dello studio della Torà poiché significa il risveglio ritrovato della presenza di Dio nel mondo.

Ora, nella Torà, è l'«Io» divino che si manifesta e ci parla, è quell'«Io» che ci consola e ci assicura che non siamo soli, abbandonati anima e corpo agli «accusatori», a coloro che somigliano al Satàn (l'accusatore) del libro di Giobbe. In questa omelia

del 1940, vediamo già che rabbi Kalonymus Shapiro non si attarda sugli eventuali peccati di Israele per i quali esso avrebbe meritato i colpi ricevuti, egli cerca una consolazione nella Torà stessa. Dio non ha abbandonato le sue creature alla vendetta dei «malvagi» poiché ancora parla loro nella Torà, a condizione tuttavia che esse impleghino tutte le loro forze per continuare a studiare. Egli cerca così di mantenere viva almeno la speranza.

Ma, quando la persecuzione si accanisce sui corpi e sulle anime in maniera sempre più tirannica e in assoluta impunità, questo «Io» continua a consolare? E cosa può significare una tale consolazione, se esiste ancora, dal momento che si rassegna allo sterminio di massa? Non arriva forse il momento in cui essa sparisce completamente?

La persecuzione dei corpi e delle anime

Il destino spirituale di Israele, insiste rabbi Kalonymus Shapirò, non si lascia separare da quello dei corpi, poiché i crudeli tormenti inflitti ai corpi degli ebrei colpiscono le loro anime fino a far dubitare alcuni della presenza in se stessi della scintilla divina che nondimeno li abita, rinnovando la loro vita in ogni istante.

«La Torà si riveste di abiti grazie ai corpi di Israele (*gufei Israel*)» (DM 7) egli insegnava già prima della guerra, spiegando come le parole della Torà vengono a somigliare a ogni membro della catena carnale e spirituale iniziata con i loro primi testimoni. Ed è proprio perché queste parole, trasmesse malgrado tutte le vicissitudini della storia, prendono corpo in ogni figlio di Israele che coloro che li odiano, per la vita in alleanza con Dio che quelle parole annunciano e prescrivono, martirizzano i corpi dei suoi testimoni, fedeli o no poco loro importa.

Questa è una tesi fondamentale dell'*Esh qodesh* che evoca anche un «*churban* (*distruzione*) del *corpo e dell'anima*» (p. 113), *churban* tanto più terrificante, incomprensibile e blasfemo dal momento che, secondo la tradizione chassidica, l'unica vera realtà è la realtà divina. Quindi attaccare i corpi, umiliarli e perseguitarli prima di annientarli, non è solo voler ridicolizzare «l'immagine di Dio» di cui ognuno è portatore, ma cercare di indebolire ed estinguere la

vitalità (*chiut*) divina che si trova «anche nei corpi» (DM p. 90).

Contrariamente a un pensiero teologico come quello di Maimonide che vede Dio come sciolto da ogni sofferenza, che tuttavia rabbi Kalonymus Shapirò cita, egli considera una realtà la sofferenza di Dio: «Non è l'uomo che sente le sofferenze, è la scintilla divina che è in lui» (DM p. 126). Altrimenti, come potrebbero un uomo, una donna, un bambino, soffrire tanto?

La fame, la sete, il freddo, la brutalità, per non dire il sadismo, subiti dai corpi comportano il rischio infatti di far soccombere ognuno alla sua troppo grande miseria. Ma avvilire i corpi dei figli e delle figlie del Re, corpi abbigliati con la tunica delle *mitzvo*t – come dice il chassidismo – e arrivare a trasformare i loro volti in puro terrore, le loro bocche nel grido del torturato e le loro mani in angoscia in concepibile, è anche accanirsi a distruggere la fede (*emunà*) di quei figli e di quelle figlie.

Rabbi Kalonymus Shapirò constata egli stesso i mistifici della debolezza dei corpi sulla fede, perlomeno sulla sua manifestazione sensibile. «L'anno scorso», osserva nel 1941, in una omelia per lo Shabbat di pentimento che precede il giorno di Kippur «le nostre preghiere erano più forti e più ferventi, ora, è a causa della debolezza dei corpi che Israele non ha più forza» (EQ 19).

La miseria dei corpi rende ognuno esangue e incapace di pensare ad altro che non sia riuscire a trovare un po' di cibo, per sé e per i suoi. Tutta l'energia che resta in quei corpi è al servizio dei loro bisogni materiali – come potrebbero dunque occuparsi di problemi spirituali?

Mentre, prima della guerra, rabbi Kalonymus

Shapiro mostrava sdegno e tristezza per coloro che pensavano solo ai bisogni materiali, ora egli innalza la soddisfazione di quegli stessi bisogni a condizione indispensabile allo «svelamento» della presenza di Dio (EQ 1).

Tuttavia questa debolezza dei corpi non spiega tutto poiché, in quel grande deserto di risposte in cui vanno ad arenarsi le preghiere e si perde il fervore, egli ammette con amarezza che la devozione non resta indenne. La vita precaria e miserabile non cessa di essere ghermita da una voragine di sofferenze le cui profondità disorientano sempre di più, avvilendo la speranza e volgendo in derisione la fede stessa.

A chi rivolgersi allora? Dio ode la preghiera di Israele o è invece circondato da una nube sempre più opaca, consentendo che le sofferenze peggiorino di giorno in giorno? Ciascuno è «a terra, prostrato e schiacciato», egli scrive, e per rianimare la fiamma del fervore in una comunità martirizzata è necessario che almeno una persona testimoni la fede e la gioia che essa procura. Ma chi può farlo quando, invece che essere salvati, gli uomini cadono continuamente più in basso e sono aggrediti, picchiati a morte, assassinati freddamente all'angolo di una strada o destinati a morire di fame per opera dei «malvagi» che esercitano una potenza senza limiti sul loro destino?

Nell'autunno del 1941, prima dunque delle terribili deportazioni dell'estate del 1942, rabbi Kalonymus Shapiro si scontra già con l'enigma di una potenza che sembra essere passata interamente dalla parte dei «malvagi» lasciando le vittime senza alcuna difesa e il Dio al quale esse si rivolgono senza il potere apparente di cambiare il corso delle cose,

di «spezzare il bastone dei malvagi e lo scettro dei despoti» (Is 14, 5) per impedire loro di continuare a colpire con furore. Quel Dio, che, nell'ottica chassidica, non è pura e lontana trascendenza, poiché Egli abita ognuno nel più segreto delle sue profondità, sembra che sia divenuto inaccessibile e che la sua potenza si limiti a mantenere un soffio di vita in coloro che ancora sopravvivono.

Lungi dall'essere il Signore del mondo, come dicono certe preghiere, sembra essere divenuto ostaggio della sua bassezza o – eventualità terrificante – colui che decide i tormenti patiti senza che voglia o possa ormai più arrestarli. Come un tempo il profeta Isaia poteva scrivere che Dio aveva «ideato da lontano e preparato questi eventi già dai tempi antichi» (37, 26), anche gli orrori di ora si spiegherebbero come una teodicea?

Ma se, soprattutto all'inizio del suo libro, rabbi Kalonymus Shapiro ha evocato volentieri i peccati di Israele, egli rigetta ora tale eventualità: le sofferenze non producono il pentimento e non portano ad amare di più Dio, al contrario rendono più fragile questo amore e non perorano la causa di un Dio giusto e buono. Del resto, se le sofferenze fossero davvero volute da Dio, esse non potrebbero che suscitare lo spavento di fronte a un tale Dio che ignora la misericordia e la giustizia stessa. Non è invece necessario ricordare che quando Egli acconsente a parlare a Giobbe, dopo i suoi interminabili lamenti e le sue imprecazioni, Dio gli dice che i suoi amici hanno parlato male di Lui (Gb 42, 7) poiché avevano preferito rendere un uomo colpevole delle sue sofferenze piuttosto che rinunciare alla loro teologia relativa a un Dio potente e giustiziere?

Rabbi Kalonymus Shapiro si rifiuta di parlare ma-

le del suo Creatore e cerca di mantenere viva la fede in un Dio che ama Israele e che, come dice la preghiera quotidiana, chiede amore a Israele. In un'altra omelia più tarda, nel 1942, per lo Shabbat che precede la festa di Pesach, egli elabora una riflessione particolarmente rimarchevole (EQ 28). Si può sentire la fede come un'evidenza quando si è gioiosi, egli spiega, ma la tristezza e la disgrazia la rendono impercettibile e insensibile, se non insensata. Allora si ignora di avere la fede poiché si soffre troppo per essa. Ma come gli organi del corpo funzionano senza che noi ne abbiamo coscienza, l'amore naturale di Dio e la fede in Lui continuano ad abitarci poiché in noi sono una parte ricevuta dai nostri padri in maniera immemorabile. Malgrado ciò, per sentire in sé la presenza di questa fede, è necessario che noi vi aggiungiamo la nostra parte, il nostro modo di rinnovarla, per esempio quando studiamo e preghiamo, o semplicemente quando ne viviamo qui e ora. Ed è proprio questa la cosa più difficile poiché, a causa della debolezza, della fame e del freddo, del terrore quotidiano e della tristezza, a molti sembra che tutto questo sia vano.

La fede, *emunà*, questa fiducia in una parola primigenia che nella Torà chiama ciascuno perché ne viva, sarebbe forse sparita? Sono inclini ad affermarlo tutti coloro che essa cessa di illuminare poiché nel terrore delle loro vite non percepiscono più quel richiamo e perché i versetti sembrano divenuti impotenti a risparmiare loro il sentimento dell'assurdo e dell'abbandono alle tenebre. Come chiedere allora loro di continuare a rispondere all'appello dei versetti affinché la loro fede torni percettibile? Rabbi Kalonymus Shapiro rifiuta qui di lottare per il senso ammettendo che Dio potrebbe volere tanto odio,

ma ridà una certa forza ai suoi amici spiegando loro che se la loro fede è diventata inaccessibile e opaca, tuttavia non è scomparsa. Divenuta incosciente allo stesso modo in cui la vita si organizza silenziosamente nei nostri corpi senza che noi vi prestiamo attenzione, la fede – questa fiducia pre-originaria in un Dio che ama Israele, o questa ispirazione profetica come egli scrive – fremente ancora in loro poiché l'iniziativa dell'appello spetta a Dio, anche quando l'uomo, votato al limbo della sua angoscia e del suo stupore, non lo percepisce più.

Dal 1941, dunque, nelle sue omelie si fa strada un cambiamento di tono. Fino alla chiusura del ghetto nel novembre del 1940 e l'evacuazione degli ebrei dalle località dove vivevano da lunghissimo tempo per costringerli a vivere dentro le sue mura, il suo insegnamento era destinato essenzialmente ai discoli più vicini. Di fronte all'afflusso dei rifugiati, sprovvisi di tutto e sconvolti, rabbi Kalonymus Shapiro diventa più attento alla disperazione materiale e spirituale di tutta la popolazione. Ma come ravvivare la brace quasi spenta della speranza quando tutto intorno parla di terrore e di assassinio? Quando nessuno sa se domani sarà vivo?

Egli non vuole alimentare false speranze e, nella primavera del 1942, poco prima di Pesach, tenta di conciliare la perseveranza nel sentimento di speranza con la certezza che le sofferenze non cesseranno per lungo tempo (EQ 25). Poiché una speranza delusa rende malato il cuore (Pr 13, 12), più malato ancora di quanto lo sia già nelle circostanze di quel supplizio collettivo, egli si aggrappa a pensare la speranza nel prolungamento della fede come il sentimento che

Dio non abbandonerà il suo popolo, che Egli lo salverà, cioè lo avvicinerà a Sé. Poiché questa salvezza non significa che la situazione miserabile e crudele cesserà, egli si appoggia solo alla promessa che Dio si tiene in prossimità degli uomini, qualunque cosa succeda, e sostiene che è questo il vero bene.

Quando talvolta nel ghetto si diffondono le voci più folli che fanno presagire un soccorso immediato per essere poi smentite e seguite da una disperazione ancora più grande, egli non vuole che gli ebrei si aggrappino a tali illusioni. La speranza non si situa là, non riguarda il futuro, ma il presente stesso nella misura in cui si apre al sentimento che Dio resta vicino. Quando si è chiusi in se stessi, impastati di desolazione e rovina, in un istante completamente ripiegato su se stesso, questo è un pensiero di vita, ma un pensiero la cui verità resta estremamente difficile da provare e da trasmettere. Come convincere l'altro che questo istante devastato, in cui tutto ciò che costituiva la sua esistenza si disgrega, non significa la verità ultima anche se ratifica la fine di un mondo? A quali parole ricorrere per difendere ancora la causa di un'apertura di quell'istante a livello più alto senza tuttavia alimentare la chimera di un soccorso concreto e rapido?

In questa omelia vediamo il cambiamento che si è operato rispetto a ciò che diceva nell'autunno del 1939, quando vedeva nella persecuzione religiosa, nella chiusura delle case di studio e degli altri luoghi di culto un segno dell'imminenza «dei tempi della fine» (EQ 3). Allora si rifaceva all'opinione di rabbi Chaninà secondo il quale quando le sofferenze aumenteranno sarà il segno della prossima venuta del Messia (Talmud Babilonese, *Sanhedrin* 98a), opinione ripresa da Ulla e Rabbà, che addirittura dicono

di preferire non assistere a una tale epoca (98b) tanto sarà piena di tormenti.

Da qui in avanti, tuttavia, rabbi Kalonymus Shapiro sa che, anche se verranno tempi migliori, questo non consolerà nessuno degli innumerevoli lutti già vissuti. Dio fu misericordioso con Giobbe accordandogli altri figli, ma non lo consolò per quelli che aveva perduto, quello resta un giudizio (*din*) senza alcuna compensazione (EQ p. 109). La speranza non può dunque riguardare unicamente il futuro, è necessario trovare un'apertura sottile nella strettezza soffocante della sventura se deve mantenere un senso. Ora, poiché sono le parole della preghiera e dello studio che glielo lasciano intravedere, rabbi Kalonymus Shapiro non si dà tregua nel mantenerne vivo il soffio. Nei momenti in cui il mutismo e le tenebre del *tohu bohu* sembrano che stiano per trionfare, non compete forse a un figlio di Israele, a ogni essere umano, di dare corpo, nella sua persona, ai primi versetti della Genesi che insegnano che la parola, la parola sola, fa emergere la vita e la luce?

Egli non dissocia mai il desiderio di salvezza dall'impegno a servire Dio con desiderio accresciuto, e questo anche nelle omelie del primo anno in cui resta nel quadro di un pensiero in cui la sofferenza è vista come punizione (EQ 8). Quadro che, come le Lamentazioni di Geremia, dà un senso al disastro accusando l'uomo e imputando ai corruttori di Dio le rovine e l'eccitazione gioiosa del nemico (Lam 2, 17), pur mantenendo la speranza nella Sua bontà e misericordia ultime (Lam 3, 21-22).

Purtuttavia, fin da questo periodo, rabbi Kalonymus Shapiro constata che una sofferenza estrema non rende gli uomini migliori e parla dell'urgenza della metamorfosi della collera di Dio in misericor-

dia (EQ 10), non per confortare gli uomini, ma per meglio servirlo. Anche se si tratta di una punizione, la dismisura della sofferenza è tale che fallisce il suo scopo, non serve a niente, al contrario porta a una defezione ancora più radicale, anche nei fedeli. Non si può assolutamente servire Dio nel timore, cioè non si può avere il sentimento di essere di fronte alla Sua grandezza quando si subisce una sorte che somiglia a una discesa negli abissi del *tohu bohu*.

È su questo punto che matura la svolta nel pensiero di rabbi Kalonymus Shapira che si scontra con l'insegnamento tradizionale delle sofferenze come punizione, insegnamento che presto abbandonerà. Ma come ci arriva?

Non è soltanto perché egli constata la defezione di tutti coloro che sono «allo stremo delle forze» e braccati ovunque «con un giogo sul collo» (Lam 5, 5) che egli inizia a dubitare di quell'insegnamento e poi a rifiutarlo, perlomeno in relazione alle circostanze presenti. Come già detto, è relativamente perché egli resta fedele all'esigenza del rinnovamento (*chiddush*) nello studio della Torà.

Infatti, se il senso ovvio dei versetti – anche di quelli delle Lamentazioni o delle maledizioni (Dt 27, 15-26; 28, 15-68) che sembrano tuttavia scritti proprio per descrivere ciò che accade nel ghetto – può aprirsi su altri significati, è necessario non stancarsi di interrogarli piuttosto che credere che siano portatori di un verdetto fatale per il presente o che diano «la» chiave per comprendere questo o quell'evento storico. Ora, anche l'afflizione partecipa a questo *chiddush* (EQ 16), salvo quando schiaccia ogni desiderio: si scrutano infatti i versetti con

tutta la gamma emozionale e spirituale della propria nostalgia di Dio.

In circostanze come queste, questa tesi non ha niente di astratto e prende corpo in rabbi Kalonymus Shapira e lo obbliga a non far tacere né il suo terrore né le risonanze funebri che impregnano il suo amore e il suo timore di Dio anche quando continua a studiare e a insegnare. Già il Talmud (*Sanhedrin* 94a) dice che in ognuno esiste una profondità psichica capace di percepire ciò che la coscienza non conosce. Da questa profondità emergono le nuove domande, talvolta nate sotto la pressione di una necessità vitale, che fanno vedere e sentire al di là del senso letterale – ma sempre partendo da questo – un senso rimasto in sospeso, non ancora conosciuto, ancora apolide poiché non ha trovato ancora dove discendere tra gli uomini, un senso che non si adatta ad alcuna certezza già stabilita.

Rabbi Kalonymus Shapira, con timore e tremore, va proprio in questo senso, senza poterne misurare l'impatto su di sé e su coloro che lo ascoltano, anche se questo senso, come spiegheremo, sembra portare a una teologia sulla quale pesa un sigillo di piombo di cui egli si sforza, fino alla fine, di sollevare un po' il peso schiacciante.

Egli adempie a questo compito con un sentimento di grande responsabilità nei confronti di coloro che lo circondano, in particolare dei bambini di cui la miseria estrema e la vita crudelmente spezzata non cessano di ossessionarlo. Egli parla con dolore e rispetto dei loro corpi martirizzati, come di corpi di piccoli principi. Un principe affamato, violentato, calpestato e assassinato resta sempre un principe, ed egli vorrebbe che ognuno, sotto i suoi stracci di paria, mantenesse questa stima di sé. Egli sa bene

anche quanto la morte di tanti bambini impoverirà per sempre l'avvenire della collettività di Israele, avvenire che sente come proprio e di cui teme la spartizione pura e semplice. Del resto, preliiminarmente, egli molto presto rassicura i suoi che esiste un legame permanente tra loro e le generazioni precedenti, quelle dei patriarchi e delle matriarche di cui si parla nei primi capitoli della Torà, quelle dei profeti e dei grandi saggi, o ancora, semplicemente, quelle dei loro progenitori defunti.

Così come egli non pensa mai la gioia o la sofferenza, neppure la più intensa, su scala individuale, qui sostiene dunque che il legame tra i membri della comunità di Israele persiste al di là della morte. Ciò che, senza dubbio, lo salva da una discesa senza remissione negli abissi della sua angoscia e della sua disintegrazione. Se, nell'immediato, egli parla ai suoi contemporanei, cerca tuttavia di respirare – e di farli respirare – al ritmo di un tempo che va oltre la loro sofferenza. Così, in parecchie omelie, egli assicura loro che le anime dei loro antenati un tempo gioivano per le loro gioie e ora soffrono per le loro sofferenze.

La Cabbalà insegna infatti che le anime dei defunti sono elevate nel loro destino ultimo grazie allo studio e alla preghiera dei loro figli, e da ciò derivava l'usanza e la necessità di associare i loro nomi al compimento delle *mitzvoth* (EQ 5) per farli beneficiare di un livello supplementare di santità. Questo presuppone che il compito di santificazione della vita produce dei frutti che ricadono sulla propria anima, ma anche su quella di altre persone che hanno lasciato questo mondo. La comunità invisibile, intessuta tra i vivi e i morti, permette ai primi, grazie ai loro corpi adatti a compiere molte *mitzvoth*, di contribuire

all'ascensione dei secondi nei Cieli. Ma, congiuntamente, questa comunità fa sì che quegli stessi morti soffrano e piangano per la presente sofferenza di Israele.

Questo tema appare molto presto in *Esh qodesh* (EQ 6) e tornerà con insistenza drammatica, come un ultimo orizzonte di salvezza, nelle ultime pagine (EQ 30-31) quando rabbi Kalonymus Shapira sentirà dentro di sé che Dio ha nascosto il Suo volto. Anche allora, infatti, continuerà ad affermare il grande dolore dei suoi progenitori, vicini e lontani, di fronte alla derelizione di Israele, come se, attraverso di esso, egli mantenesse ancora il sentimento di essere unito a tutta la storia sacra – alla storia dell'Alleanza – malgrado l'oscurità sempre più opaca che minaccia di invadere il suo mondo spirituale. Il suo sentimento della comunità di destino propria a tutto Israele trascende dunque il tempo impartito agli uni o agli altri dei suoi membri, quel tempo abbreviato in maniera così tragica nel ghetto.

Ma egli sa anche che non sono le incognite della storia con le sue lotte politiche o armate che la costituiscono poiché essa poggia prima di tutto sulla memoria di parole che danno al fatto di essere un popolo (e non un altro) un gusto, un senso e un sapore (*taam*) singolari. Sia che uno abbia ricevuto questa memoria per nascita, grazie a genitori che vivono al suo diapason, come era il suo caso, sia che uno ne abbia ricevuto dei frammenti più o meno coerenti, come tanti suoi contemporanei: o sia ancora che abbia avuto il presentimento che, grazie ad essa, la sua vita ne sarà illuminata e vi si sia avvicinato con un percorso personale. Questa visione profondamente religiosa non esclude nessuno ed è supportata dal sentimento di una responsabilità che va oltre la pre-

occupazione per la propria vita poiché si estende a chi è prossimo e a chi è lontano. A quelli di ora, a quelli di un tempo, a quelli di domani.

Coloro che temnero un diario e tutti coloro che scrissero nel ghetto si preoccuparono di nascondere i loro scritti sotto terra, di nasconderli o di farli passare clandestinamente nella parte cristiana di Varsavia, perché i loro diari, le loro poesie e racconti fossero una testimonianza della lunga agonia del popolo dietro quelle mura. Erano dunque oscuramente ma tenacemente tesi verso un avvenire che, presentivano, avrebbe avuto fretta di girare la pagina del disastro senza leggerla e senza volerla conoscere. Ma loro, nonostante la tempesta della sofferenza, senza sperare niente per se stessi, volevano scongiurare questa disinvoltura o piuttosto questo tradimento.

Il desiderio di testimoniare è certamente presente anche in rabbi Kalonymus Shapirò, ma si situa su un altro piano. In lui è collegato all'idea di una vocazione singolare di Israele: coloro che sopravvivranno troveranno nella Torà la forza per proseguire la storia dell'Alleanza? Dopo il disastro, non rischieranno di sprofondare spiritualmente? O, Dio non voglia, di credere che tutta la storia dell'Alleanza costituisca solo una lunga e assurda ostinazione? Per questo egli sottolinea l'incessante dolore degli antenati di Israele alla vista delle torture subite dai loro discendenti (EQ 31) e questo gli permette di dare consistenza al filo invisibile che unisce ogni membro di Israele in questa storia.

Ma sostenere, come egli fa, che le sofferenze e la morte di ogni persona colpiscono e feriscono i defunti significa anche difendere la causa di una memoria in cui ogni tragedia è deplorata, riconosciuta e accolta nel suo carattere specifico e non reiterabile.

Nel momento in cui ognuno pensava che la propria disperazione non contasse per nessuno, questo era infatti un piccolo bagliore fondamentale. Egli tenta dunque di dire a tutti coloro che constataano un abbandono radicale alle nerie profondità della loro terribile sorte che, anche se lo ignorano, attraverso l'intermediazione delle generazioni passate, che certamente odono le loro grida disperate ed esauste, queste loro grida saliranno forse fino ai cieli.

Il sentimento di essere sopravvissuto fino a quel momento agli assassini per grazia di Dio non porta però rabbi Kalonymus Shapirò a rallegrarsi di sopravvivere ancora per paura di dimostrarsi dimen-tico o indifferente alla sorte di tutti gli altri che non sono stati salvati (EQ 20). Ogni lode a Dio per la propria salute è indecente quando si constata che la massa delle persone non ha questa possibilità di vivere. La sopravvivenza è un enigma in più, impone degli obblighi e uno scrupolo infinito. Colui che ha visto in faccia la morte e ne è sfuggito – sappiamo anche che, al momento delle deportazioni, ci furono selezioni brutali nel laboratorio in cui lavorava –, colui che sopravvive può forse, anche per un solo istante, credere di aver salva la vita per sottrarsi al proprio compito?

Rabbi Kalonymus Shapirò si assume le sue responsabilità nei confronti dei suoi amici e resiste ai continui tormenti che anestetizzano il pensiero e il sentimento. Mentre nella visione chassidica che trasmetteva prima della guerra egli insisteva sulla presenza di Dio nel mondo e sulla necessità di cancellare dalla propria esistenza sensibile, intellettuale e spirituale l'influenza dei propri interessi e la sovra-

Il volto nascosto di Dio

nità del proprio «io» al fine di scoprire come questa presenza affiora in noi, ora egli si trova a doversi porre domande brucianti a questo proposito.

La persecuzione dei corpi e delle anime, la distruzione di tante vite possono sopraffare non solo il sentimento di questa «presenza», ma la sua stessa realtà? L'«Io» divino, di cui diceva che gli parlava nella Torà, si sarebbe dunque nascosto? La potenza invincibile dei «malvagi» e il terrore senza limiti che essi fanno regnare, apertamente e impunemente, potrebbero allora spegnere la scintilla divina nell'uomo? L'enfasi assoluta dell'immoralità e l'odio assassino potrebbero far tornare il mondo al *tohu bohu*, vincere la parola creatrice e cacciare ogni luce?

Infine, se la dismisura del male subito dalle vittime non ha la minima traccia di giustificazione a causa del male che avrebbero potuto commettere, come spiegare, in un'ottica religiosa, che Dio si sottrae alle preghiere che implorano soccorso? Come credere che Egli sia indifferente quando il dolore prende, come vedremo, una dimensione cosmica?

Queste domande sono l'ultima prova che deve affrontare rabbi Kalonymus Shapirò, una prova sul bordo dell'abisso, prima di scomparire a sua volta, cosa che non può non presentire. Egli ha l'immenso coraggio di affrontare queste domande piuttosto che rifugiarsi in una devozione pronta ad accusare l'uomo per salvare Dio. Il che non significa – e questo è fondamentale – che egli dubiti di Lui.

Che il Dio di Israele sia nascosto non è una enunciazione inedita. Isaia la evoca già nella sua profezia e aggiunge che è esattamente quel Dio che salva (45, 15). Insistendo sulla necessità che l'Infinito (*Eim Sof*) – quando ha voluto creare il mondo e spandervi le sue emanazioni – «contrasse» la Sua luce affinché si formasse uno spazio vuoto della sua intensità insostenibile, uno spazio in cui le creature potessero esistere, rabbi Yitzhak Luria – al quale rabbi Kalonymus Shapirò fa più volte riferimento – induce anche a una meditazione su questo nascondimento, una meditazione chiamata a un fecondo e conflittuale destino.

Dio si è veramente ritirato? Non si è forse solo velato? Questa contrazione (*tzimtzum*) esiste anche dal Suo punto di vista o solo dal punto di vista di noi creature votate alla finitezza? Queste domande divisero spesso i chassidim e altre correnti dell'ebraismo. Sostenendo che l'unica realtà è Dio e che non ve ne sono altre, tra i chassidim alcuni adottarono una tesi che minimizzava, se non rifiutava totalmente, che questa contrazione potesse esistere dal punto di vista di Dio e soprattutto che significasse un reale ritirarsi. Rabbi Kalonymus Shapirò spiega anche che quando Dio ci guarda vede solo l'essenza santa che è in noi, il che significa che il sentimento di separazione tra Lui e noi, o

quello del Suo ritirarsi o della Sua assenza, che così spesso ci abita e ci tormenta, questo sentimento dunque è un'illusione ottica (DM 11). Questa visione delle cose può avvalersi, almeno in parte, del secondo tema dell'insegnamento cabalistico di rabbi Yitzchak Luria che precisa infatti – il che è essenziale per ciò che seguirà – che dopo questa *contrazione* l'Infinito fece uscire una linea retta luminosa atta a raggiungere lo spazio vuotato della Sua luce infinita, linea che ha la funzione di canalare attraverso il quale le acque della luce superiore (Gn 1, 7) discendono continuamente fino ai mondi in Basso i quali non sono dunque lasciati alla loro sorte, ma illuminati e orientati da essa.

Lo Shabbat della settimana di Pesach del 1940, quando ancora non si trova rinchiuso tra le mura del ghetto, rabbi Kalonymus Shapiro ha il presentimento che sta per avvenire un velamento del Volto di Dio, e cioè che gli ebrei soffriranno ancora di più che nel presente, nei loro corpi e nelle loro anime, e in maniera così insopportabile che rischieranno di credere che Dio li abbia abbandonati. Tenta allora di prevenire questo pericolo di disperazione e di senso di abbandono, se non di rinuncia alla fede in quel Dio così poco salvatore su scala umana, sottolineando la necessità di continuare a credere, anche in quei tempi in cui sarà scomparsa ogni misericordia poiché quelle sofferenze non significano «un vero velamento», o un ritirarsi di Dio. Egli spiega (EQ 5bis) che sarà solo l'ombra della Sua mano che occulterà la Sua luce, il che, nel linguaggio tradizionale, significa che quelle sofferenze avranno la funzione di una punizione temporanea, essendo gli ebrei chiamati attraverso di esse a emendarsi e a dedicarsi a una vita interamente votata alle *mitzvot*.

Ora, è esattamente questo tipo di discorso che mira a salvare la fede in un Dio giusto e buono, presenti agli uomini, ma talvolta duro per il loro bene, che si trova reso fragile a poco a poco dalle sofferenze inaudite degli ebrei nel ghetto, e poi totalmente superato quando diverrà impossibile pensare, provare e insegnare che il velamento di Dio è solo un'illusione, che Egli resta là, alla portata degli sforzi umani tesi a sentire la Sua Presenza. Ci sono momenti infatti in cui il pensatore rasenta un abisso di sofferenza che non può lasciare indenni le sue tesi teologiche e arriva ad ammettere che Dio ha veramente velato il Suo volto.

Constatando che la follia omicida che si scatena contro gli ebrei si esibisce in piena luce, che si basa su una ideologia che la garantisce e la giustifica e su complicità che ne gioiscono, rabbi Kalonymus Shapiro si interroga sul fallimento della ragione umana. Come è possibile che coloro che ritengono la ragione capace di per sé di proibire il furto e l'omicidio e di governare gli uomini per il loro bene possano arrivare a prescrivere il furto e l'omicidio? Come è possibile che l'Illuminismo, così seducente per tanti ebrei che hanno disertato l'ebraismo tradizionale, abbia fatto posto a tali tenebre? È perché la sola ragione – senza l'orientamento che le dà la Torà – non può mantenere la forza di un divieto, risponde citando Maimonide (EQ p. 33).

Un precetto della Torà non deve dunque essere compiuto solo perché l'intelligenza ne comprende il carattere ragionevole, come per esempio per la proibizione del furto e dell'omicidio, dal momento che questa intelligenza è fragile e talvolta in preda

ai peggiori demoni. La perversione le fa la posta, infatti, quando rifiuta di lasciarsi orientare da una luce che essa non può darsi da sola. Rabbi Shapiro usa questa argomentazione per incoraggiare i suoi amici perseguitati a restare fedeli alla Torà che promette una saggezza più sicura e più forte, capace di far attraversare terribili intemperie restando salvi. Una saggezza che non soccombe ai pericoli delle ideologie assetate di una libertà senza Dio e desiderose di sostituirsi a Lui, poiché tale saggezza attinge alla sorgente in una Parola immemorale, trasmessa da generazioni che non hanno mai cessato di rispondere. Gli attraverso la storia.

I limiti dell'intelligenza umana non permettono neppure di sondare il senso ultimo del disastro in atto e non bisogna forzarne i limiti pretendendo di conoscerlo. A partire dal 1940, nelle omelie più importanti troviamo così delle annotazioni in cui egli si interroga, per subito riprendersi, sull'intenzione di Dio in relazione a quanto sta succedendo. Può essere infatti che la distruzione di tutti i luoghi di culto e di studio avvenga per punirci e riavvicinarci a Lui? Non sarebbe meglio, se questo fosse lo scopo, che Egli ci imponesse sofferenze che ci permettessero di pregare meglio e studiare meglio?

Ma egli scaccia subito il dubbio mettendo in parallelo i colpi ricevuti con le macchie lebbrose apparse su una casa di cui si parla nel Levitico. Si trattava di un caso o di una piaga inviata da Dio? A deciderlo non sta al sacerdote, che deve accontentarsi di descriverle senza prendere partito sulla loro natura profonda (EQ 7). Non bisogna dunque decidere da soli sul vero senso dei colpi subiti, un uomo può solo descriverli e non sapere cosa significano. Ancor meno deve trarne argomenti per mettere in

discussione l'idea che Dio possa non volere solo il suo bene.

Ma questo stesso uomo può restare muto di fronte ai volti pieni di disperazione che lo interrogano? Può scacciare dalla sua mente i propri dubbi e la sua stessa vertigine? Rabbi Kalonymus Shapiro non si sottrae alla prova del suo terrore e questo gli impone domande brucianti. «La terra è lasciata in balia del malfattore: Egli vela il volto dei suoi giudici; se non Lui, chi è dunque?» (Gb 9, 24). È questa l'amara constatazione che lo afferra e gli impone la terribile convinzione che Dio ha nascosto il Suo volto.

Ma egli all'inizio si sforza di interpretare questo occultamento in relazione all'idea di punizione e trovarvi così delle «ragioni». In seguito, quando le mura del ghetto si chiudono ermeticamente su una popolazione sempre più affamata, straziata, smarrita e disperata, soprattutto con le terrificanti deportazioni dell'estate del 1942, egli si rassegna a dover rinunciare a questo punto di vista divenuto insostenibile e insopportabile tanto per gli uomini che per il pensiero del Dio su cui si appoggiano. Che Dio abbia nascosto il Suo volto prende allora tutto un altro significato, molto più inquietante.

Quando questo tema compare, all'inizio delle omelie, è messo infatti in relazione con una visione tradizionale di un Dio giusto e buono che guida Israele nella sua storia difficile, visione che rabbi Kalonymus Shapiro vuole mantenere a ogni costo: che il Suo volto sia nascosto non significa quindi un vero occultamento. Durante l'estate del 1941 (EQ 18), egli spiega così che se noi perveniamo a credere – non potendo comprenderlo – che le sofferenze

provengono dalla «Sua mano», che non sono insensate e che dipendono da un giudizio, allora periremo di nuovo il Suo volto, ossia la Sua bontà. Solo colui che le subisce come una mera assurdità o come una prova della sconfitta di Dio crede che Egli abbia cessato di guardarci, che sia divenuto indifferente al nostro dolore o impotente a portarvi soccorso. Bisogna dunque continuare a credere – in mancanza di saperlo spiegare o di poterlo sentire – che questo occultamento del Suo volto, ossia questa radicale prevalenza della Sua giustizia severa sulla Sua bontà, proviene da una intenzione positiva nei nostri confronti. Una tale scommessa di fede malgrado le tenebre crescenti sarà sicuramente ricompensata, e conclude citando il Cantico dei cantici: vedremo che la bontà di Dio si rivelerà a noi, molto presto, e potremo celebrare il ritrovarsi amoroso di Dio e Israele.

Ma la sua speranza è crudelmente delusa, arriva l'autunno e con esso un nuovo anno che sarà ancora più spaventoso del precedente (EQ 19). Sembra che resti solo la severità cieca di un giudizio, la durezza del ritrarsi di Dio senza che invii il minimo bagliore di quel raggio che, nella Cabalà di Rabbi Yitzhak Luria, rischiarava la terra dopo la contrazione dell'Infinito. Egli continua ciò nonostante a rivolgersi a Dio come al «suo» Dio. Tuttavia, quando all'inizio del 1942, Gli chiede perché Egli sopporta l'umiliazione della Torà e le torture inflitte agli ebrei unicamente per il fatto che seguono i suoi precetti (EQ 24), il tema di un eventuale castigo per dei peccati commessi, dagli uni o dagli altri, è completamente scomparso. Questa persecuzione estrema non dipende dai peccati, essa dipende da un'altra causa: l'odio gratuito e insaziabile dei «malvagi» per i testimoni carnali di

questa Torà, qualunque cosa essi ne pensino e fossero anche convertiti a un'altra religione.

Dal quel momento le sofferenze subite non possono essere pensate, puramente e semplicemente, nel quadro logico e quasi rassicurante del peccato e del castigo, quadro che preservava il senso a detrimimento dell'innocenza umana e della bontà di Dio. Esse diventano sempre meno comprensibili e sopportabili e mettono in discussione il sentimento che Dio abbia il potere di arrestarle poiché esse non cessano di amplificarsi, lasciando ognuno solo con la sua pena abissale.

Il rifiuto del tema della colpevolezza diventa sempre più fermo, «numeroso persone sono uccise e massacrate per l'unica ragione che sono ebrei» (EQ 26) e non bisogna, oltre a ciò, opprimerle con il peso di peccati che, nel caso specifico, non contano assolutamente più. Sarebbe sacrilegio nei loro confronti, perché presupporrebbe una spaventosa teologia senza pietà, una teologia contraddetta del resto da innumerevoli testi della tradizione ebraica.

Il tema ricorrente delle sofferenze della *Shekhina* che rabbi Kalonymus Shapira evocava già nelle sue omelie di prima della guerra prende dunque un posto predominante e si impone escludendo a poco a poco ogni riferimento alla colpevolezza e alla punizione (EQ 23). Ormai non è sulla potenza di Dio che bisogna meditare, ma unicamente sulle Sue sofferenze che oltrepassano tutto ciò che la finitezza umana è in grado di immaginare e di tollerare. Ed è precisamente per questo che Dio nasconde il Suo volto, e non per punire gli uomini come dice la prima interpretazione di questa espressione, ma per risparmiare loro

la Sua incommensurabile disperazione, di cui non potrebbero sopportare la prossimità senza morire immediatamente.

Questa affermazione si basa su un presupposto identico alla dottrina della contrazione creatrice di rabbi Yitzhak Luria, ma in questo caso Dio contrae e occulta la Sua pena infinita affinché le Sue creature non ne siano annientate. Come la creazione sarebbe immediatamente distrutta se Egli lasciasse che la Sua luce infinita si espandesse, così essa esploderebbe all'istante se Egli vi lasciasse apparire la Sua pena infinita. Tra le due idee vi è tuttavia una differenza: nel primo caso, Dio invia un raggio della Sua luce per illuminare e orientare le Sue creature; nel secondo, Egli non invia più niente. Egli si ritira in luoghi segreti e piange, lontano dagli uomini e dagli angeli, con questa conseguenza paradossale e stupefacente: Egli risparmia ai «malvagi» di essere distrutti da una sola scintilla della Sua sofferenza e il mondo persevera nella sua esistenza senza essere turbato dal massacro dei figli di Israele. In una delle sue ultime omelie, rabbi Kalonymus Shapiro dirà che trova tutto questo stupefacente.

Nel trattato *Sanhedrin* del Talmud (46a), che egli cita, rabbi Meir parla della sofferenza della *Shekinà* quando un criminale viene impiccato. La Sua testa e le Sue braccia, egli dice senza esitare a usare un linguaggio antropomorfo, divengono pesanti di tristezza. Ma rabbi Meir aggiunge anche questa frase su cui rabbi Kalonimus Shapiro non può non meditare: «E se dunque il Luogo (ha-Maqom = Dio) è nella sofferenza quando il sangue dei criminali è stato versato, *a fortiori* lo è quando si tratta del sangue degli innocenti». Com'è allora che nel ghetto la sofferenza degli innocenti sembra non toccarlo? A

meno che essa Lo affligga a tal punto che divenga incommensurabile a ogni altra sofferenza. Dio si ritirerebbe dunque con essa, lontano da tutti, per evitare che la Sua creazione sia distrutta dalla forza della Sua tristezza.

Ma ne consegue una contraddizione enigmatica e soffocante: il mondo dei malvagi sarebbe dunque risparmiato perché Dio soffre infinitamente per la sofferenza degli innocenti. Ma come dire e provare la verità di una tale aporia e di una tale assenza di soccorso senza soccombere alla disperazione? Come ritrovare la forza in Dio anche allora?

Secondo questa seconda interpretazione del Volto nascosto non ci sarebbe più dunque da sperare alcuna attenuazione della propria disperazione per l'esistere umano abbandonato all'odio insaziabile?

L'urgenza di una risposta si fa sentire nelle ultime omelie e, in un sentimento di necessità spirituale sempre più ardente, rabbi Kalonymus Shapiro combatte la costernazione assoluta che si impadronisce di lui gettando un'ombra invasiva su tutto ciò che era stato il suo mondo e facendo tremare tutte le parole di fede che un ebreo pio pronuncia quotidianamente, in piedi di fronte a Dio, circondato dal suo manto per la preghiera. Egli si costringe ancora a sottrarre al suo immenso terrore una parte in cui la sua relazione con Dio sia mantenuta viva e liberatrice, nonostante le tenebre che portano a pensare che il *tohu bohu* stia per trionfare definitivamente e cacciare lontano dalla terra e dalle anime anche il minimo ricordo della Sua parola.

Così, in occasione della festa di Purim dell'inverno del 1942, agli ebrei che, in quel giorno, leg-

gono il libro di Ester e si rallegnano di essere stati concretamente salvati dalle mire odiose e assassine del «malvagio» Haman, grazie all'intelligenza di Mardocheo e al coraggio di Ester, egli si sforza a dire che un po' di luce resta. Egli sa che il miracolo di Purim ora non si ripeterà, egli non attende un ribaltamento della situazione, non si aspetta che, come avviene nel libro di Ester, i «malvagi» siano presi nella trappola delle loro stesse macchinazioni e messi a morte al posto degli ebrei, ma cerca come un certo ribaltamento possa cominciare a prodursi in lui stesso.

Egli spiega che quando le sofferenze sono piccole, un uomo può nascondere in se stesso, poiché è più grande di loro (EQ p. 170). Egli le ricopre di un abito e le porta in segreto, con umiltà e senza gemere. Tuttavia, quando queste sofferenze si intensificano, egli non può più tenerle in se stesso, è costretto a rivelarle, con parole, con pianti o grida. Quando esse aumentano ancora, allora quelle sofferenze lo circondano da tutte le parti e ne è completamente rivestito, dice citando Le Lamentazioni: «Mi ha avvolto di veleno e di affanno» (3, 5). Ma egli si riferisce anche al salmo «pregghiera di un afflitto che è stanco e sfoga dinanzi a Dio la sua angoscia» (102, 1), che lascia intravedere un qualche soccorso ricevuto da Colui che «non ha disprezzato la sua pregghiera» (V. 18).

Quel soccorso – egli lo riconosce – all'inizio è molto piccolo e si rifugia nell'intimità più profonda della persona che chiede aiuto, senza apparire all'esterno. Potrà manifestarsi esteriormente solo a condizione di superare la profondità della sofferenza. Ma più il dolore è profondo, più trattiene dentro di sé, in maniera invisibile, l'aiuto che gli è inviato,

e meno profondo è, più può lasciare che questo aiuto lo circondi in maniera visibile e si irradi intorno a lui. Ma non vi è alcun dubbio che nel ghetto ogni persona si trova nella prima situazione descritta.

Come comprenderlo? È perché – egli spiega – questo aiuto proviene dalla luce delle emanazioni (*sefirot*) di Dio (EQ 27), e dal momento che l'uomo può tollerare solo il fulgore della luce interna di ogni *sefirà*, respinge lontano da sé, perché troppo ardente, il fulgore del suo riverbero esteriore. Questo tuttavia basta perché quella luce interiore l'aiuti a penetrare lo spessore delle sue tenebre poiché oltrepassa in intensità la luce che emana da lui e che sembra spenta. Questo leggero scarto, questa infima discesa della luce di Dio in lui è vissuta anche come «un grande aiuto» poiché ristabilisce, in ogni caso intimamente, il legame tra Dio e lui. Questo legame non sarebbe dunque completamente spezzato malgrado la sorte spaventosa destinata alle vittime del ghetto presto svanite in fumo (Sal 102, 3), sorte che probabilmente egli presagisce vedendo la sparizione di tante persone a Treblinka, «il famoso campo di lavoro e di concentramento da cui non si ritorna, proprio come da Oswiecim», secondo quanto scrive, nel maggio del 1942, Abraham Lewin nel suo *Diario del Ghetto*.

Ma in tali circostanze, come percepire che, nel più profondo di se stessi, esiste ancora un filo che collega a Dio? Nella mente di un uomo tanto straziato può ancora sorgere l'idea che Dio vuole che egli sia uno strumento (*keli*) di cui servirsi per avvicinarsi alla Sua creazione? Questa idea fondamentale del chassidismo, che un tempo rabbi Kalonymus

Shapiro difendeva con tanta pazienza e convinzione, ha ancora un barlume di senso sul bordo dell'abisso?

Infatti, in questa teologia, non è solo l'idea di un Dio infinitamente sofferente che, sotto la scure di uno sconvolgimento di una grandezza mai verificata prima, si sostituisce a quella di un Dio potente, ma è anche quella di un Dio che Si ritira lontano da tutte le Sue creature, comprese quelle angeliche, per mettere al riparo il Suo dolore ed evitare così di distruggere ciò che resta del mondo manifestando la forza infinita delle Sue lacrime.

Ora, se la tragedia umana in atto prende anche una dimensione cosmica, come poter credere che una sola persona, nella sua finitezza perseguitata e destinata al più feroce dei trapassi, possa ancora comportarsi in maniera tale da far pensare a Dio coloro che gli sono intorno? Non c'è alcun dubbio che questo interrogativo tormenti rabbi Kalonymus Shapiro, che sa bene che l'ora degli ammonimenti, delle pie consolazioni o delle esortazioni al coraggio personale è definitivamente tramontata.

In un passo in cui la sua sofferenza e la sua espienza interiore della prossimità di Dio sono strettamente unite, egli spiega che le lacrime e la tristezza provate per se stessi possono annientare il dolore, ma che colui che piange con Dio ritrova una certa forza per insegnare e studiare la Torà e servirLo (EQ 29), ossia, qui e ora, fare in modo che nessuno Lo rimproveri, che nessuno muoia senza il pensiero di Dio. Ora, solo colui che trova in se stesso la strada di quei «luoghi segreti» in cui Dio Si è ritirato, che vi penetra e che condivide le Sue lacrime, percepisce che Dio ascolta la sua richiesta di aiuto. Ma per questo è necessario cominciare con il lottare con la propria prostrazione liberamente e in solitudine, rial-

zare la testa, aprire una pagina della Torà, scrutare i versetti e guardare il volto del prossimo perseguitato ovunque, aggirando il proprio lamento sempre pronto a far rifluire l'attenzione verso ciò che riguarda la propria sopravvivenza.

Pochi vi riescono poiché vacillano per lo sfimento nell'aria mortifera che respirano, ma solo questo salva poiché dà alle parole mormorate, studiate e rivolte all'altro un orientamento che evita la trappola malefica del ripiegamento su se stessi. Dall'essere rivolte a Dio e agli uomini, dall'essere nutrite dal terreno della sua angoscia trasfigurata in lacrime e in domande che vengono loro poste, le parole ricevono un nuovo gusto, un nuovo senso. Quando l'asfissia ha la meglio poiché tutte le radici stanno per essere stradiccate dai «malvagi», ciò è un'urgenza vitale per chi non vuole perire senza Dio. Anche se la situazione resta assolutamente tragica e disperata, ciò permette infatti di trascendere almeno un poco l'impatto devastatore nella propria anima e in quella degli altri. E in questo «poco» c'è allora un significato rinnovato della parola «Dio» che si apre uno stretto passaggio nell'anima, baluginando nel più profondo delle tenebre che l'hanno invasa, incitando a pregare, a studiare e ad amare ancora, sia pure nella nudità di una pura intenzione che non attende alcun aiuto per se stessi.

Questa interpretazione, fremente di una vita lacerata dal lutto, apre una breccia piccolissima nel muro di ferro che separa Israele dal Padre che è nei Cieli, quel muro che nessun grido delle vittime, pur ritrasmeso da tutti gli antenati della collettività di Israele, è capace di scuotere (EQ 31). Quella breccia

lascia intravedere che Dio soffre del martirio del Suo popolo.

Rabbi Kalonymus Shapirò trova la strada per questa interpretazione rivolgendosi ancora e ancora ai libri sacri e sentendo dentro di sé la sofferenza delle anime e dei corpi della collettività di Israele (EQ 30). I versetti, i commenti da una parte; i volti traumatizzati di coloro che lo circondano dall'altra, giovani e vecchi, uomini e donne, gente di fede e gente impegnata nelle lotte del secolo. Questa doppia apertura, mantenuta a prezzo di un immenso sforzo da iterare senza sosta su ciò che supera il suo dolore gli fa presentare la presenza di Dio in sé stesso, mescolato alle tenebre che egli attraversa, ma impotente a disperderle se non è lui, un essere di carne e sangue, ad andarGli incontro.

Come un tempo Mosè salì verso la nube oscura rischiando coraggiosamente in cuor suo per incontrare Colui che discende verso di lui e che lo attende là (Es 19, 9), rabbi Kalonymus Shapirò non si stanca di studiare e di trasmettere le parole della Torà che intende e decifra secondo il metro di questa nube oscura che domina il suo pensiero e la sua esistenza. Ora, ecco che quelle parole gli rivelano la prossimità di Dio che è l'unica vera realtà (EQ 31). Un rinnovamento di senso, egli spiega allora, somiglia a una nascita, proviene da questa unica realtà, attesta la Sua prossimità dolorosamente nascosta alla nostra percezione immediata e talvolta riesce a renderla manifesta agli altri. Mantenere la vita della Torà in quelle ore spaventose, insegnando, discutendo, studiando, foss'anche un frammento di versetto, è quindi avvicinarsi – e permettere che altri si avvicinino – a questa unica realtà.

Una tale rivelazione resta impercettibile per co-

loro che si aggrappano a una teologia preda della rigidità della paura e del rifiuto di ammettere che le idee che gli uomini hanno di Dio rischiano di fossilizzarsi se rifiutano di subire la prova della loro messa in discussione attraverso il dolore umano. Dio non ci salva, constata rabbi Kalonymus Shapirò, la nostra sorte peggiora a ogni istante, ma ci sono ancora i versetti che Egli ci ha affidato, ci sono ancora dei volti che si rivolgono verso di noi chiedendo cosa quei versetti hanno da dirci. È necessario dunque aggrapparsi fermamente ad essi, come a un filo che ci collega all'invisibile, anche se dobbiamo morire.

Quei versetti sollecitati nell'abisso fanno allora scoprire un Dio la cui potenza non si misura con quella dei «malvagi» sul loro terreno – soccorrendo infine le Sue creature condannate – e mostrando che Egli è infinitamente più forte di loro. Donando agli uomini la Torà, Egli ha affidato loro il compito di darGli una dimora santa qui in basso, insegna il chassidismo, ma Egli non si sostituisce a loro quando disprezzano questa vocazione e quando la libertà degli uni, ebbri di odio e di follia distruttiva, detiene il potere di sterminare coloro che fanno testimonianza di Lui.

Questa perorazione per Dio non è che un nuovo modo di giustificare il Suo silenzio nel momento che le Sue creature muoiono? Avendo rinunciato a spiegare la Sua assenza sensibile con i peccati degli uomini, e a renderne così ragione, rabbi Kalonymus Shapirò tenta forse ora di elaborare una teodicea basata questa volta sul Suo dolore infinito? A prima vista evidentemente lo si potrebbe pensare e il linguaggio antropomorfico usato – le lacrime di Dio – sarebbe allora al servizio di un tentativo di salvare

Dio da quelle tenebre in cui sprofondano gli uomini. Ma è proprio così?

Il suo rivolgersi costantemente a Dio in queste omelie non autorizza questa lettura riduttiva: quello che si tratta di salvare infatti non è una *concezione* di Dio – anche a costo di cambiarla sotto la pressione di un terrore senza fine – ma la vita di quel Dio al centro della fede umana. Quindi, per un ebreo, per di più chassid, è necessario continuare a meditare fino all'esaurimento delle proprie forze su ciò che può significare l'affermazione di Giacobbe: «Sicuramente Dio è presente in questo luogo e io lo ignoravo» (Gn 28, 16), che, nelle circostanze del ghetto, sembra un'affermazione demente. Andando oltre la propria miseria, andando verso il profondo di se stesso con la stessa tensione perseverante e appassionata con la quale ascolta la Voce di Dio celata nei versetti che interpreta, rabbi Kalonymus Shapiro non si ingegna a trovare delle «ragioni» dell'abbandono sensibile degli ebrei da parte del loro Dio per preservare delle certezze teologiche, ma ne subordina il pensiero a tutto un altro desiderio. Si accanisce soprattutto a trovarlo mentre tutto congiura spaventosamente contro un tale incontro.

Ed ecco che egli, a dispetto di tutto, Lo trova ancora nella Sua parola alla quale egli risponde spiegandola agli altri affinché non muoiano senza di Lui. Ciò facendo, scopre la propria interiorità capace di dare riparo a un Dio sofferente. Meditando i versetti, considerandoli come uno specchio rivelatore di ciò che egli stesso porta nel più profondo di se stesso, intuisce la presenza di Dio in se stesso, presenza che si è ritirata lontano da una storia visibilmente accanita a far mordere la polvere al Creatore martirizzando il popolo al quale Egli ha affidato la Sua parola.

A questo riguardo, l'omaggio che rabbi Kalonymus Shapiro rende alle donne che studiano la Torà in una delle sue ultime omelie (EQ 30) è tanto più notevole in quanto, per un rabbino chassidico abituato a non tenere in gran conto le donne nell'ambito dello studio, l'idea che anch'esse fossero chiamate *direttamente* da questa Voce era tutt'altro che scontata. Egli sottolinea infatti che le donne che studiano la Torà (che non è un obbligo per loro) e compiono le *mitzvot* raggiungono talvolta un livello spirituale tale che disseta coloro che si avvicinano a loro.

Un pozzo di acqua viva le accompagna come accompagnava Miriam nel deserto. Queste donne, egli dice, meritano il nome di Giuste, esse portano l'acqua indispensabile per attraversare un deserto infinitamente più spaventoso di quello in cui camminarono un tempo gli ebrei, una traversata che ormai non è più sostenuta dalla luce di alcuna promessa e che, in ogni istante, sfocia in un orrore supplementare. L'acqua che disseta ancora un po', in questa miseria estrema, è dunque, anche per loro, attinta dai versetti della Torà. Là dove, per un ebreo, Dio chiama gli uomini e le donne, ma così debolmente, in quei tempi di supplizio, che la Sua Voce diventa non udibile per quasi tutti. La risposta delle donne a questa Voce che ascoltano, con quello che resta della loro forza, per puro merito loro, senza essere state incoraggiate a farlo dagli uomini, è dunque preziosa per tutti. Essa dispensa qualche goccia di quest'acqua santa benefica agli afflitti anche in circostanze che fanno tremare di terrore.

La tradizione ebraica distingue le sofferenze che servono ad emendarsi, quelle che permettono di pu-

rificarsi – sofferenze d'amore –, che generalmente toccano i più giusti, e quelle che esistono «per la santificazione del Nome» (*qidush ha-Shem*) (EQ 32). Quando una «malvagità» assoluta si abbatte su un popolo nella sua totalità, il criterio fondamentale per sapere a quale tipo di sofferenza appartenga consiste nel chiedersi a cosa mira esattamente l'odio persecutore che si è scatenato. Mira a umiliare e distruggere la persona degli ebrei perché hanno commesso questa o quella azione reprobabile? O, mettendoli a morte, è invece la Torà che cerca di consumare nel braciare della sua passione?

Nelle sue omelie dell'anno 1942, rabbi Kalonymus Shapirò afferma chiaramente che «Israele non deve chiedersi quale peccato ha commesso perché le sue sofferenze sono sofferenze per la santità del Nome» (EQ 31), e non per l'espiazione dei loro peccati, perché, anche se essi evidentemente esistono, sono stati già cancellati da lungo tempo. Tuttavia, per esempio, se sul percorso delle Crociate, gli ebrei furono assassinati per la loro perseveranza nella fede, cioè per la loro fedeltà alla Torà, la situazione è simile?

Sostenere che le sofferenze del ghetto sono per il Nome di Dio riveste infatti dei tratti ancora più tragici ed enigmatici poiché, in verità, in questo caso nessun consenso a morire per Dio aveva alcuna importanza per i carnefici, come del resto nessuna conversione frettolosa a un'altra fede avrebbe potuto salvare un ebreo. Iscrivendo le persecuzioni presenti in quel quadro, rabbi Kalonymus Shapirò vuole certamente che gli ebrei che lo circondano muoiano avendo il pensiero che il loro supplizio è «per Dio», ma non ne attenua assolutamente le caratteristiche spaventose. Infatti, se la dimensione metafisica che

egli dà al martirio impedisce di averne una concezione strettamente umana e storica, essa apre anche su una domanda abissale: chi vincerà in questa lotta? Morire «per Dio» permette forse di mantenere il sentimento della propria dignità, anche se ridotti a mangiare le bucce e, per alcuni, quello di una tremante prossimità di Dio nel più profondo di se stessi, ma ciò non assicura assolutamente che, in questa lotta gigantesca, le forze tenebrose non riusciranno a impossessarsi di ciò che resta del mondo per ridurlo al caos.

È proprio perché avverte quest'ultimo pericolo che rabbi Kalonymus Shapirò studia le parole della Torà e non si stanca di espanderne il potere di senso e di luce grazie alle sue proprie parole. Egli sa che in verità è là ciò che, biblicamente, si oppone alle tenebre e al mutismo, anche vociferante, del *tohu bohu*. Che questo prenda consistenza nell'anima degli uomini per avvilire la creazione e tentare di distruggerla sotto i colpi di una insaziabile sedizione pregu di odio non dipende tuttavia né dalla fatalità né da una qualsiasi autorizzazione divina. È la libertà umana che porta la responsabilità della sua follia distruttiva quando vuol rendere Dio indistinguibile dal *tohu bohu*. La corda di salvataggio lanciata da rabbi Kalonymus Shapirò ai suoi amici, grazie alle sue omelie, lo testimonia indefettibilmente e, se egli desidera tanto che essi si aggrappino ad essa, è perché il loro rivolgersi a Dio, per quanto disperato, si mantenga vivo nelle loro anime, trascendendo così la presa su di loro di quella confusione tra Dio e il *tohu bohu*. La parola umana, anche se divenuta un puro rivolgersi senza consolazione, resta infatti pur sempre una risposta alla parola di «Colui che disse e le cose furono».

Conclusione

La resistenza spirituale di cui, insieme ad altri, fa testimonianza rabbi Kalonimus Shapiro attira generalmente meno attenzione della resistenza armata dell'insurrezione del ghetto che scoppiò il 19 aprile del 1943 e che tanto segna la memoria per il suo coraggio sublime e per la sua dignità senza speranza.

Come ha detto Marek Edelman, uno dei rari sopravvissuti all'insurrezione, nel suo *Il ghetto di Varsavia lotta*, gli insorti pensavano «che bisognava morire pubblicamente, sotto gli occhi del mondo». Essi vedevano che i corpi si indebolivano atrocemente, che i pensieri si spegnevano, che l'apatia e la sonnolenza si impadronivano anche della gente fino ad allora dinamica, e volevano «una bella morte», una morte valorosa, con le armi in pugno, sfidando il nemico pur sapendo bene che non avrebbero potuto vincerlo.

Del resto, contrariamente a quanto si crede spesso, questo atteggiamento non era necessariamente estraneo agli ambienti religiosi. Nel suo diario, Hillel Seidman racconta la sua sorpresa, l'11 gennaio del 1943, durante una visita in un bunker in cui si nascondevano dei giovani che studiavano la Torà e il Talmud, nell'udire uno di loro chiedere delle rivoltelle e delle munizioni perché si preparavano anche alla lotta armata. Egli commenta dicendo: «Fino a qui avevo capito unicamente la sentenza: "Se sei

uomo di spada, non potrai essere uno scriba". Oggi capisco anche la seconda massima che si è rivelata ai nostri giorni: "La spada e il libro sono attaccati uno all'altro"».

Lo stesso Marek Edelman riconosce tuttavia che l'eroismo non è appannaggio della lotta armata. Egli insiste sulla necessità in cui ognuno si trovava di vivere per qualcun altro, di attivarsi per lui, per non sprofondare in una passività distruttiva. Ricorda il dottor Korczak che, senza essere costretto, partì con i suoi orfani per l'*Umschlagplatz*, dove fu deportato con loro; o ancora una delle sue amiche, Pola Lifszyc, che egli aveva fatto uscire dal ghetto e che si precipitò per infilarsi all'ultimo momento in un vagone di deportati per non abbandonare la madre che era lì. Queste testimonianze, e tante altre, attestano l'impossibilità di associare, in maniera semplicistica, la «resistenza» con l'insurrezione armata.

Quanto alle scuole clandestine per bambini in luoghi di studio tenui segreti e agli oratori improvvisati, essi costituivano indubbiamente dei luoghi di resistenza anche se, per definizione, la loro visibilità agli occhi del mondo doveva essere nulla. La perseveranza in una vita religiosa, votata alla Torà e ai suoi commentari, preoccupata, anche in queste circostanze estreme, del rispetto delle *mitzvot*, era anch'essa una forma di resistenza al terrore, alle persecuzioni e alla disintegrazione dei corpi e delle anime. Dando dunque lezioni di Torà, in quelle condizioni implacabili e infernali, rabbi Kalonimus Shapiro non disarma. La sua *vigilanza spirituale*, mantenuta viva grazie a grandi sforzi e a una pazienza che non somiglia in niente alla passività o all'abbandono davanti al più forte, non si indebolisce mai, neanche quando i tormenti patiti sembra che stiano per vincere la fede.

La **resistenza spirituale** non merita dunque di essere considerata senza significato come ancora fanno coloro che, misconoscendo la sua grandezza, l'assimilano a una mancanza di coraggio per affrontare la lotta armata, la sola che reputano contare. Anche essa rifiuta l'umiliazione, il disprezzo e l'offesa; anch'essa combatte per salvare la dignità umana e la forza dello spirito malgrado la debolezza estrema inflitta ai corpi e la miseria assoluta che nessun soccorso venuto dall'esterno attenua.

Nel caso specifico di rabbi Kalonymus Shapiro, perseguitato come «ebreo» e decaduto dalla sua appartenenza all'umanità comune, resistere alla decadenza e alla distruzione passa necessariamente attraverso una risposta che sia anch'essa «ebraica». Una risposta adatta a salvare l'umanità nella sua persona e in quella dei suoi amici, nell'ora in cui quell'umanità era violentemente annullata proprio in coloro che volevano privarne gli ebrei. Erigendo freneticamente la forza vitale come idolo onnipotente, i nemici del popolo ebraico avevano infatti distrutto in se stessi questa umanità.

La resistenza spirituale ebraica prende dunque anche la forma di una testimonianza destinata a fare riflettere sul senso di questa umanità nell'uomo. Non c'è alcun dubbio che per rabbi Kalonymus Shapiro questo era il compito eterno di Israele. L'eternità di Israele subiva allora una violenza inaudita, ma non poteva mentire. Questo è il senso ultimo della sua resistenza spirituale.

Catherine Chalier

**Kalonymus Shapiro
rabbino nel ghetto
di Varsavia**



Giuntina