

---

**Alberto Castaldini, *Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz: prospettive filosofiche e teologiche sull'Olocausto*, Cluj-Napoca: Editura Academia Română / Centrul de Studii Transilvane 2016, 370 p.**

---

Da sempre la teologia e la filosofia hanno dovuto affrontare le sfide che interrogavano la religione sulla questione del rapporto fra l'esistenza di un Dio potente e buono e l'operatività del Male tanto in senso generico quanto in un determinato tempo e luogo. Ogni nuova ricerca in questo campo è segno della nobiltà dell'uomo che desidera una risposta sulla Divinità e sul mondo.

Alberto Castaldini è conosciuto nella cultura contemporanea per i suoi studi sulle relazioni tra cristianesimo ed ebraismo nella modernità. Sul versante teologico e filosofico ha approfondito nei suoi lavori più recenti alcune implicazioni specifiche della teodicea afferenti al tema della presenza del Male nella storia contemporanea, con preciso riferimento all'evento tragico della Shoah. Quest'area di ricerca l'ha portato a realizzare un'erudita ricerca dottorale, coordinata dal noto filosofo romeno Andrei Marga: *Il Dio nascosto e la storia. Prospettive filosofiche e teologiche sulla Shoah* (Università Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, 2012). Consapevole *a priori* dell'impossibilità di trovare una risposta esauriente alla domanda di perché Dio abbia permesso il genocidio di Auschwitz, l'autore si è impegnato ad offrire una riflessione filosofica e teologica sul tema, appellandosi agli studi pubblicati tanto in ambito ebraico (Emmanuel Lévinas, André Neher, Elie Wiesel) quanto in quello cristiano (Dietrich Bonhoeffer, Paolo De Benedetti), ai quali aggiunge una visione propria.

Nella *Prefazione* l'accademico Ioan-Aurel Pop, Rettore dell'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca e Direttore del Centro di Studi Transilvani di Cluj-Napoca, dopo aver descritto l'evoluzione del concetto di nazionalismo dalla sua positiva connotazione originaria al suo significato negativo fino all'antisemitismo, con accenni alla situazione in Transilvania e nell'Europa centro-orientale, punta sulla necessità, quanto mai obbligatoria, di una riflessione fatta sulla base della filosofia e della teologia della storia, come quella proposta in questo libro da Alberto Castaldini. La riflessione sulla Shoah – attraverso lo studio e la conoscenza storica – diventa una lezione morale per la società post-moderna, uno strumento intellettuale obbligatorio nell'evoluzione umana.

Secondo Castaldini, il *secolo tragico*, il Novecento, ha conosciuto, a livello filosofico e sul piano storico delle drammatiche vicende dell'umanità, lo scandalo dell'assenza, del nascondimento, dell'impotenza e persino della morte di Dio (p. 15). In questo senso, l'Olocausto è l'evento che sfida la nostra immaginazione, non solo la teodicea. Auschwitz ha messo in difficoltà la figura tradizionale di un Dio onnipotente, padrone della vita degli uomini, rendendo difficile ogni giustificazione della presenza invasiva del male e sollevando urgenti quesiti sugli interventi di Dio nella storia, sulla sua sovranità e sulla stessa regalità. La signoria di Dio sul mondo genera smarrimento e alimenta confusione esisten-

ziale. La stessa risposta cristiana ultima riesce a malapena a convincere, ed è quella riferita da Immanuel Kant a Giobbe: l'ordine del mondo manifesta un Creatore saggio, sebbene le sue vie, per noi imperscrutabili, debbano rimanere segrete. Tale risposta non basterebbe a compensare le speranze deluse o a lenire il dolore, e per questo Kant sconsigliò l'elaborazione di una teodicea razionale, destinata per le sue inevitabili aporie a un insuccesso. Va ricordato – per includere anche l'aspetto psicologico – che C. G. Jung, nel suo lavoro *Risposta a Giobbe* contempla per la prima volta la critica di Dio (*Gotteskritik*), nella quale egli spiega chiaramente il dramma psicologico vissuto da Giobbe a cui si aggiunge anche la tensione esistente nel mondo sovranaturale da cui l'uomo dipende e di cui non sempre comprende le coordinate.

Gli ebrei hanno vissuto nel corso di quasi quattromila anni di storia una lunga serie di avvenimenti tragici. Fino al secolo XX era resistito nel giudaismo il concetto dell'equa retribuzione divina per le colpe dell'umanità; il trasgressore della Legge sarebbe stato punito dall'Onnipotente. Ogni evento infelice, fossero prove individuali o tragedie dell'intero popolo, era dunque permesso da YHWH per punire il comportamento scorretto dei propri figli, oppure costituiva una verifica per valutare la loro fedeltà. Il male sofferto non sfuggiva dunque al disegno provvidenziale. Non troviamo un dolore patito inutilmente o sofferenza ingiusta. Per queste ragioni, il rapporto fra la religione e la storia presenta senza dubbio una centralità di cui il filosofo, il teologo e lo storico devono tener conto, perché il Dio di Israele è il Signore della storia, colui che ha plasmato i cieli, la terra e ogni creatura vivente, che si è rivelato ad Abramo, Giacobbe e Mosè, che ha stretto col suo popolo un patto, essendo l'azione divina immersa nel mondo. Se la storia, secondo la visione ebraica tradi-

zionale, è anzitutto cronaca dell'intervento di Dio fra gli uomini, allora il male non può che generare negli uomini dolore e scandalo, suscitando una domanda immutata da millenni, e cioè quale sia mai il Dio che permette tutto ciò, e soprattutto perché Dio consente al male di agire e distruggere quanto Egli stesso ha creato. Ciò di cui l'uomo si lamenta è l'assenza di Dio, il suo mancato e immediato intervento visibile a favore del giusto e a punizione del malvagio. Un simile intervento può risultare subito dimostrativo, tanto che nella Bibbia appaiono eventi teofanici nella loro straordinaria immanenza. Il filosofo ebreo tedesco Emil Fackenheim osserva che Dio è stato escluso, allontanato dalla storia per decisione della modernità. Conseguentemente, i teologi, sia ebrei sia cristiani, per il pensiero moderno non sarebbero più in grado di affermare la presenza di Dio nella storia, ma la sua provvidenza su di essa, in un modo astratto. Ciò può generare un sentimento di abbandono. In questo libro l'autore si chiede pertanto se Auschwitz abbia rappresentato il culmine del nascondimento di Dio, o se nella Shoà si sia invece in qualche modo configurata una nuova manifestazione del divino. Così, nell'*Introduzione* l'autore illustra l'articolazione del volume e lo sviluppo della sua analisi. Egli precisa che il lavoro intende offrire possibili interpretazioni sulla relazione fra l'uomo e Dio di fronte al sistematico compimento del male in una breve ma tragica frazione del XX secolo. L'itinerario del volume è contrassegnato da un costante rinvio all'eredità filosofica occidentale e alla tradizione religiosa ebraica, a cui si aggiungono contributi della teologia cristiana, cattolica e riformata.

Il primo capitolo, intitolato *Il Dio della storia e lo scandalo del male*, vuole prospettare, sulla scorta di diversi pensatori, filosofi e teologi, le questioni legate alla presenza di Dio nella sto-

ria e alla sua relazione con l'uomo e il mondo. Cercando una risposta alla domanda se il precepto del ricordo delle grandi cose che Dio ha fatto per il popolo sia in grado di convivere con Auschwitz (e con la morte, ad esempio, di un milione e mezzo di bambini), si arriva a delineare un progetto divino che non esclude la possibilità operante del male nella storia, cioè anche la possibilità di Auschwitz. Nell'analisi critica della centralità dell'esperienza religiosa nel pensiero di Emil L. Fackenheim, Karl Löwith, Sergio Givone, Martin Buber o Massimo Cacciari, l'Autore prende le distanze sia dal *Deus sive Natura* di Spinoza, sia dal panteismo hegeliano, ma segue il filone apofatico del tema del Nulla in Meister Eckhart e Cusano, la «presenza assente» di Dio, la libertà dell'uomo. Tutto ciò, sulla linea delle posizioni di Karl Barth, Italo Mancini e Hans Küng, ha portato Alberto Castaldini ad avvicinarsi all'ermeneutica dell'esperienza religiosa proposta da Luigi Pareyson, per la quale Dio rispetta la libertà in cui tutto diventa possibile, incluso il male. Alla fine del primo capitolo l'autore arriva a constatare i limiti della metafisica classica nell'approccio alla Shoà ed esprime la necessità, evocata anche da Paul Ricoeur, di pensare diversamente Dio.

Nel secondo capitolo, *Pensare Dio dopo Auschwitz*, l'autore illustra il paradigma ebraico di Dio, biblico e rabbinico, un Dio che, secondo studiosi recenti, ebrei e non - Schalom Ben-Chorin, Abraham Joshua Heschel, Isidore Epstein, Abraham Cohen, Prina Navé Levinson e Maurizio Mottolose - non se ne sta fuori dal raggio della sofferenza e del dolore umano, ma è personalmente coinvolto e perfino influenzato dalla condotta dell'uomo. Il Dio di Mosè è il medesimo Dio al quale le vittime della Shoà affidarono le proprie invocazioni. L'autore tratta della compassione di Dio; Egli ama tutte le sue creature e mostra una lunga

tolleranza verso i malvagi (p. 152, 171). Sempre nel secondo capitolo si presentano gli sviluppi del pensiero ebraico dopo la Shoà (p. 173 ss). Di fronte ad Auschwitz i punti di vista e le scuole di pensiero sono differenti, spesso contrastanti. Per alcuni, quell'evento ha costituito una novità che ha spezzato il patto tra Dio e gli ebrei, ponendo Israele (e anche il mondo) di fronte alla realtà della «propria solitudine»; per altri la Shoà incarna un *continuum* nella plurimillennaria sequela delle tragedie che hanno colpito il popolo ebraico. Ma Dio potrà continuare ad essere il Dio della storia, chiedendogli la ragione di ciò che è accaduto. Quello che è avvenuto ad Auschwitz – secondo alcuni autori – è dovuto al libero arbitrio degli uomini, in modo che l'uomo può vivere la situazione della vittima abbandonata al suo carnefice. Invece per altri autori le sofferenze patite durante la Shoà non sarebbero state altro che le «doglie del messia», ovvero l'ira divina necessaria affinché gli ebrei osservassero nuovamente i comandamenti dell'alleanza. Alla domanda incessante nella sua drammatica ripetitività, può seguire sia una risposta imprevista, sia l'assenza di una risposta, cioè il silenzio non privo comunque di una possibile forza rivelatrice. Il pensiero ebraico, infatti, non risolve le contraddizioni della storia, ma si limita ad esprimerle (p. 212). In questa ricerca di significati che non teme le antinomie e le contraddizioni, l'uomo sa fin dall'inizio che non ci saranno risposte definitive alle domande fondamentali sulla vita e sulla morte, sul bene e sul male, sul dolore degli innocenti. Discutere di Dio e del mistero del male, percorrendo con eccessiva fiducia sentieri metafisici e utilizzando le collaudate argomentazioni della teodicea, può diventare poco fruttuoso (p. 274). Basti pensare a quale prova verrebbero sottoposti il significato e la portata stessa della libertà, allorché si pensasse

che la salvezza di più di un milione e mezzo di bambini, compresi quelli morti nel ventre delle loro madri nelle camere a gas di Birkenau e di Treblinka, non valesse tanto quanto il libero arbitrio dei loro carnefici, che Dio avrebbe potuto privare della vita. Ciò risulta sconvolgente per la mente. Dio non impedì la morte di milioni di innocenti, non ostacolò il compiersi di quel disegno di morte. Dobbiamo osservare che il popolo ebraico sopravvisse al nazionalsocialismo, nacquerò nuove sue generazioni e sorse lo Stato di Israele. Quello che è successo porta ad una nuova prospettiva del pensare Dio, il che è sempre impreveduto e libero.

Il terzo capitolo, intitolato *Il Dio della possibilità e il dolore del mondo*, valorizzando elementi già definiti dal pensiero rabbinico ma anche dalla teologia cristiana protestante e cattolica, propone una possibile soluzione allo scandalo del male e del dolore innocente. Dio assume i tratti di un Dio che *diviene* assieme alla sua opera, mentre la creazione appare come un divenire continuo, che il male può ostacolare. Dio soffrirebbe perciò con l'uomo, in virtù di una kenosi continua, incorporando la sofferenza delle sue creature, dato che l'uomo è immagine teomorfa. L'autore scopre un nuovo volto di Dio, e insieme a teologi riformati e cattolici affronta i temi della fragilità divina, intesa soprattutto come partecipazione alla condizione umana. Sul versante filosofico di un Dio che diviene, l'autore si rifà a filosofi recenti, e nella linea della dottrina ebraica e della riflessione rabbinica la ricerca prende in considerazione l'idea dell'uomo che acquista consapevolezza della Presenza di Dio. Il Dio della storia nell'uomo può persino morire (p. 221), e dopo la rottura del pensiero provocata dall'Olocausto, assieme agli altri genocidi del XX secolo, che hanno sbriciolato gli argini della teodicea, appare la libertà di Dio e

dell'uomo con la sempre aperta possibilità dell'azione concreta del male. Il disegno divino prevede anche la possibilità del male. Dio è *intra* la storia e vicino all'uomo; in quegli anni dello sterminio degli ebrei Dio si trovava anche ad Auschwitz (Hans Küng). Ma se ci si chiedesse per quale ragione Egli non abbia impedito l'Olocausto, ci si spingerebbe oltre il mistero stesso di Dio. Nonostante per i cristiani Gesù abbia sofferto ingiustamente ma poi è risuscitato in gloria, il pensiero su e dopo Auschwitz non è in grado di trarre una risposta soddisfacente o consolante che sia valida per tutti. Per i teologi cristiani, Gesù vivrà su di sé l'abbandono da parte di Dio. Il Dio della Scrittura libera gli ebrei schiavi in Egitto, ma non salva la vita ai primogeniti egiziani (Esodo 11,1-7); non impedisce la deportazione degli ebrei a Babilonia (2 Re, 24-25). Se Dio nel cristianesimo si è incarnato in Gesù di Nazareth per la salvezza dell'umanità, nell'ebraismo potrebbe invece essersi incorporato nelle vittime della Shoà, per rivivere in/con ciascuna di loro la condizione terrena (p. 309).

Nella parte conclusiva del libro si ribadisce come non sia possibile ignorare che la Shoà inferse una ferita mortale alle vittime come ai carnefici. Auschwitz rappresenta un annientamento radicale, che richiama un tempo finale in cui l'intera creazione sarà riscattata. Nell'*Epilogo*, l'autore ricorda che la provvidenza divina non può essere identificata solamente con un intervento miracoloso (quello di un «Dio tappabuchi») o con un ingresso prodigioso nelle vicende umane, ma si alimenta della consapevolezza etica di una continuità nel processo creativo, condizione indispensabile al cammino stesso dell'umanità. L'annullamento di questa consapevolezza corrisponde alla realizzazione pratica del progetto di morte dell'uomo sull'uomo. Dio

così, nonostante la sua gloria, può «morire» nella coscienza sia del carnefice sia della vittima (p. 313). Il mondo infatti cresce con l'uomo verso il compimento di ciò che ora non *ci è*. Questa incompiutezza che sollecita la divenienza del disegno creativo «combatte» ogni giorno «una battaglia dall'esito incerto» dalla quale dipende l'adempimento futuro della promessa del Regno, perché il cammino del mondo e dell'umanità è un unico percorso, disseminato di numerosi ostacoli, verso la pienezza della Fine. Solo in questa prospettiva e nonostante la realtà (non definitiva) della morte, è possibile sperare che ogni «dubbio un giorno sarà dissolto». In questa prospettiva escatologica deve essere visto il compiersi della redenzione universale annunciata sin dalla rivelazione fatta ad Abramo e proclamata da San Paolo. Nel frattempo l'uomo deve essere consapevole che «per ogni avvenimento, anche il più infelice, passa un sentiero che porta a Dio» (Bonhoeffer) e che Dio cambierà in bene ogni male sofferto dall'uomo che in Lui crede. Nessun evento, nessuna esperienza – nemmeno Auschwitz – saranno perciò perduti, perché tutto è recuperabile. L'uomo può tentare una comprensione di Dio, ma il Santo rivela a Mosè e a tutti noi che lo si potrà vedere solo «di spalle», *la sua schiena*, perché inevitabilmente Dio precede l'uomo nella storia. Dio, in questo modo, attraverso Mosè, ci rivela però un tratto che lo accomuna più di altri all'umanità: il «passare», il cammino, che è il movimento del mondo, il divenire della storia, l'essere rivolti al futuro, il configurarsi di una speranza, perché il mondo è stato creato affinché «non rimanesse identico a quello dei giorni della creazione» anche attraverso il gesto antico di lavorare e trasformare la terra (p. 329). Concludendo, l'uomo del XX secolo, l'uomo che ha subito e attuato l'Olocausto, si conferma

l'uomo della storia, della complessa e imprevedibile evoluzione. Quella tra Dio e l'uomo è una relazione ancora aperta. Anche se condannato da Dio per le sue scelte, Adamo fu in grado di rialzarsi.

Nella *Postfazione*, Cristian Barta, decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai, dopo aver ricordato il bisogno permanente di non perdere la memoria del passato evocato dal documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoà* della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo (Città del Vaticano 1998), individua le due prospettive che emergono dal dispiegarsi degli argomenti. La prima riguarda la ricezione della Shoà nella sua concretezza storica ed esistenziale, quale possibilità realizzata del male che interroga la presenza di Dio nella storia. La seconda prospettiva seguita dalla ricerca di Alberto Castaldini si muove, accanto al pensiero filosofico occidentale, nelle coordinate della tradizione rabbinica recente, partendo dai contributi che convergono nel delineare il concetto di un Dio capace di compassione e persino di sofferenza, senza ostacolare il male operato liberamente dall'uomo. Tale idea è presente nel pensiero ebraico posteriore alla Shoà, sebbene la difficoltà di tale approccio sia assecondata dalla consapevolezza che la ricerca di Dio sia insauribile e misteriosa. Cristian Barta afferma che l'opzione dell'autore per l'approccio fenomenologico e l'abbandono della metafisica classica solleva numerose domande alla teologia contemporanea e considera l'opera quale punto di riferimento obbligatorio per tutti gli studiosi che d'ora in avanti si dedicheranno all'argomento.

Il libro di Alberto Castaldini fa uso di una ricca e pertinente bibliografia che dimostra un'approfondita conoscenza del tema affrontato e delle fonti memorialistiche e bibliogra-

fiche. L'autore utilizza fonti bibliografiche di derivazione biblica, talmudica, cabalistica e midrashica, del pensiero ebraico medievale e moderno, nonché della tradizione filosofica occidentale. La ricerca di Alberto Castaldini è ben documentata; con acribia e spirito analitico ripercorre, in una prospettiva filosofica-teologica, la vicenda del popolo ebraico nel tragico periodo dei regimi nazista e fascista, visti come espressione personificata «del male supremo in contrapposizione all'onnipotenza divina e alla misericordia che da essa ne consegue» (*Prefazione*, p. 12). L'autore, che dimostra competenze approfondite nella filosofia, nella teologia e nella storia, articola la sua ricerca in una struttura del tutto logica e coerente.

Alberto Castaldini propone dunque tanto alla riflessione filosofica e teologica contemporanea quanto al pensiero sociale e politico etico odierno un tema attuale. Se sotto il profilo filosofico riporta l'argomento Dio sulla scena della ragione impietrita dalla tragedia della Shoà, sotto l'aspetto teologico ha il merito di rafforzare le basi del dialogo tra ebraismo e cristianesimo. Per concludere, il libro di Alberto Castaldini è un'espressione della volontà e della capacità della filosofia e della teologia attuali di portare avanti il discorso sull'uomo e su Dio.

**ANTON RUS**