

Primo Levi al plurale

A cura di Domenico Scarpa

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI
PRIMO LEVI

SILVIO ZAMORANI EDITORE

Sulla ricezione di Primo Levi nel mondo cattolico

Simone Ghelli

Nel 2019, in occasione del centenario della nascita di Primo Levi, la rivista «Vita e Pensiero», edita dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, ha dedicato il suo terzo numero all'autore di *Se questo è un uomo*. Della sua opera e del suo pensiero si è discusso in un *focus* dal titolo *Primo Levi e il sacro, questione da riaprire?*, al quale hanno partecipato Marco Belpoliti, Alberto Cavaglion, Giovanni Tesio e Alessandro Zaccuri. Come si evince dal titolo, il tema è il rapporto tra Primo Levi e la categoria del «sacro», un promettente indirizzo di ricerca che nel corso degli ultimi anni ha contribuito a mettere in dubbio «le definizioni ormai logorate dello scrittore: il laico-ebreo o l'agnostico tardo-positivista».

Tra i contributi, quello di Alessandro Zaccuri, *Un caso aperto nel mondo cattolico*, introduce una tematica che sino a quel momento era rimasta ai margini degli studi leviani. Si chiede infatti Zaccuri: «Esiste, è mai esistito un “caso Primo Levi” per il mondo cattolico? Forse no, ma avrebbe dovuto»¹. L'analisi del giornalista di «Avvenire», a mio avviso onesta e perspicace, rappresenta un buon punto di partenza sia per inquadrare la questione sia per delineare delle possibili direttive di ricerca. D'altronde, argomenta Zaccuri, non può che destare stupore il fatto che un autore come Levi, celebrato e meditato in tutto il mondo e la cui opera, scrive, costringe il lettore «a fare i conti con l'alterità che ciascuno di noi ospita nel proprio intimo», non sia stato ancora «interpellato in sede teologica»².

A detta dell'autore, due elementi sembrano aver reso «particolarmente accidentato» il rapporto tra l'opera dello scrittore torinese e il cattolicesimo. Il primo, di carattere prettamente storiografico, ha a che fare con la ben più ampia questione del rapporto tra la Chiesa cattolica e la memoria della Shoah: «Nel 1958, quando *Se questo è un uomo* conquista finalmente l'attenzione che avrebbe meritato già un decennio prima, la riflessione della Chiesa sulla Shoah e, più in generale, sull'ebraismo non si è ancora espressa con la consapevolezza di cui darà conto, da lì a qualche anno, la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*»³. Ciò dimostra, ancora una volta, quanto *Se questo è un uomo* non sia solo un documento indispensabile per comprendere il cosid-

¹ Alessandro Zaccuri, *Un caso aperto nel mondo cattolico*, in «Vita e Pensiero», CII, n. 3, maggio-giugno 2019, pp. 92-95, a p. 92.

² *Ivi*, p. 93.

³ *Ibidem*.

detto universo concentrazionario. Le vicende editoriali legate alla sua pubblicazione e ricezione testimoniano alcuni dei passaggi più delicati dell'immediato secondo dopoguerra italiano. Un momento complesso, in cui le istituzioni della nascente Repubblica, da quelle politiche a quelle religiose, si trovarono a dover metabolizzare le cupe vicende che avevano segnato il Ventennio fascista: l'antisemitismo, l'introduzione delle leggi razziali e, infine, la deportazione nei campi di sterminio. Vicende in cui l'intero sistema-paese, come è noto, era fortemente implicato e dalle quali la nascente Repubblica desiderava svincolarsi il più possibile⁴. Come scrive Anna Bravo in *Raccontare per la storia*, quinta «Lezione Primo Levi»:

Probabilmente a essere decisivo è il calcolo politico. Per alcuni paesi, è prioritario in questa fase costruire/ricostruire un'identità che le scelte del tempo di guerra hanno leso o frantumato, e la deportazione può esserne un tassello in positivo o in negativo. Mettere al centro la persecuzione degli ebrei avrebbe imposto di fare i conti con la vergogna del passato – la Francia con Vichy, l'Italia con la primogenitura del fascismo, con la guerra, con la repubblica di Salò; e tutti e due i paesi con lo zelo antiebraico delle istituzioni e di una parte dei cittadini. Al contrario, ampliare il fronte di resistenza antifascista grazie all'inserimento di tutti i reduci non poteva che giovare all'immagine nazionale (e ai partiti che puntavano a infoltire i ranghi del fronte resistenziale di riferimento). È la strada che si sceglie nell'immediato dopoguerra⁵.

A tal riguardo, è stato ancora più schietto Tony Judt quando, nell'epilogo del suo celebre *Postwar*, scrive (in relazione però al panorama postbellico francese): «i resistenti deportati sopravvissuti che tornavano in patria furono trattati da eroi: i salvatori dell'onore della nazione. Gli ebrei, invece, deportati non per motivi politici ma per la razza, non potevano servire a questo scopo»⁶. Pertanto, quando nel 1947 Primo Levi dà alle stampe *Se questo è un uomo*, «la voce degli ebrei è ancora confusa fra quelle degli altri prigionieri»⁷. Volutamente confusa, sebbene si trattasse di una testimonianza in cui lo stesso autore, in maniera molto esplicita, scartava il «modello narrativo “resistenziale”» e decideva di mettere in primo piano «il suo essere ebreo»⁸. Chissà, si chiede infine Anna Bravo, «se Einaudi sarebbe stato più disponi-

⁴ Per un'efficace ricostruzione si veda Filippo Focardi, *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Laterza, Roma-Bari 2016.

⁵ Anna Bravo, *Raccontare per la storia* (2014), in *Lezioni Primo Levi*, a cura di Fabio Levi e Domenico Scarpa, Mondadori, Milano, 2019, p. 215. Per una sintesi dell'altrettanto tiepida ricezione internazionale della testimonianza di Levi (Francia, Stati Uniti, Inghilterra, Germania) si veda Tony Judt, *The Elementary Truths of Primo Levi* (1999), in *Reappraisals. Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, Penguin Press, New York 2008, pp. 46-47.

⁶ Tony Judt, *Postwar. La nostra storia 1945-2005* (trad. it. di Aldo Piccato; edizione originale: *Postwar. A History of Europe since 1945*, 2005), Laterza, Roma-Bari 2017, p. 991.

⁷ A. Bravo, *Raccontare per la storia*, cit., p. 216.

⁸ *Ivi*, p. 217.

bile alla pubblicazione di fronte a un *Se questo è un uomo* più partigiano, più militante, più epico, più “eroico”⁹.

Al di là delle vicende editoriali, all'interno delle quali le esigenze politico-istituzionali giocano un ruolo importante, ma non esclusivo¹⁰, ciò che emerge con chiarezza è come nell'Italia dell'immediato secondo dopoguerra il primato memorialistico assegnato alla figura del deportato-testimone politico abbia costituito un'efficacissima strategia culturale per scansare problematiche che, ancora oggi, il nostro paese non ha voluto affrontare in pieno. È nella cornice di queste strategie che, per ritornare a quanto messo in luce da Zaccuri, bisogna collocare le prime e tiepide reazioni da parte del mondo cattolico dinanzi al fenomeno della *Shoah*.

In uno studio del 2005, Manuela Consonni ha analizzato la pubblicistica cattolica nel periodo 1945-1947, mettendo in luce proprio questa opportuna tendenza a comprimere le tante e differenti testimonianze pubblicate in quel periodo sulla sola deportazione politica. Come riportato dall'autrice:

Non meno di 28 testimonianze sulla deportazione e lo sterminio, scritte da deportati ebrei, deportati politici, prigionieri di guerra, furono pubblicate in Italia tra il 1944 e il 1947. La rivista gesuita, «La Civiltà Cattolica», generalmente considerata la portavoce del Vaticano in Italia, recensì solo una di queste, *Triangolo Rosso* di don Paolo Liggeri¹¹.

Nella recensione, datata 21 settembre 1946, si afferma subito che «Nessun libro, per quanto ci consta, è riuscito a documentare il martirio inflitto agli internati politici della recente guerra»¹². Queste parole sono sintomatiche di come, in queste primissime letture cattoliche della Shoah, il paradigma memorialistico del prigioniero politico venga utilizzato non solo per sussumere l'intero ventaglio delle forme di prigionia, ma anche per evitare, come ripetitivamente avverrà in questo periodo, di «pronunciare la parola “ebrei”»¹³.

Ora, per comprendere a fondo il modo in cui il mondo cattolico ha rielaborato

⁹ *Ibidem*. Si veda anche T. Judt, *Postwar*, cit., p. 994: «Quando, nel 1946, [Levi] presentò *Se questo è un uomo*, il resoconto della prigionia di Auschwitz, alla Einaudi, la più importante casa editrice italiana di sinistra, il manoscritto fu immediatamente rifiutato: il racconto delle persecuzioni subite, a cominciare dalla deportazione in quanto ebreo, non partigiano, non si conformava all'edificante versione di una Resistenza di tutta la nazione italiana contro il fascismo».

¹⁰ Marco Belpoliti, *Primo Levi di fronte e di profilo*, Guanda, Milano 2015, pp. 36-37.

¹¹ Manuela Consonni, *The Church and the Memory of the Shoah: The Catholic Press in Italy, 1945-1947, in Jews, Catholics and the Burden of History*, a cura di Eli Lederhendler, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 21-30, a p. 22.

¹² Manuela Consonni, *L'eclisse dell'antifascismo. Resistenza, questione ebraica e cultura politica in Italia dal 1943 al 1989*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 67 (edizione digitale).

¹³ *Ivi*, p. 38.

la memoria della Shoah, occorrerebbe entrare più nel dettaglio di una vicenda che, dal silenzio di Pio XII, passando per la svolta ecumenica impressa dal Concilio Vaticano II, sino ad arrivare ai noti *mea culpa* di Giovanni Paolo II, ancora oggi non smette di suscitare dibattito e controversie. Tuttavia, a mio avviso, questo breve e paradigmatico inquadramento storico riesce a far emergere la struttura portante del discorso cattolico sulla Shoah. Se, in ambito politico-istituzionale la figura del deportato politico si è dimostrata adatta a eludere questioni ritenute scomode, facendo leva soprattutto su un'opposizione netta tra le parti in gioco (come non pensare, ad esempio, alla grammatica dialettica adoperata da Robert Antelme nella sua testimonianza)¹⁴; in ambito cattolico, invece, il deportato politico continuerà sì a svolgere – forse in maniera ancora più marcata – la medesima funzione di deviazione, ma il suo carattere riduzionista, una volta declinato all'interno dei registri discorsivi della riflessione teologica e antropologica cristiana, verrà per così dire capovolto di segno, aprendo così la strada a una rielaborazione della Shoah in chiave universalistica. In via del tutto preliminare, mi pare pertanto di poter sostenere che tanto più la Shoah viene metabolizzata, diviene cioè un discorso meno scivoloso, quanto più essa assume il ruolo di oggetto di studio privilegiato per la comprensione dell'individuo contemporaneo e il suo rapporto con Dio, il Bene e il Male. In altri termini, si passa dal deportato politico all'Uomo, dalla questione politica a quella antropologica. È qui che inizia a delinearsi un "caso Primo Levi" per il mondo cattolico.

Su «L'Osservatore Romano» del 1° febbraio 1964, compare una recensione de *La tregua* (1963) scritta da Ferdinando Castelli. A detta di quest'ultimo:

Levi, evitando la facile amplificazione aneddottaica, ha puntato sulla scoperta dell'uomo conosciuto nei «Lager», quando cioè ogni maschera cade e il volto umano ci si presenta nella sua genuinità. Un volto molto infelice; si staglia in uno sfondo dove nessuna speranza aleggia, nessuna salvezza, nessuna Provvidenza [...]. Levi stende sulla nostra povera umanità un manto di pietà che è partecipazione alla sofferenza e volontà di comprensione. A tale scopo egli si accosta ai personaggi non per giudicare o condannare, ma per comprendere, compatire, aiutare. Ciò conferisce al libro una inconfondibile carica umana che è poesia e vita, colore e fascino, semplicità e genuinità. Se il libro di Primo Levi avesse approdato a sponde più benigne, avremmo avuto un libro degno di ogni senso. Così com'è, costituisce un nobile sforzo di umana comprensione, avvelenato dalla scoperta di orizzonti chiusi e gelidi nei quali

¹⁴ Robert Antelme, *La specie umana* (trad. it. di Ginetta Vittorini; edizione originale: *L'espèce humaine*, 1947), Einaudi, Torino 1969. Antelme sistematizzerà la sua prospettiva dialettica in *Pauvre – Prolétaire – Déporté* (1948), in *Textes inédits. Sur «L'espèce humaine». Essais et témoignages*, Gallimard, Paris 1996, pp. 25-32. Sulle vicende editoriali de *La specie umana* in Italia si veda Domenico Scarpa, *Storie di libri necessari. Antelme, Duras, Vittorini*, in *Storie avventurose di libri necessari*, Gaffi, Roma 2010, pp. 169-202 e 425-434.

è imprigionata la vita¹⁵.

A distanza di poco più di un mese, il 21 marzo del 1964, lo stesso Castelli tornerà a recensire la seconda opera dello scrittore torinese in «La Civiltà Cattolica», sostenendo appunto che essa, rispetto a *Se questo è un uomo*, «riflette un clima più pacato, una maggiore maturazione di pensiero, quasi una dimensione filosofica della condizione umana»¹⁶. In aggiunta a quanto sostenuto nel primo intervento, Castelli introduce un tema destinato a diventare centrale nel dibattito cattolico attorno all'opera e alla figura intellettuale di Primo Levi. In riferimento alle «battute sconsolate» che chiudono *La tregua*, Castelli scrive: «La vita è un Lager, sostanziata di sofferenza, di precarietà, di nulla. Sotto il suo arco qualche breve parentesi, qualche tregua, poi la realtà ti afferra e ti mette dinanzi alla tragedia dei giorni. Pertanto», si chiede, «vale la pena di vivere? Levi non risponde, avviluppato com'è nel mistero dell'esistenza»¹⁷.

In queste pagine viene circoscritta una problematica fondamentale per il pensiero cattolico. Un nodo teorico, per non dire teologico, ineludibile: quale redenzione, quale trascendenza è possibile dinanzi all'abnorme sofferenza che Levi ha così lucidamente testimoniato? A partire da questi primi commenti (al momento, non risulta nessuna recensione di *Se questo è un uomo* su testate ufficiali del mondo cattolico, per l'edizione del 1947, e due soltanto, firmate dalla stessa persona, per quella del 1958)¹⁸, Levi viene inquadrato all'interno di una riflessione cattolica sulla Shoah che, come dicevo, ha trovato nell'universalità la dimensione a essa congeniale per affrontare teoreticamente un tema che, dal punto di vista storico-politico, rimane invece, malgrado le tante aperture e ammende, problematico. Come evidenziato da Robert Gordon in *Scolpito nei cuori*, una particolarità delle testimonianze italiane sulla Shoah è appunto:

il costante, ansioso timore che nei campi si produca l'annientamento delle virtù convenzionali del tempo di guerra, l'azione, l'onore, l'eroismo, come pure dei valori cristiani e/o socialisti dell'altruismo e della solidarietà, dato che in quei luoghi solo l'egoista sopravvive. Questa ansia implica in ultimo un interrogativo sulla vera natura dell'essere umano, come categoria, come specie, come portatore di valori,

¹⁵ Ferdinando Castelli SJ, *Primo Levi. La tregua*, in «L'Osservatore Romano», 1° febbraio 1964.

¹⁶ Ferdinando Castelli SJ, *Romanzi in vetrina*, in «La Civiltà Cattolica», CXV, n. 6, 21 marzo 1964, p. 563.

¹⁷ *Ibidem*, p. 564.

¹⁸ L'edizione Einaudi 1958 di *Se questo è un uomo* è recensita da Angelo Paoluzi sia sull'organo democristiano «Il Popolo» (*Memorie dai campi di concentramento*, 9 luglio 1958) sia sul mensile cattolico «Leggere» (*Primo Levi: «Se questo è un uomo»*, IV, n. 8-9, agosto-settembre 1958). Si rinvia alla *Bibliografia Primo Levi online* allestita dal Centro internazionale di studi Primo Levi di Torino, www.primolevi.it

lo stesso essere umano con tanta eloquenza evocato dal titolo di Levi *Se questo è un uomo*. Interrogare questo topos di Uomo “umanitario” – e in parte cristianizzante – nel quadro di una risposta all’Olocausto è una caratteristica pregnante di questo momento postbellico in generale¹⁹.

Pertanto, la riflessione cattolica sulla *Sboab* ha potuto trovare nella memorialistica italiana laica – dove molte sono le voci ebraiche – un punto di profonda convergenza proprio nella tendenza a fare del discorso sull’Olocausto una questione umanitaria. Una propensione universalistica che Levi, nonostante la centralità e peculiarità da lui assegnata alla deportazione ebraica, ha saputo interpretare con grande maestria, divenendo «tanto il sintomo, quanto la causa della forma assunta dal discorso nazionale sull’Olocausto nell’Italia postbellica»²⁰.

Ciononostante, questa convergenza è anche ciò che ha contribuito a comprimere in maniera unilaterale la figura di Levi in quella di “testimone universale”. Come evidenziato da Alessandro Zaccuri, nel panorama cattolico Levi è ancora oggi «un testimone prima che uno scrittore [...], qualcuno le cui parole assumono significato solo in relazione agli eventi di cui riferiscono»²¹. La diagnosi di Zaccuri è facilmente verificabile: di fatto, se si considera un ampio spettro di testi, dalle interviste e recensioni presenti in riviste come «Famiglia cristiana», «Esodo» e «Il nostro tempo», passando per l’importante volume *Primo Levi: la dignità dell’uomo* pubblicato da Cittadella nel 1995, sino ai più recenti articoli di Giancarlo Pani apparsi in «La Civiltà Cattolica», è possibile tratteggiare un certo canone interpretativo, le cui tre caratteristiche principali mi paiono essere le seguenti.

La preminenza del testimone e la trascurabilità dello scrittore.

Malgrado l’invito di Giorgio Calagno in un testo del 1995 a leggere Levi «negli altri libri»²², ancora oggi nelle letture cattoliche è piuttosto radicata l’idea che gli

¹⁹ Robert S. C. Gordon, *Scolpito nei cuori. L’Olocausto nella cultura italiana (1944-2010)* (trad. it. di Giuliana Olivero; edizione originale: *The Holocaust in Italian Culture, 1944-2010*, 2012), Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 82.

²⁰ *Ivi*, p. 128.

²¹ A. Zaccuri, *Un caso aperto nel mondo cattolico*, cit., p. 93.

²² Giorgio Calagno, *Un alchimista fra le ciminiere*, in *Primo Levi: la dignità dell’uomo*, a cura di Rosa Brambilla e Giuseppe Cacciatore, Cittadella, Assisi 1995, pp. 31-45, a p. 36: «Se vogliamo capire perché il Levi della testimonianza è importante, dobbiamo leggerlo negli altri libri [...]. Questi libri non sono l’altra faccia dello scrittore [...]. Sono il vero Primo Levi: quello che scrive non perché pressato da circostanze esterne, quasi costretto a dare voce, lui salvato, al sacrificio dei sommersi; ma per libera scelta, per cercare di capire la società in cui vive, per porre domande che possano coinvolgere tutti e non solo chi ha condiviso la sua eccezionale esperienza».

scritti non dedicati alla *Shoah* siano o testi minori²³ oppure, nel migliore dei casi, opere che, come scrive Giancarlo Pani, «non nascono dalla letteratura, ma dalla sofferenza vissuta, meditata, e tuttavia mai del tutto accettata o immunizzata»²⁴. Insomma, il mondo cattolico registra un ritardo importante nella ricezione dell'opera leviana, la quale, come testimoniano la riedizione einaudiana delle *Opere complete* (2016-2018) e la pubblicazione dei *Complete Works* nel mondo anglofono (2015), è ormai unanimemente considerata un *corpus* unitario privo di fratture qualitative al suo interno. Una cesura *démodée* tra il testimone e lo scrittore che mina in modo particolare l'ossatura teorica e morale degli scritti di Levi, il quale ha saputo esprimersi in merito alle grandi questioni dell'esistenza umana ben al di là dell'autorità, da lui tra l'altro sempre rifiutata, che per molto tempo gli è stata accordata esclusivamente in quanto reduce di Auschwitz²⁵.

L'interesse per le figure positive.

Le letture cattoliche dell'opera di Levi pongono una particolare attenzione nei confronti di personaggi come Steinlauf, Lorenzo o Alberto²⁶. Per usare le parole di Giancarlo Pani, essi sarebbero il simbolo di «un'umanità offesa e forse distrutta, che

²³ Giancarlo Pani, *Primo Levi, "martire" della Shoah*, in «La Civiltà Cattolica», CLXVIII, n. 4006, 20 maggio - 3 giugno 2017, p. 391: «Sebbene Levi abbia scritto altri libri, romanzi e racconti a carattere scientifico, i suoi grandi successi sono costituiti da queste tre opere autobiografiche, annoverabili tra i capolavori del Novecento».

²⁴ Giancarlo Pani, *Primo Levi e il veleno di Auschwitz*, in «La Civiltà Cattolica», CLXX, n. 4058, 20 luglio - 3 agosto 2019, p. 139. Su «L'Osservatore Romano» del 30 luglio 2019 è apparso un articolo di Chiara Graziani, intitolato *Profeta di un futuro distopico*, dedicato a «Primo Levi scrittore di fantascienza». Interessante, ma anche problematica, è appunto l'insolita denominazione di «profeta». A detta dell'autrice, infatti, esisterebbe un Levi-testimone – «abitato da Auschwitz fino all'ultimo» – e un Levi-scrittore di fantascienza animato dall'«urgenza di profetizzare». In queste pagine, i testi fantabiologici dello scrittore torinese vengono caricati di un significato messianico che finisce con l'apparire una forzatura, se non addirittura un maldestro tentativo di cristianizzazione. Basti vedere l'interpretazione del racconto *Procacciatori d'affari* del 1970 proposta da Graziani: «S. il non nato, accetterà [...] È la salvezza, vista da chi ha visto tutto. L'arrivo di un Fabbro, inerme e cieco, che muoia con noi».

²⁵ Ian Thomson, *Primo Levi. A Life*, Metropolitan Books, New York 2002, p. 310: «This Italian word, *testimone*, would settle on Levi like an albatross, and he came to resent it thoroughly. It seemed to him the most backhanded praise: Levi thought of himself as a writer first, and a witness second».

²⁶ Come riportato da Giorgio Calcagno, l'intervista di Gabriella D'Angeli a Primo Levi apparsa su «Famiglia cristiana» il 27 novembre 1966 (*Il sonno della ragione genera mostri*) trae spunto da una curiosa vicenda: «un giovane prete ha fatto argomento di predica una delle più convincenti figure di *Se questo è un uomo*: Lorenzo». Cfr. Gabriella Poli e Giorgio Calcagno, *Echi di una voce perduta. Incontri, interviste e conversazioni con Primo Levi*, Mursia, Milano 1992, p. 38.

tuttavia riemerge viva e, paradossalmente, affascinante»²⁷. È il tema della “dignità dell'uomo”, ossia di ciò che dell'essere umano si dimostra irriducibile persino in situazioni estreme come Auschwitz. Si tratta della possibilità del bene, di quella carità cristiana che resiste al dilagare del male nel mondo e che, nel far ciò, ristabilisce e rinforza la fiducia nell'essere umano in quanto soggetto morale. A tal riguardo, sarebbe interessante approfondire il legame, se esiste, tra questo spiccato interesse per le figure positive e il filone narrativo dei resoconti agiografici (come quelli dedicati a Teresio Olivelli, Paolo Liggeri o, per citare una delle figure più discusse, Giovanni Palatucci)²⁸. Sicuramente, il tema della “banalità del bene” in Primo Levi è un aspetto originale che merita di essere approfondito ulteriormente. Non vi è dubbio, infatti, che la maggiore attenzione che gli interpreti hanno riservato ai personaggi più grigi e compromessi – in fondo, è lo stesso Levi a porli in primo piano rispetto ad altri – abbia contribuito negli anni a fare dell'autore di *Se questo è un uomo* il fautore di un'antropologia negativa, hobbesiana. Un “mito” anche questo che necessita non tanto di essere sfatato – l'antropologia di Levi non può dirsi nemmeno positiva, supposto che un tale binarismo sia applicabile al suo pensiero –, quanto di essere complicato. Tuttavia, mi pare che, per quanto riguarda il mondo cattolico, ad alimentare questa peculiare attenzione verso le figure positive non vi siano solo esigenze schiettamente teologiche, ma anche un fraintendimento di fondo del pensiero leviano. Lo abbiamo già visto con Castelli: Levi è uno scrittore che tenderebbe verso il «nulla», verso un leopardiano pessimismo cosmico così compromesso con la storia da escludere qualsiasi forma o pratica di redenzione. Come se l'autore di *Se questo è un uomo* non fosse riuscito a riconoscere la speranza e l'ottimismo indicati dalle opere di bene che lui stesso ha testimoniato.

Il nesso tra ateismo e suicidio.

Nel dibattito cattolico attorno all'opera di Levi, l'ateismo e il suicidio sono nientemeno che due facce della stessa medaglia. Anche questa tendenza interpretativa presenta problematicità importanti. Innanzitutto, essa fa coincidere il vissuto personale dell'autore con la sua produzione concettuale. Una fallacia ermeneutica a cui, specialmente in ambito teologico, si espone qualunque dibattito sull'ateismo, dove appunto la negazione dell'esistenza di Dio viene sovente equiparata a un turbamento d'animo o a un errore di prospettiva. È evidente quanto la vicenda umana di Levi si presti bene a questo tipo di fraintendimento. Nel fare ciò, dunque, le letture cattoliche dell'opera leviana rischiano non solo di trascurare il ben noto ottimismo dello scrittore torinese; ottimismo per così dire immanente, fondato cioè

²⁷ G. Pani, *Primo Levi e il veleno di Auschwitz*, cit., p. 145.

²⁸ R. S. C. Gordon, *Scolpito nei cuori*, cit., p. 82, nota 34.

sulla fiducia nelle «facoltà positive»²⁹ dell'essere umano (la ragione, il dialogo e, su tutte, la ricerca scientifica)³⁰. Come vedremo, esse finiscono inoltre con l'offuscare, se non addirittura aggirare, lo spessore teorico delle tesi di Levi in materia di fede, consegnandoci così l'immagine, piuttosto discutibile, per citare ancora una volta Giancarlo Pani, di un «martire» che «non ha saputo resistere alla vergogna subita»³¹.

Veniamo ora al secondo elemento che, sempre a detta di Zaccuri, ha ostacolato la ricezione dell'opera leviana nel mondo cattolico, ossia «l'esibita reticenza» da parte dello stesso Levi in materia religiosa: «Quando non direttamente interrogato (come accade nella celebre *Conversazione con Primo Levi* condotta da Ferdinando Camon), lo scrittore evita di entrare in argomento. Parla poco dell'ebraismo, pochissimo del cristianesimo. Alla Chiesa cattolica, nella fattispecie, riserva rari accenni incidentali, quasi sempre aneddotici»³². Tuttavia, a detta di Zaccuri, il recente dibattito sulla questione del sacro rappresenta l'occasione per il mondo cattolico di aprire seriamente al suo interno un «caso Levi». Nel corso degli ultimi anni, interpreti come Massimo Giuliani³³ e Alberto Cavaglion³⁴ hanno infatti cercato di complicare l'immagine, piuttosto consolidata, di un Levi ateo-razionalista-materialista, a favore invece di quella di un autore poliedrico che profanamente attinge da un ampio spettro di fonti, tra le quali il testo sacro occupa una posizione privilegiata³⁵. È proprio sulla genealogia delle fonti religiose di Levi che gli interpreti cattolici possono apportare un contributo importante. Per esempio – sono alcune delle piste

²⁹ Mladen Machiedo, *La parola sopravvivrà* (1968), in Primo Levi, *Opere complete*, vol. III, *Conversazioni, interviste, dichiarazioni*, a cura di Marco Belpoliti, Einaudi, Torino 2018, p. 34.

³⁰ P. Levi, presentazione di Kip S. Thorne, *Siamo soli*, in *La ricerca delle radici. Antologia personale* (1981), in *Opere complete*, vol. II, cit., p. 229: «La miseria dell'uomo ha un'altra faccia, che è di nobiltà; forse esistiamo per caso, forse siamo la sola isola d'intelligenza nell'universo, certo siamo inconcepibilmente piccoli, deboli e soli, ma se la mente umana ha concepito i buchi neri, ed osa sillogizzare quanto è avvenuto nei primi attimi della creazione, perché non si dovrebbe saper debellare la paura, il bisogno e il dolore?».

³¹ G. Pani, *Il veleno di Auschwitz*, cit., p. 395. Della stessa opinione Giorgio Calcagno, *Cercava nella Bibbia «i perché insoluti»*, in «Il nostro tempo», 19 aprile 1987: «Quanta nostalgia di Dio, in questo scrittore che ha saputo testimoniare, fino all'ultimo giorno, in tutte le sue forme, il regno della negazione di Dio». Si tratta di interpretazioni alimentate in particolar modo dalla nota chiusura aporetica della conversazione con Ferdinando Camon: «C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio. [sul dattiloscritto, a matita, ha aggiunto: Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco, ma non la trovo]», cfr. *Opere complete*, vol. III cit., p. 858.

³² A. Zaccuri, *Un caso aperto nel mondo cattolico*, cit., p. 94.

³³ Massimo Giuliani, *Per un'etica della resistenza. Rileggere Primo Levi*, Quodiblet, Macerata 2015.

³⁴ Alberto Cavaglion e Paola Valabrega, «Fioca e un po' profana». *La voce del sacro in Primo Levi* (2018), in *Lezioni Primo Levi*, cit., pp. 497-569.

³⁵ A tal riguardo, si veda la sezione dedicata ai testi sacri nell'*Indice delle opere a stampa e dei passi citati* redatto Daniela Muraca in P. Levi, *Opere complete*, vol. III, cit., pp. 1327-1328.

filologiche tracciate da Zaccuri – c'è Dante, autore da cui Levi ha derivato un immaginario cristiano «per rendere in qualche misura descrivibile l'indescrivibile orrore di Auschwitz»³⁶. E poi c'è «il cattolicissimo, tormentato Manzoni»³⁷, a cui lo scrittore torinese ricorre costantemente per dare forma al proprio pensiero antropologico e politico-sociale. Insomma, se il materiale diretto è poco, non così è per quello indiretto: le fonti cristiane di Levi, ebreo italiano integrato («Io uso dire di sentirmi italiano per tre quarti»³⁸), sono molte e con esse si è confrontato per tutta la sua vita, dagli studi classici durante l'adolescenza, sino alle rielaborazioni più sofisticate presenti nelle sue ultime opere. Come ha ricordato Marco Belpoliti in una intervista del 2019 apparsa su «Avvenire»:

Fin dall'esordio, quel che più [a Levi] sta a cuore è l'indagine sull'uomo, lungo una linea che dal Dante della *Commedia* arriva fino all'ironia di Manzoni, all'amore per gli ultimi su cui poggia l'edificio dei *Promessi sposi*. È la tradizione dell'umanesimo cristiano, nella quale Levi riconosce l'elemento portante della cultura europea³⁹.

In conclusione, vorrei però cercare di complicare ulteriormente la questione. A mio parere, le possibilità ermeneutiche offerte dal dibattito attorno al sacro non devono diventare per il mondo cattolico una soluzione di comodo. Occorre cioè che esso presti particolare attenzione a non avvicinare Levi più di quello che in realtà gli è consentito. A fare da frizione non è però solo l'eredità dell'ebraismo, data la quale l'idea di un Levi “cristiano per osmosi” sarebbe un enorme abbaglio interpretativo. A mio parere, i motivi che costringono il mondo cattolico a mantenere lo scrittore torinese a giusta distanza sono per lo più teorici, per non dire teologici.

Come si è detto, Levi ha parlato poco di Dio. Ciononostante, sono convinto che le sue poche battute a riguardo contengano una profondità teorica tale da fare invidia ai cosiddetti pensatori di professione. Nelle interviste dove il discorso su Dio è centrale, come quelle con Daniela Amsallem (1980)⁴⁰, Giuseppe Grieco (1983)⁴¹ e Ferdinando Camon (1982-1986)⁴², Levi veste i panni del laico, del «non credente» che vede nel male di Auschwitz un elemento storico che incrina le nostre convinzioni più comuni, soprattutto in materia di fede, e che, se esistono un “prima” e un “dopo” Auschwitz, non permette più di ricorrere ad alcuna giustificazione ultima. In particolare, alla teodicea, il dispositivo teorico teso a risolvere la contraddizione

³⁶ A. Zaccuri, *Un caso aperto nel mondo cattolico*, cit., p. 94.

³⁷ *Ivi*, p. 95.

³⁸ P. Levi, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 312.

³⁹ Alessandro Zaccuri, *Marco Belpoliti. Per Primo Levi un cantiere aperto*, in «Avvenire», 17 luglio 2019.

⁴⁰ P. Levi, *Opere complete*, vol. III, cit., pp. 859-866.

⁴¹ *Ivi*, pp. 385-391.

⁴² *Ivi*, pp. 830-858.

tra l'esistenza di una Provvidenza e la presenza realissima del Male nella storia.

Non so quale sia il termine più adatto per descrivere la posizione personale assunta da Levi nei confronti di Dio e la fede, se quella di ateo o di laico o di agnostico o di scettico. Si tratta di una questione biografica, e, come tale, non credo possieda alcun interesse teoretico rilevante. Tuttavia, ciò che mi pare certo è che, da un punto di vista filosofico, la prospettiva da lui offerta e costantemente rilanciata, da *Se questo è un uomo* sino alle note battute conclusive dell'intervista con Ferdinando Camon – «C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio» –, sia quella dell'anti-teodicea. A guardar bene, il modo in cui Levi ha articolato l'opposizione Dio-Male dinanzi al dramma dell'Olocausto sembra essere una rielaborazione personale e artigiana di argomenti tipici della tradizione teologica e a-teologica dell'occidente cristiano. Come rilevato da Massimo Giuliani, all'interno del dibattito novecentesco su "Dio dopo Auschwitz", l'ebraismo ha sviluppato un ampio ventaglio di prospettive, quest'ultime accumulate dal tentativo per così dire epocale di ridefinire le condizioni dell'«alleanza» con Dio. In tale contesto, il silenzio di Dio può certamente rappresentare un tradimento, un venir meno delle sue promesse e delle sue responsabilità. Ciò malgrado, come dimostra il caso emblematico di Elie Wiesel, tale «protesta» presuppone non solo che Dio esista, ma che resti il Dio di Israele, il Dio di Abramo, il contraente cioè di *quel* patto millenario⁴³. Dal canto suo, il cristianesimo è invece tornato a riaprire la secolare *querelle* della teodicea⁴⁴. A titolo esemplificativo, si pensi a quanto sostenuto da Benedetto XVI al termine del suo viaggio apostolico in Polonia nel maggio del 2006: «Di fronte all'orrore di Auschwitz non c'è altra risposta che la Croce di Cristo: l'Amore sceso fino in fondo all'abisso del male, per salvare l'uomo alla radice, dove la sua libertà può ribellarsi a Dio»⁴⁵.

Più che accusare, Primo Levi nega⁴⁶, rifiuta cioè in maniera categorica proprio

⁴³ Massimo Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle «teologie dell'Olocausto»*, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 70-71. A Elie Wiesel è inoltre dedicato il contributo di Ferdinando Castelli SJ (*Con Primo Levi nell'inferno del Lager: Elie Wiesel*) in *Primo Levi: la dignità dell'uomo*, cit., pp. 142-184.

⁴⁴ Massimo Giuliani, *Cristianesimo e Shoà. Riflessioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 109-112. Su questo, si veda inoltre Enrico Donaggio e Diego Guzzi, *A giusta distanza. Immaginare e ricordare la Shoah*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli-Roma 2010, pp. 79-81.

⁴⁵ Benedetto XVI, *Udiienza generale, Piazza San Pietro, Mercoledì 31 maggio 2006*. Consultabile all'indirizzo < http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/it/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060531.html >.

⁴⁶ Giuseppe Grieco, *Non l'ho mai incontrato, neppure nel Lager* (1983), in P. Levi, *Opere complete*, vol. III, cit., pp. 385-391, a p. 387: «In un certo senso, tutto è stato per me molto più semplice per il mio compagno di Lager, il credente Elie Wiesel. Lui si è trovato brutalmente a subire il grande trauma del trionfo del male, ed è poi arrivato ad accusare Dio di permetterlo, di non intervenire per fermare i carnefici. Io, invece, mi sono limitato a concludere: "Dunque è proprio vero: Dio non c'è"».

questa giustificazione cristiana della sofferenza⁴⁷. Come ho cercato di mostrare altrove⁴⁸, Levi nega il Dio del teismo, il Dio della teologia cristiana, il quale non solo intrattiene con il mondo un rapporto di causalità, ma anche, e soprattutto, presiede alla storia degli esseri umani in maniera provvidenziale. Come sostiene Levi nell'intervista con Giuseppe Grieco del 1983:

Per me le cose stanno così: Dio o è onnipotente o non è Dio. Ma se c'è ed è quindi onnipotente perché permette il male? Il male esiste. Il male è il dolore. Dunque se Dio, a suo arbitrio, può ribaltare il bene in male, o soltanto lasciare che il male dilaghi sulla Terra, vuol dire che è un Dio cattivo. E quella di un Dio cattivo è un'ipotesi che mi ripugna. Così mi attengo all'ipotesi che mi pare più semplice; lo nego⁴⁹.

Ciò che mio avviso mostra l'acume e l'originalità di Levi in materia teologica è la particolare connotazione politico-sociale del suo ateismo. Dall'episodio della preghiera di Kuhn raccontato in *Se questo è un uomo*⁵⁰, sino alla *querelle* con l'amico Nicola Dallaporta Xydias riportata ne *I sommersi e i salvati*⁵¹, la negazione di Dio operata dallo scrittore torinese non verte tanto sulla contraddizione, sebbene centrale, tra Provvidenza e Male. Ciò che egli considera ancora più insostenibile è l'idea che «Dio avrebbe concesso dei privilegi, salvando qualcuno e condannando qualcun altro»⁵². Insomma, questo sembra essere l'argomento di Levi, «se Dio è inegualitario, allora non può esistere»⁵³. Una sorta di anti-teodicea sociale aggravata ulteriormente dalla convinzione che «I “salvati” del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio: quanto io avevo visto e vissuto», sostiene Levi, «dimostrava l'esatto contrario [...]. Sopravvivevano i peggiori, cioè i più adatti; i migliori sono morti tutti»⁵⁴. Come se l'autore di *Se questo è un uomo* polemizzasse esplicitamente,

⁴⁷ Daniela Amsallem, *Il mio incontro con Primo Levi* (1980), *ivi*, pp. 859-891, a p. 863.

⁴⁸ Cfr. Simone Ghelli, *Il peso insostenibile della fortuna. L'ateismo di Primo Levi*, in «Iride», n. 2, agosto 2018, pp. 245-259.

⁴⁹ G. Grieco, *Non l'ho mai incontrato*, cit. in P. Levi, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 388.

⁵⁰ P. Levi, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 242.

⁵¹ *Ivi*, vol. II, cit., p. 1195.

⁵² *Ivi*, vol. III, cit., p. 858.

⁵³ *Ivi*, vol. I, cit., p. 207: «Nella storia e nella vita pare talvolta di discernere una legge feroce, che suona: “a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto”». Alberto Cavaglion ha fatto notare come Levi radicalizzi qui la citazione evangelica tratta da *Matteo* 25, 29, facendole così perdere il suo ottimismo soteriologico; cfr. Primo Levi, *Se questo è un uomo*, edizione commentata a cura di Alberto Cavaglion, Einaudi, Torino 2012, pp. 205-206. La locuzione «legge feroce» richiama inoltre la «feroce forza» dell'*Adelchi* di Alessandro Manzoni (atto V, scena ottava, vv. 354-355). Cfr. Alessandro Manzoni, *Adelchi*, in *Poesie e tragedie*, a cura di Valter Boggione, UTET, Torino 2002, p. 1053 (edizione digitale).

⁵⁴ P. Levi, *Opere complete*, vol. II, cit., p. 1195.

mettendo in gioco innanzitutto se stesso – «Mi sentivo sì innocente, ma intruppato fra i salvati» –, con la «*scopa*» che per Don Abbondio⁵⁵ era stata la peste, e con qualsiasi altra forma di giustificazione del male offerta dalle fonti cattoliche del suo pensiero; su tutte, per l'appunto, Manzoni⁵⁶.

La teodicea è pertanto il terreno dove Primo Levi attraversa in profondità il pensiero cristiano, assumendo però nei confronti di quest'ultimo una postura severa e oppositiva. Un "caso Primo Levi" nel mondo cattolico deve muovere da qui, ossia dal riconoscimento che l'ateismo elaborato dall'autore de *La tregua* è un argomento filosofico⁵⁷, non uno stato d'animo. Per il mondo cattolico, confrontarsi con Levi significa dunque incontrare un autore a un tempo affine e lontano, avvicicabile, ma mai assimilabile. Si tratta certamente di una situazione complessa, dove i molti punti d'incontro si capovolgono rapidamente in motivi di acuta divergenza. Agli interpreti che vorranno approfondire questo tema spetta dunque un difficile ma promettente lavoro. Sono convinto infatti che il mondo cattolico avrà molto da guadagnare nell'approcciare Primo Levi non come alleato, ma come interlocutore privilegiato di un dialogo che proprio nella mancanza di un accordo troverà la sua ricchezza.

⁵⁵ Cfr. Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, a cura di Salvatore Silvano Nigro, in *I romanzi*, vol. II, t. II, *I promessi sposi (1840). Storia della Colonna infame*, Mondadori, Milano 2002, p. 732 (dal cap. XXXVIII): «Vedete figliuoli, se la Provvidenza arriva alla fine certa gente. Sapete che l'è una gran cosa! [...] È stata un gran flagello questa peste; ma è anche stata una *scopa*, ha spazzato via certi soggetti, che, figliuoli miei, non ce ne liberavamo più».

⁵⁶ Il riferimento qui è ovviamente alla nota morale conclusiva dei *Promessi sposi*, cap. XXXVIII: «che i guai vengono bensì spesso, perché ci si è dato cagione; ma che la condotta più cauta e innocente non basta a tenerli lontani; e che quando vengono, o per colpa o senza colpa, la fiducia in Dio li raddolcisce, e li rende utili per una vita migliore». Cfr. *ivi*, p. 785. Andrea Rondini, *Manzoni e Primo Levi*, in «Testo», n.s. XXXI, n. 60, luglio-dicembre 2010, pp. 49-86, a p. 50. Su questo si veda anche Mirna Cicioni, *Un'amicizia asimmetrica e feconda: Levi e Manzoni*, in *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*, a cura di Luigi Dei, Firenze University Press, Firenze 2007, pp. 63-70.

⁵⁷ Ho tentato di ricostruire la genealogia filosofica dell'ateismo di Levi nell'articolo *Primo Levi e Pierre Bayle. «Soffro dunque sono»: Primo Levi lettore dei moderni*, in *Innesti. Primo Levi e i libri altrui*, a cura di Robert S. C. Gordon e Gianluca Cinelli, Peter Lang, Oxford 2020, pp. 161-177.