

the book. Although the author gives attention especially to the European space, to which he feels closer and where he has access to a richer bibliography, he doesn't neglect the important military events in Asia, America or Africa. Therefore, he describes the wars that took place there, presenting the main battles and going deeper in order to find the reasons that generated them. An example would be his short and concentrated description of the Russo-Japanese war of 1904–1905, where he summarizes the event in a paragraph linking it with other contemporary ones. He argues that “The scale of the Russo-Japanese War belied the short war myth in which one decisive battle would deliver victory. Admiral Togo Heiachiro’s attack on the Russian fleet in Port Arthur on 8–9 February 1904 gave Japan a commanding logistical advantage, but the war on land was one of attrition, rather than annihilation. The battle of Mukden was the final major land battle of the war and it lasted from January until March 1905, with 270,000 men on either side. Russian forces suffered ninety thousand casualties, Japanese forces seventy thousand. It was another naval battle, the sinking of Russia’s fleet at Tsushima on 28 May 1905, which brought about an end of the war. Even then, peace owed more to the collapse of Russian credit and domestic stability” (p. 111).

Written in an interesting and attractive way, full of information and analyses that demonstrate the fact underlined in the conclusion, namely, that the war was not inevitable because of several events that took place before its beginning (pp. 230–231), the book of William Mulligan is not only an interesting and useful reading for a historian, but also a helpful tool for philosophers, political analysts, psychologists or even psychologists. Its reprint one

century after the end of the sad event is surely important and it would help historians and other readers understand how the evolution of the world and of politics in the second half of the 19th century and during the first one and a half decade of the 20th century led humanity to a war of unprecedented cruelty.

□

IULIU-MARIUS MORARIU

ALBERTO CASTALDINI**Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz: Prospettive filosofiche e teologiche sull'Olocausto**Accademia Romana/Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca 2016

DALLE PAGINE de *Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz* (Accademia Romana/Centro di Studi Transilvani, Cluj-Napoca 2016, pp. 370), a chiamarci a raccolta è un Dio fragile, talmente fragile da non esigere nemmeno una teodicea; un Dio, piuttosto, da “comprendere nella domanda” (pp. 291-299) così come si fa con l'uomo più debole. Sembrerà paradossale che un'indagine sul *Deus absconditus*, attenta alla tradizione apofatica e a quella ebraica (biblica, talmudica e cabalistica), ci parli invece di un Dio esposto, addirittura troppo esposto. Non solo *patiens* ma perfino “stanco” (p. 238). La tesi stessa attorno a cui ruota il libro di Alberto Castaldini è assai esposta e non manca di una certa fragilità, che andrà interrogata.

Il libro sorprende per erudizione e vastità di implicazioni, tanto che in questa sede sarà possibile darne solo qualche cenno essenziale. Come ogni opera di ampio respiro è un libro che comprende

molti altri libri, tra cui una sintesi efficace dei fondamenti della religiosità ebraica (pp. 133-154) e una puntuale ricognizione delle sorti del pensiero teologico nel dopo-Auschwitz (pp. 173-218).

Qui ci concentreremo sulla proposta teologica che agita l'intero libro e converge nel terzo capitolo (*Il Dio della possibilità e il dolore del mondo*, pp. 219-309, specialmente il breve paragrafo: *Una nuova contrazione divina?*, pp. 250-256). In estrema sintesi, in questione è il riconoscimento, nell'evento storico della Shoà, della *kénosis* – nozione paolina (*Filippesi* 2, 5-7) – mai sviluppata dal pensiero ebraico. Solo attestando un processo kenotico nel divenire storico del Dio biblico la teologia può, agli occhi di Castaldini, superare la sfida di Auschwitz. Perché?

La risposta può essere riassunta in forma di *aut aut*: o si rimane alla visione teologica classica e quindi si condanna Dio (nessuna teodicea regge ad Auschwitz), oppure si rende Dio stesso partecipe di una *kénosis*, ossia lo si storicizza e ridimensiona, affinché torni possibile e dunque pensabile. Questo significa avvicinare il Dio di Israele, condurlo – come fece il Nuovo Testamento – nell'orto del Getsemani e vederlo soffrire nel corpo di un uomo, rifiutare, esitare proprio come un uomo. Infine morire sulla croce pronunciando il più sconcertante dei Salmi. Questa croce, per il Dio della Torà, furono i vagoni ferroviari che condussero sei milioni di ebrei d'Europa verso le camere a gas come altrettanti “*Menschen, Muselmänner, Stücke*, e infine *Figuren*” (p. 321). Non la tragedia di un Dio Incarnato, dunque, ma la tragedia di un'intera collettività che, nella diaspora, in quel Dio si identificava completamente. Ecco la proposta, per certi versi scandalosa, che viene dalle pagine di questo libro.

Non è certo una novità che Auschwitz venga eretto a tribunale di una “critica della ragione teologica”: quale diritto per Dio e per il credente dopo un simile fallimento, consumato nell'Europa della crescita intellettuale e delle conquiste socio-politiche? Sarebbe superfluo rievocare le riflessioni di Adorno a questo riguardo. Solo che ne *Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz*, diversamente dal solito, lo sterminio non è posto di fronte al credente come un evento irrelato di cui dovrebbe rendere conto: Dio non veste i panni né di imputato né di parte lesa, viene incluso nell'evento-Auschwitz pur senza l'aberrante (e interessata) scappatoia del sacrificio. La proposta è infinitamente più sottile e comporta un ripensamento delle basi stesse della teologia, che acutamente non vengono rafforzate bensì indebolite, al fine di assecondare e rispecchiare il più fedelmente possibile l'orrore e la vergogna della storia. Quella che abbiamo definito fragilità della posizione, emerge con sempre maggiore chiarezza, dipende in prima battuta da una precisa condizione storica: quella che, con lessico ormai logoro, siamo soliti definire “nichilismo”. Non dobbiamo infatti dimenticare – e Castaldini non lo dimentica affatto – che la *kénosis*, strettamente legata al monoteismo, è vicinissima all'ateismo: il Dio kenotico “è il dio la cui divinità è costituita proprio dall'assenza o il dio la cui verità è proprio il vuoto-di-divinità” (J.-L. Nancy). Fare i conti con questo “vuoto-di-divinità”, pur conservandone l'intensità teologica, è a nostro avviso la vera e propria sfida di questo libro.

Per aprire questa pista (e non lasciare al “vuoto-di-divinità” il sapore di una sentenza definitiva) Castaldini si serve di alcuni elementi teorici di base: innanzitutto la *Qabbalà* luriana (che come vedremo è quanto di più vicino alla *kénosis* paolina sia stato elaborato dalla riflessione ebraica),

filtrata dall'ermeneutica religiosa (segnatamente Luigi Pareyson) e da alcune profonde intuizioni dell'ultimo Schelling.

Questi elementi fanno corpo, anche se va tenuta ben presente la distanza che li separa. Da una parte ci troviamo infatti di fronte a un complesso e immaginifico mitologema, la *Qabbalà* luriana appunto, sorto nella scuola di Safed (l'attuale Safad, in Galilea) dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna per mano dei re cattolici nel 1492. La collocazione storico-geografica non è superflua, poiché la coscienza del rifiuto, del *pogrom* subito, spostarono l'asse della riflessione cabalistica dai cenacoli misterici alla pubblica piazza. Come ogni mito esso si fa garante di un'intuizione diretta, della pienezza di una visione, addirittura di una visione cosmogonica.

Lo *Tzimtzum*, o contrazione divina, è il movimento di un Dio che si contrae ("contrasse la Sua luce nello spazio di una mano", riporta una fonte antica, p. 177) per *lasciar essere* l'altro da Sé; nel *luogo* lasciato libero dal Senza-fine (*En-Sof*), emanazioni (*Sefiroth*) della sua presenza (*Shekhinà*) colmarono dei "vasi" che andarono in pezzi per la violenza dell'impatto. Questi cocci rotti sono il mondo: ricomporre il disegno della creazione (*Tiqqun*) lo scopo degli uomini. La rottura (*Shevirà*) generò il male, il lato oscuro di cui la creazione è intessuta. L'impatto ruppe i supporti a causa di una radicale disparità ontologica: questa disparità (matrice di rottura e dispersione) è il male stesso.

Il mitologema, ampiamente sviscerato da Castaldini fin dalle prime pagine, si incontra (e si scontra) con la prospettiva ermeneutica, che è precisamente l'opposto di una *visione* e testimonia invece della mediazione infinita costituita dal linguaggio.

L'ermeneutica religiosa, in perfetta simbiosi con la tradizione rabbinica, ci parla

del *nascondimento di Dio nel linguaggio* (in tal senso Dio è sempre *contratto* nella parola). Non c'è dubbio che l'intero Talmud sia una profonda riflessione sui limiti del linguaggio e che la cultura ebraica si nutra dei suoi sottili paradossi. Scholem: "Dio stesso è la Torah e la conoscenza non può uscirne", e ancora: "La parola di Dio è gravida di infiniti sensi ma non ne possiede uno preciso. Privata in sé di significato, essa è assolutamente interpretabile. [...] Nel testo della Torah sono contenute tutte queste infinite possibilità di comprensione" (*Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, pp. 66-67).

Non c'è certezza, dunque, salvo quella del Libro. Ma in questa "certezza", non dandosi *incomprensione* (la Torà è assolutamente non-univoco) non è data nemmeno autentica *comprensione*. Si tratta perciò di una ben misera certezza, fonte piuttosto di interminabili "interrogazioni", per riprendere le parole di un poeta lacerato dalla propria coscienza ebraica come Edmond Jabès (*Il libro delle interrogazioni*): "Poter dichiarare: «Sono nel libro. Il libro è il mio universo, il mio paese, il mio tetto e il mio enigma. Il libro è il mio respiro e il mio riposo». Mi alzo con la pagina che si apre, mi corico con la pagina che si chiude". Essere nel Libro, alzarsi con la pagina che si apre e coricarsi con la pagina che si chiude significa non essere in nessun luogo ("il libro è opera del libro") e da questo punto cieco fare seriamente i conti con quella che Castaldini, depotenziando un termine canonico, definisce "ri-velazione": la Torà è dunque accolta senza l'ingenuità della *Rivelazione* (luce totalizzante, sostrato diafano di una visione completa), ma con il produttivo sospetto (o "interrogazione") della "ri-velazione": *ri-velare* è, nello stesso movimento, *mostrare e nascondere*. Nulla di meno perentorio:

come per il non-nascondimento heideggeriano (*Unverborgenheit*), non si tratta di pura e semplice apertura ma di limite che conserva nella chiusura la sua intima verità: *fondo* emergente che capta la *superficie* rendendola fluttuante. Pulsazione dell'esposizione, battito di ciglia che permette di cogliere *nello stesso istante* una presenza a rischio e il rischio di un'assenza.

A doversi *contrarre* è dunque, per prima cosa, il *pensiero di Dio*. In questo senso lo sforzo ermeneutico di Castaldini, per certi versi crudele, segna una tappa importante nel rilancio del pensiero teologico. Di fronte al binario spezzato di Auschwitz la voce del credente deve trovare nuova linfa per poter praticare una teologia a misura d'uomo e di Dio, contro le alternative del "pensiero debole" e soprattutto della "teologia della crisi" (dal *Ganz Andere* barthiano al *kèrigma* bultmanniano). Questa corrente di pensiero è molto più evasiva e meno radicale di quanto sembri, perché rigetta l'enigma di Dio nella pura (inattingibile) alterità, negando il pensiero razionale e obliterando il problema storico. La "teologia della crisi" è *a misura d'uomo perché a dismisura di Dio*, e viceversa: "La trascendenza è per Barth «assoluta», tale che ogni sua comprensione umana [...] risulta impraticabile" (pp. 96-97). Questa "impraticabilità" può risultare tanto sconcertante quanto, per converso, intellettualmente pacificante: comprendendo perfettamente di non poter comprendere sono all'altezza di un sapere definitivo. La "teologia della crisi", facendo esplodere la reciprocità si dimostra, a tutti gli effetti, *crisi della teologia*. Ci parla di un Dio lontano e inerte cui fa eco un pensiero pietrificato.

"Per Bonhoeffer", scrive Castaldini, citando il celebre teologo luterano, "è il Dio dell'assenza, della divina impotenza sulla terra, quello che salva" (p. 327). Non a

caso il Dio della Torà, che si palesa a Mosè nel rovetto ardente (*Esodo* 3, 1-6; 33, 22-23), immagine che ricorre ne *Il Dio nascosto* come modello di ogni teofania, "mostra la schiena", il *resto* del suo passaggio, la sua traccia: "Ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere" (p. 298). Per Castaldini questa immagine rappresenta il percorso comune dell'uomo e di Dio, perciò l'accento cade innanzitutto sulla salvaguardia degli occhi – ossia della vita – di Mosè (la collettività degli uomini) e non sul nascondimento come privazione. Il nascondimento, in questi termini, è a tutti gli effetti protezione e soccorso. Dio cela il proprio volto per garantire la visione sicura, unica, univoca, che avrà luogo alla fine dei tempi. Qualsiasi visione anzitempo è impostura proprio a causa della sua *visibilità*: falsa *Rivelazione* a cui deve sostituirsi la pazienza infinita della *ri-velazione*. Questo significa che il Dio della Torà (della Legge scritta e infinitamente interpretabile, dunque sempre ancora *da scrivere*) si dipana nel tempo storico, nel cammino dell'uomo, nei suoi passi, *soprattutto nelle sue cadute*: maieuta egli stesso, insieme all'uomo, dell'*Escathon*.

Si tratta perciò di raccogliere i *resti* della teologia in vista di un *Tiqqun* innanzitutto teoretico; la nozione di *resto*, tipicamente ebraica (*Isaia* 46,3; Rosenzweig, *La stella della redenzione*: "L'uomo nel giudaismo è sempre in qualche misura un resto"), è un concetto chiave nel libro di Castaldini. Possiamo affermare che ogni divisione, ogni scissione, lasci dietro di sé un resto; ogni "resto" è un frammento verso l'unificazione, verso la ricomposizione delle *disiecta membra* che modulano il *discorso della creazione*. Da qui Pinnesto (decisivo) delle riflessioni schellinghiane, mosse ogni volta dall'unico pensiero del frazion-

arsi dell'Identità in seno all'Assoluto. Dei tre "strumenti di lavoro" di cui si serve Castaldini, in Schelling va senz'altro ravvisato l'anello di congiunzione tra il mitologema luriano e lo scavo ermeneutico (dunque la chiave di volta dell'intero discorso): Schelling lega l'esigenza del *Dio vivente* a quella di una logica obbligata a rendere ragione del molteplice in seno all'unità, dunque costretta a porre il problema del male senza mediazioni dialettiche: "Il male non è [...] nient'altro che il fondamento originario dell'esistenza [*der Urgrund zur Existenz*], in quanto tende all'attualizzazione nell'essere creato, e dunque, di fatto, solo la superiore potenza del fondamento che agisce nella natura" (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, 1809).

Questa concezione, come noto, conduce Schelling alla nozione di "salto" (*Sprung* che non tarda a divenire *Abfall*, Caduta): si può "giustificare" la scissione solo facendo appello a una *irragionevole libertà*, perennemente in lotta col "fondamento" preesistente che minaccia ad ogni istante di riemergere. Non è infatti possibile stabilire un passaggio da incondizionato a condizionato, da infinito a finito: la sola ragione è impotente di fronte a questo scarto. Del resto l'Assoluto stesso, se pensato coerentemente e fino in fondo, non lascia spazio alcuno a Dio. L'Assoluto è per definizione ciò che riassorbe tutto nel proprio incessante movimento, fagocitando ogni residuo. Se facciamo di Dio l'Assoluto ci troviamo di fronte a un idolo, se facciamo dell'Assoluto Dio abbiamo posto un limite a ciò che non ha limite, e quindi soppresso l'Assoluto. Schelling ci invita a compiere un gesto anomalo: porre l'Assoluto al "principio" della filosofia e non alla fine (p. 251). Filosoficamente è una mossa azzardata, addirittura ingenua (cfr. p. es. il problema del "cominciamen-

to" nella *Scienza della logica* hegeliana), ma attesta inequivocabilmente un retaggio cabalistico, e precisamente luriano; tanto che Schelling arriva a concepire il "ritrarsi" (*zurück-ziehen*) di un'"essenza originaria" (*Urwesen*) che non somiglia più né al Dio della più canonica teologia né all'Assoluto propriamente filosofico, possedendo per contro tutti i caratteri dell'*En-Sof*: l'Assoluto (o, più correttamente, il *Senza-fine*) si contrae *dall'Inizio*. Siamo fuori dalla filosofia e non ancora nella teologia. E da questo terreno vergine sorge la proposta di Castaldini, che trova qui la sua piena formulazione: "forse che ad Auschwitz, di fronte a una sistematica attuazione del Niente [...] pianificata dalla libera scelta dell'uomo, Dio ha scelto un'ulteriore contrazione, un estremo allontanamento/*esilio* della *Shekinà* dal mondo? Forse che Dio ha consentito in qualche modo e per qualche tempo a una anti-divinità (intesa come costruzione umana) di sussistere, attraverso una sua deliberata, poiché necessaria, rinuncia all'amore?" (p. 254).

Il domandare è fitto e dichiaratamente euristico: può darsi che il mondo, domanda ancora Castaldini, "di fronte al pericolo della sua nientificazione [...], ha [...] resistito grazie al *silenzio di un Dio che non si è mostrato, che si è esiliato, contraendosi* di fronte allo scenario del male operante?". Per usare il lessico di Schelling: il *fondo*, ad Auschwitz, avrebbe captato l'intera superficie delle cose in una risalita senza scampo, *senza residui*, al punto che tutto ciò che era non-Dio (l'evento-Auschwitz è concepito da Castaldini come "anti-Dio", p. 311), saturando ogni recesso, costrinse Dio a scomparire *senza residui, contraendosi di nuovo*? Questa decisione divina (e qui i limiti tra libertà e necessità diventano opachi), questo soccorso silenzioso, avrebbe contribuito al mantenimento dell'intero

creato? “Un rinnovato *tzimtzum* per un rinnovato *Bereshit*?”. Questa ipotesi è la vertigine del libro, l’audace tentativo di delineare una *fenomenologia teologica* di Auschwitz. In questo modo “la Shoà si confermerebbe” infatti, di conseguenza, “sia *drammatica cesura* della storia, sia *imprevisto continuum* nel progetto divino sul mondo” (p. 255). Forse il “*das Nichtige* di Auschwitz [...]” si è mutato improvvisamente “nel *Nilil* di un’assoluta solitudine e incomunicabilità, in cui Dio si è contratto nuovamente” (*ibid.*). E contrarsi, ormai lo sappiamo, significa *lasciar essere*. Il “vuoto-di-divinità”, anziché richiudersi su di sé, *apre ad altro*. Vuoto, svuotamento, contrazione, *kénosis*: altrettanti sinonimi di *creazione*. Ma di una creazione che non può permanere nell’essere senza il sostegno attivo degli uomini, sempre ricomposta e riparata, sempre in *divenire*. Affinché il *fondo oscuro*, implicito, schellinghianamente, nella *natura* stessa (dunque nello stesso Dio), non riemerge ogni volta per disperdere i resti e rinnovare la *Shevirà*.

Ecco che il *Tiqqun* emerge in tutto il suo potenziale di opera incompiuta, di opera da fare e non di situazione esistenziale nella quale si è gettati; in esso si è coinvolti, è storia e opera del tempo, frutto di libera scelta: il *Tiqqun non è, si fa*. È *praxis* e non *ousia*, dunque praticabile *etsi deus non daretur*. Facendo proprio l’incessante interrogare talmudico, l’uomo viene perciò restituito alla propria responsabilità, invitato ad “agire eticamente per rafforzare Dio” (pp. 299-310). Anche la “colpa”, solido bastione veterotestamentario, subisce un’incrinatura: “Il colpevolizzare l’uomo alla luce del peccato originale, in una prospettiva agostiniana, rischia di connotare il male principalmente nella sua offesa a Dio e al suo progetto, dimenticando che il male è sia commesso dall’uomo, sia da lui subi-

to, come è talora prodotto dall’ignoranza umana [...] e non da un progetto voluto e pianificato” (pp. 275-276).

Infatti “il Dio che diviene nella storia, e divenendo soffre con l’uomo e nell’uomo, è quel Dio che *nell’uomo può persino morire*” (p. 221). Poste simili condizioni, Dio sconta la pena del più crudele (colui che pianifica il male) quanto del più innocente degli uomini (colui che ignora o che subisce il male). Ancora Jabès, *Il libro delle interrogazioni*:

- È vero, chiese un giorno a Reb Nati l’innocente Maimoun, che sono nato con il primo uomo?
- Sei nato con il primo desiderio divino, gli rispose Reb Nati, e il desiderio era che tu fossi uomo.
- È vero, chiese ancora a Reb Nati l’innocente Maimoun, che amare Dio è amarlo negli uomini?
- Amare Dio, gli rispose Reb Nati, è fare proprio il Suo amore per gli uomini. Dio è uno stoppino discreto che, grazie a te, sarà luce; perché esso attende, sotto il vetro, il gesto di fuoco che ne farà la tua lampada.
- Allora ho perduto il mio Dio, disse in un gemito l’innocente Maimoun, perché non amo gli uomini che hanno ucciso mio padre e, da allora, vivo nel buio.

La *possibilità* di questo “buio” (che implica qualsiasi genere di esercizio distruttivo, o “attivamente nientificante”, dal più influente al più sadicamente necroforo), innestata da Castaldini al cuore della sua proposta teologica, è l’urgenza e lo scandalo del suo discorso. Del resto, se “L’ombra è luogo e divenire di Dio sull’implacabile via della luce” (Jabès), *oportet ut scandala eveniant* !

□

FRANCESCO FOGLIOTTI