

# HUMANITAS

1

## IL SETTANTUNESIMO SENSO OMAGGIO A PAOLO DE BENEDETTI

C.M. MARTINI • U. ECO • S. NATOLI •  
A. LUZZATTO • G. LARAS • G. CARA-  
MORE • M. CIAMPA • L. NOVATI • A.  
CINI TASSINARIO • S. GIACOMONI • A.  
CASATI • E. BARTOLINI • G. PICCIOLI  
• B. SALVARANI • I. BERTOLETTI • M.  
GIULIANI • P. CAPELLI • S. LEVI DEL-  
LA TORRE • P. STEFANI • D. GIACOT-  
TI • S. BIGNOTTI • P. CATTANI •

**MORCELLIANA**

---

€ 13,00

ISBN 88-372-2089-8



9 788837 220891

# HUMANITAS

RIVISTA BIMESTRALE DI CULTURA, FONDATA NEL 1946

ANNO LXI - N. 1 - GENNAIO-FEBBRAIO 2006

DIRETTORE: Ilario Bertoletti

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Bignotti, Giacomo Canobbio, Giulio Cittadini, Giulio Colombi, Flavio Della Vecchia, Paolo De Benedetti, Pietro Gibellini, Angelo Maffei, Massimo Marcocchi, Gian Enrico Manzoni, Felice Montagnini, Anna Teresa Ronchi, Livio Rota, Francesco Tomasoni

SEGRETARI DI REDAZIONE: Giulio Colombi, Anna Teresa Ronchi

Direzione e amministrazione:

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia (Italia)

Tel. 03046451 - Fax 0302400605

http://www.morcelliana.com

e-mail: redazione@morcelliana.it

## Condizioni di abbonamento per il 2006:

Abbonamento ordinario: € 51,00

Abbonamento sostenitore: € 130,00

Per l'estero: € 75,00

I versamenti possono essere effettuati sul ccp n. 15463250 intestato a:

Humanitas rivista bimestrale

Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia

oppure con assegno

L'I.V.A. è assolta dall'editore ai sensi dell'art. 74 lett. C. DPR 633/72

Aut. Tribunale di Brescia n. 70 del 13-3-1953

© Editrice Morcelliana 1953

Direttore responsabile: Ilario Bertoletti

Stampa: Tipografia Camuna S.p.A. - Filiale di Brescia - Via A. Soldini 25 - 25124 Brescia

## SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXI - N. 1 - GENNAIO-FEBBRAIO 2006

In questo numero . . . . . 3

### Il settantunesimo senso

#### Omaggio a Paolo De Benedetti

a cura di Ilario Bertoletti, Piero Capelli e Massimo Giuliani

MARTINI C.M., «Come un astro mattutino fra le nubi» (Sir 50, 6) . . . . .	4
GIACOMONI S., PDB e Martini . . . . .	7
LUZZATTO A., Asti, Paolo ed io . . . . .	12
CINI TASSINARIO A., «Benedetto colui che dette la sua sapienza ai suoi tementi» . . . . .	17
BARTOLINI E., Tra Chiesa e Sinagoga. L'apporto di Paolo De Benedetti al dialogo interreligioso fra cristiani ed ebrei . . . . .	28
CASATI A., Il profumo del pane che rimane nell'aria . . . . .	37
NOVATI L., «Ti ho chiamato amico, non ti basta?» . . . . .	39
PICCIOLI G., A bottega da PDB . . . . .	44
GIACOTTI D., C'era un saggio signore di Asti... . . . .	50
ECO U., Dieci incarrighiane o ingarrichiane per Paolo De Benedetti . . . . .	59
CARAMORE G. - CIAMPA M., Gli angoli nascosti della Bibbia . . . . .	62
BERTOLETTI I., Teologia del debito di Dio. Sul pensiero di Paolo De Benedetti . . . . .	68
GIULIANI M., L'unità di Dio e il compito dell'uomo. Come pensare l'irreparabilità della Shoà nell'orizzonte della fede . . . . .	77
CAPELLI P., L'ira di Dio. Commento al capitolo III di Paolo De Benedetti, Quale Dio? . . . . .	88
STEFANI P., Una terza via per incontrare Gesù ebreo . . . . .	98
LEVI DELLA TORRE S., Ki-wjakhhol, se così si potesse dire . . . . .	107
SALVARANI B., «Fossero tutti narratori di storie nel popolo del Signore!». La teologia narrativa di Paolo De Benedetti . . . . .	110
NATOLI S., Delfi e Sinai, in dialogo con Paolo De Benedetti. Fede ed ermeneutica . . . . .	120
LARAS G., Sul principio mi-shum darkè-shalom nei rapporti fra ebrei e non ebrei . . . . .	124
BIGNOTTI S., La teologia degli animali di Paolo De Benedetti. Volti non umani del creato . . . . .	128
Bibliografia essenziale di Paolo De Benedetti (a cura di P. Cattani) . . . . .	132

INEDITI

MENDES-FLOHR P., *Un umanesimo post-moderno dalle fonti del giudaismo* (a cura di M. Giuliani) . . . . . 144

Recensioni . . . . . 154

W. Pannenberg, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune* (G. Accordini), 154 - M. Mariani, *Credo perché prego. Ritratto inedito di Karl Rahner* (A. Anelli), 159 - G. Israel, *La Kabbalah* (M. Bertagna), 161 - Isidoro di Siviglia, *Etimologie, o Origini*, a cura di A. Valastro Canale (G. Carazzali), 164 - B. Bocchini Camaiani - M. Galfré - N. Silvestri (a cura di), *Percorsi di archivio. L'archivio di Ernesto Balducci*; E. Balducci, *Diari. 1940-1945*, tomo I, 1940-1943 e tomo II, 1943-1945, a cura di M. Paiano; B. Bocchini Camaiani, *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità* (D. Gabusi), 166 - E.A. Colombo, *Logica e metafisica in Kuno Fischer* (F. Tomasoni), 169 - M. Aime, *Eccessi di culture* (A.T. Ronchi), 171 - G. Sharma, *Il dizionario di hindi, dizionario hindi italiano italiano hindi. Hindi itālavī itālavī hindi śabdakośa* (A. Pelissero), 173 - P. Auster, *Follie di Brooklyn* (G. Antonioli), 174

HANNO COLLABORATO

Carlo Maria Martini, Arcivescovo emerito di Milano; Silvia Giacomoni, giornalista e scrittrice; Amos Luzzatto, Presidente delle comunità ebraiche italiane; Agnese Cini Tassinario, Presidente di «Biblia. Associazione Laica di Cultura Biblica»; Elena Bartolini, ebraista e saggista; Angelo Casati, parroco di S. Giovanni in Laterano (Milano); Laura Novati, consulente editoriale; Gianandrea Piccioli, consulente editoriale, già direttore della Garzanti; Donella Giacotti, insegnante; Umberto Eco, filosofo e scrittore; Gabriella Caramore, saggista e conduttrice del programma «Uomini e profeti»; Maurizio Ciampa, saggista; Ilario Bertoletti, direttore editoriale Morcelliana; Massimo Giuliani, docente di Studi ebraici, Università di Trento; Piero Capelli, docente di Lingua e letteratura ebraica, Università di Venezia; Piero Stefani, docente di Dialogo con l'ebraismo, Istituto di Studi Ecumenici di Venezia; Stefano Levi Della Torre, scrittore e docente nella Facoltà di Architettura, Politecnico di Milano; Brunetto Salvarani, teologo e scrittore; Salvatore Natoli, docente di Filosofia teoretica, Università di Milano-Bicocca; Giuseppe Laras, rabbino, docente di Storia della filosofia ebraica, Università Statale di Milano; Sara Bignotti, redattrice Morcelliana; Piergiorgio Cattani, saggista e scrittore.

IN QUESTO NUMERO

*Lo si incontra in treno, in varie case editrici, o si viene a sapere di una sua conferenza, di una lezione di ebraico, in qualche paese sperduto della nebbiosa pianura o dell'Appennino tosco-emiliano, ma nello stesso tempo è sempre diviso tra la sua Asti e Milano, insegnando a Trento e Urbino. Non senza continuare a svolgere la funzione di custode della sinagoga della città natale, di direttore spirituale per un convento sardo, di protagonista – discreto – del dialogo interreligioso. Spesso lo si ascolta alla radio mentre parla di un passo poco noto della Bibbia, o si commuove ricordando i suoi gatti. Il suo nome lo si trova a vario titolo – direttore, curatore, consigliere, traduttore, redattore, correttore di bozze – nei libri più diversi: dizionari, enciclopedie, edizioni di libri biblici, classici della teologia, filosofia e letteratura. Docente anomalo – non ha mai fatto un concorso universitario –, ha più allievi di un professore ordinario. Allievi spesso mai incontrati, ma formati sui suoi testi. O ai corsi di «Biblia». O leggendo le Gattilene.*

*Parliamo di Paolo De Benedetti. I saggi qui raccolti sono un omaggio di amici, colleghi, allievi. Mario Bendiscioli di lui ha detto: «Ne sa una più degli angeli». Una sapienza di cui in molti siamo debitori.*

*Completa il fascicolo la pubblicazione di un saggio – Un umanesimo post-moderno dalle fonti del giudaismo – di Paul Mendes-Flohr, tra i massimi studiosi della storia intellettuale del giudaismo, in particolare dell'opera di Rosenzweig e Buber\*.*

\* I curatori ringraziano Giovanni Menestrina per la consulenza e la collaborazione.

PIERO CAPELLI

## L'IRA DI DIO

Commento al capitolo III di Paolo De Benedetti, Quale Dio?

«L'assenza di prove non è prova dell'assenza»  
(Carl Sagan)

### 1. Il problema

«Forse possiamo soltanto dire che l'immagine divina è instabile e ambigua. L'instabilità dell'immagine divina è certamente prediletta dalla Bibbia, proprio in opposizione alle religioni pagane in cui il dio aveva un'immagine stabile. Ma tale instabilità arriva qui all'ambiguità. [...] Il modo di vivere le manifestazioni divine è duplice anche nella storia del cristianesimo. Direi che le forme istituzionali hanno sempre vissuto di più la modalità fragorosa, mentre le forme sia mistiche sia dubbiose hanno vissuto l'altra, la visione della teofania di Elia, la voce di silenzio sottile»<sup>1</sup>.

Così Paolo De Benedetti commenta le due modalità secondo cui Dio si manifesta nella Bibbia ebraica: quella «fragorosa» della teofania sul Sinai (*Es* 19) e quella «silenziosa» della «voce di tenue silenzio» che Elia ode sull'Oreb (*1Re* 19, 12).

Questa opposizione biblica costituisce una delle radici implicite della classica opposizione rabbinica tra l'attributo divino del Giudizio Rigoroso, o Severità (la *middat ha-din*), e quello della Misericordia (la *middat ha-rachamim*). Vediamone un esempio. A Rashi, quando commenta la decisione divina di mandare il diluvio a distruggere il genere umano, l'espressione biblica «si pentì di avere fatto l'uomo sulla terra» (*Gn* 6, 6) appare un inaccettabile antropopatismo, ossia una rappresentazione troppo icastica di Dio come vittima di una passione che dovrebbe essere solo umana. Perciò Rashi glossa che non si trattò di un vero e proprio pentimento, ma solo che «il pensiero del Luogo si volse dall'attributo della Misericordia all'attributo della Severità».

Ai due aspetti contraddittori della personalità di Dio si possono dare anche definizioni diverse da quelle classiche di Misericordia e Severità.

<sup>1</sup> P. De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1997<sup>3</sup>, pp. 56-57.

Quella che non cambia, comunque, è la sostanza del problema teologico contemporaneo, quale di seguito lo formula De Benedetti:

«Il problema è che oggi entrambe queste voci, per così dire, divine, si sono ammutolite. Il profeta un tempo sentiva una voce, mentre oggi nessuno sente nulla»<sup>2</sup>.

Molte spiegazioni sono state proposte per il problema del silenzio di Dio. De Benedetti ne sceglie e ricapitola quattro<sup>3</sup>:

1. Dio, «straniero sulla terra» (*Sal* 119, 19), «va alla ricerca dell'uomo, perché l'uomo lo trovi».
2. Oppure Dio tace per salvaguardare la libertà dell'uomo. (Ma questo, chiosa De Benedetti, anche quando – ad esempio – la libertà dell'uomo persecutore porta allo sterminio degli uomini innocenti?)
3. O ancora, Dio tace perché la sua persona è ancora incompleta, lacerata e impotente, fino al giorno finale profetizzato da Zaccaria in cui «JHWH sarà uno, e il suo nome uno» (14, 9).
4. O infine, interrogato dall'uomo che gli chiede – a cominciare da Giobbe e da Qohelet – di giustificarsi, Dio non risponderà fino a quando non sarà arrivato «a quel compimento che consiste nel riunificarsi e nel salvare il mondo».

La terza e la quarta risposta, quelle verso cui De Benedetti manifestamente inclina, sono due parti di un medesimo discorso. Il silenzio di Dio può essere il segno – difficile da decifrare come tutti i silenzi – di un'impotenza conseguente a una lacerazione. Può Dio avere bisogno degli uomini (come recitava il titolo di un celebre film) per ricomporre o almeno ridurre la propria lacerazione? E quali sono le parti scisse all'interno della personalità divina? In queste pagine intendo elencare alcune risposte possibili a questi interrogativi, rintracciandole in alcuni testi della tradizione rabbinica, sia nel campo della *haggadà* sia in quello della mistica.

### 2. La faccia e la schiena

La prima metafora biblica della scissione intradivina è espressa nella potente simbologia del racconto sinaitico, che lo stesso De Benedetti cita fin dalle prime pagine del suo libro<sup>4</sup>. Annunciando a Mosè la propria immi-

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 58-60.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 11 ss.

nente apparizione, Dio cautela il proprio protetto contro gli effetti distruttivi che possono conseguire al contatto anche solo visivo con il *sacrum tremendum* che fa parte della natura divina:

«Tu non potrai vedere la mia faccia, perché l'uomo non può vedermi e restare vivo. [...] Vedrai la mia schiena, ma la mia faccia non può essere vista» (Es 33, 20.23).

A queste parole di Dio, e all'immagine terribile di Dio che ci insegnano e che ricorre tanto frequentemente nei *Salmi*<sup>5</sup>, De Benedetti appone il commento che ne fece il Rabbi di Kozk:

«Tutte le cose contraddittorie e storte che gli uomini avvertono sono chiamate la schiena di Dio. La sua faccia invece, dove tutto è armonia, nessun uomo la può vedere»<sup>6</sup>.

Il Rabbi di Kozk aveva nella memoria la mistica ebraica classica, e in particolare lo *Zohar*, che indica il Male con l'espressione aramaica *Sitra Achra*, l'«Altro Lato» (o il «Lato Posteriore») di Dio. Rimane un amaro paradosso il fatto che la contemplazione del volto di Dio, e quindi del Bene, sia differita (totalmente, secondo le parole del Rabbi: «nessun uomo la può vedere») al futuro escatologico, fino all'avvento del messia.

### 3. L'ombra e la luce, l'ira e la tranquillità

Nella Bibbia ebraica vi sono diversi episodi che rivelano un'incapacità di Dio a controllare il proprio aspetto demonico, che lo porta ad aggredire con intenti mortali proprio quegli esseri umani che egli stesso predilige. È il caso, per esempio, delle aggressioni notturne a Giacobbe presso il guado dello Jabboq (*Gn* 32, 23-33) e a Mosè durante il suo rientro in Egitto da Madian (*Es* 4, 24-26). Proprio Giacobbe si rende conto di avere visto ciò che all'uomo è impossibile vedere, cioè la faccia di Dio, e di essere *ciò nonostante* rimasto vivo (*Gn* 32, 31). Entrambe le lotte avvengono quando siamo ancora agli inizi del rapporto di Dio con il genere umano e con il popolo d'Israele in particolare: Dio, nella storia di questo rapporto, è ancora *giovane*, e si sa che in gioventù è meno facile padroneggiare i propri istinti distruttivi, dominare quella propria *ombra* interiore che è simboleggiata dalla tenebra notturna in cui si svolgono entrambe le aggressioni. Ciascuno, scri-

<sup>5</sup> Si veda, per esempio, *Sal* 89, 8.

<sup>6</sup> M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, tr. di G. Bemporad, Garzanti, Milano 1979, p. 603 (citato da P. De Benedetti, *Quale Dio?*, cit., p. 11).

verà Wilde nella *Ballata del carcere di Reading*, uccide la cosa che ama. E così nemmeno Dio, in questa fase giovanile della sua vita interiore, sa ancora controllare la pulsione di morte nei confronti di coloro che ama di più.

Nell'episodio dello Jabboq, l'aggressore di Giacobbe teme la luce del giorno, e perciò la lotta termina quando sta per spuntare l'alba e il divino vampiro supplica Giacobbe di lasciarlo andare. Giacobbe risponde: «Non ti lascerò andare se prima non mi avrai benedetto». Vi è invece almeno un luogo della tradizione rabbinica in cui è Dio a supplicare un uomo, il rabbino Jishma'el ben Elisha', di concedergli la sua benedizione:

«Una volta entrai nel Santo dei Santi a offrire incenso e vidi Aktri'el Jah, il Signore degli eserciti, che sedeva su un trono alto ed elevato, e mi diceva: "Jishma'el, figlio mio, benedicimi!". Io risposi: "Possa essere tua volontà che la tua misericordia vinca sulla tua ira e che la tua misericordia sovrasti il tuo giudizio, e possa tu usare con i tuoi figli l'attributo della Misericordia e trattenerti dall'usare a loro l'attributo della Severità". Egli mi fece un cenno con la testa; e così ci viene insegnato che la benedizione di un uomo qualunque non è cosa di poco conto ai suoi occhi» (Talmud Babilonese, *Berakhot* 7a).

Nella stessa pagina talmudica, appena più sopra, si legge questa tradizione attribuita al maestro Rav, attraverso il tramandatore Zutra bar Tuvja:

«Il Santo, che sia benedetto, prega. Come prega? [...] "Possa essere mia volontà che la mia misericordia vinca la mia ira e che la mia misericordia sovrasti la mia severità, e possa io usare con i miei figli la misura della misericordia e trattenermi dall'usare a loro la misura della severità"»<sup>7</sup>.

Dunque, su un punto preciso del proprio carattere, cioè sulla propria inclinazione a eccedere in severità nei confronti dell'uomo, Dio appare poco sicuro di riuscire a controllarsi. Al punto che prega se stesso per potersi riuscire, o addirittura prega l'uomo perché, a sua volta, preghi che Dio ci riesca.

### 4. L'inconscio e la coscienza

Nel suo *Dio. Una biografia*, Jack Miles ha formulato una delle più interessanti ipotesi di «lettura canonica» della Bibbia ebraica, suggerendo di leggere i libri che la compongono come se il loro ordine canonico fosse

<sup>7</sup> La formula: «Possa essere la tua volontà che...», introduce frequentemente le suppliche rivolte a Dio: si veda, per esempio, l'elenco di preghiere rabbiniche in *Berakhot* 16b del Talmud Babilonese.

quello dei capitoli di un romanzo di formazione il cui protagonista è Dio. Seguendo questa prospettiva, ho definito «giovanili» le pulsioni omicide che Dio manifesta contro i pur prediletti Giacobbe e Mosè<sup>8</sup>. Pensiamo anche alla severità che caratterizza il suo rapporto con Adamo, con tutto il genere umano fino al diluvio, con Israele e le sue trasgressioni durante l'Esodo. Nel corso della Bibbia, cioè – secondo Miles – della propria biografia, Dio arriverà a incanalare la severità e persino il furore in un atteggiamento più maturo e paterno. Della rovina che incombe su Sodoma vengono avvertiti solo Abramo e Lot; di quella incombente su Ninive, invece, Giona verrà invitato da Dio a farsi messaggero a tutti gli abitanti della città, e ad esortarli a quella presa di coscienza che eviterà loro la rovina cui Sodoma non era sfuggita.

Ma il desiderio di evitare la rovina dei propri simili è molto più forte in Abramo che in Giona. Quando contratta con Dio la temporanea salvezza di Sodoma (*Gn* 18), Abramo si comporta come Rabbi Jishma'el nel passo talmudico letto più sopra: sia Abramo sia Jishma'el sembrano sapere che a Dio è necessario un interlocutore umano per poter superare, almeno temporaneamente, la propria severità (nel caso di Sodoma diremo piuttosto il furore), per incorporarla (non per *rimuoverla*) nella propria misericordia. Su questo, almeno Abramo sembra saperla più lunga di Dio, mentre nella discussione con Jishma'el è Dio stesso a chiedere la cooperazione del suo interlocutore umano. Comunque, questo percorso di Dio è presentato come compiuto solo nel dialogo con Giona, nel corso del quale è Dio stesso a difendere i niniviti – pur pagani – dalle conseguenze della propria ira, e a spiegare le ragioni del proprio comportamento a Giona, che di salvare i niniviti non ha nessuna voglia.

Credo che questa manifestazione dei due lati della personalità di Dio si possa leggere, in termini junghiani, come l'opposizione tra inconscio pulsionale (la severità, l'ira) e coscienza affettiva e razionale (la misericordia). Ancora nel dialogo con Rabbi Jishma'el l'opposizione tra questi due *Entgegensätze* viene presentata come un'opposizione tra contrari: bianco *vs* nero. Invece, la tradizione biblica – quale la interpreta Miles – è attrezzata per interpretarla come un'opposizione di tipo correlativo: metà *vs* intero, o parte *vs* tutto. Se l'ira di Dio rappresenta il suo inconscio e la misericordia rappresenta la sua coscienza, si possono allora applicare a questa opposizione le seguenti parole di Jung:

<sup>8</sup> Si veda J. Miles, *Dio. Una biografia*, tr. di P. Capelli (con risvolto di P. De Benedetti), Garzanti, Milano 1996, pp. 90 e 124-125.

«Coscienza e inconscio non producono come sintesi un tutto se l'una è repressa e danneggiata dall'altro e viceversa. [...] L'una e l'altro sono aspetti della vita. La coscienza dovrebbe difendere la sua ragione e le sue possibilità di autodifesa; ma anche alla vita caotica dell'inconscio dovrebbe essere permesso di seguir la sua strada, nei limiti in cui ciò sia per noi tollerabile. Con ciò si avrebbe simultaneamente una battaglia leale e una collaborazione sincera. Così dovrebbe palesemente svolgersi la vita umana, secondo il vecchio gioco dell'incudine e del martello: tra l'una e l'altro, il ferro battuto è saldato in un'unità indistruttibile, un "individuo". Questo è pressappoco ciò che io chiamo "processo d'individuazione". [...] Da quest'unione risultano nuove situazioni o nuovi atteggiamenti della coscienza»<sup>9</sup>.

Si riesce così a leggere il rapporto reciproco tra l'ira di Dio e la sua misericordia (ma anche tra il suo silenzio e la sua parola) non come un'opposizione radicale, ma come una polarità evolutiva piuttosto che dialettica. Qui uno dei due *Entgegensätze* tende verso l'altro, si sviluppa fino a integrarsi nell'altro: e l'altro, pur prevalendo, risulterà comunque trasformato da questo processo di crescita e di individuazione. Si tratta di una tensione in divenire, che la Bibbia ebraica presenta come un fattore evolutivo inerente alla personalità stessa di Dio: poiché, come ancora osservò Jung,

«dove manca una tensione fra contrari non si dà energia [...]»<sup>10</sup>. Considerata dal punto di vista unilaterale dell'atteggiamento cosciente, l'Ombra è una parte inferiore della personalità, ed è perciò rimossa mediante un'accanita resistenza. Ma ciò che viene rimosso deve diventare cosciente se si vuole che nasca una tensione tra contrari, senza la quale non è possibile compiere ulteriori passi avanti. [...] Ogni coscienza cerca, magari senza neppure supporlo, la sua antitesi inconscia, senza la quale è condannata alla stagnazione, all'insabbiamento o alla paralisi. La scintilla della vita nasce soltanto dal contrasto»<sup>11</sup>.

Se la tensione tra ira e misericordia verso Israele è un fattore costitutivo della personalità di Dio, allora è vero che Dio è in cammino con Israele: nel senso che, all'interno del suo rapporto con il suo popolo, la sua personalità stessa si evolve.

<sup>9</sup> C.G. Jung, *Coscienza, inconscio e individuazione* (1939), tr. di L. Baruffi, in *Opere*, IX/1, Boringhieri, Torino 1980, pp. 279-280.

<sup>10</sup> Altrove Jung scriverà: «Occorre riconoscere che il Sé è una *complexio oppositorum*, non essendovi realtà senza antinomie» (*Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* [1951], tr. di L. Baruffi, in *Opere*, IX/2, Boringhieri, Torino 1982, p. 252).

<sup>11</sup> C.G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* (1943<sup>5</sup>), tr. di S. Daniele e E. Sagittario, in *Jung, Opere*, VII, Boringhieri, Torino 1983, pp. 54-55.

## 5. Il maschile e il femminile

In un altro passo di *Quale Dio?*, De Benedetti accenna a un'ulteriore tensione tra due aspetti opposti della personalità di Dio, e anche questa volta a partire dall'opposizione tra Severità e Misericordia dalla quale anch'io ho preso le mosse:

«Anche se a Dio questo mondo non piacerà, egli non potrà più distruggerlo, per tre ragioni: perché, dopo aver cominciato a crearlo con il solo attributo della severità (espresso dal nome Elohim di Gn 1), ha deciso di aggiungervi l'attributo della misericordia (espresso dal nome JHWH di Gn 2), come afferma Rashi su Gn 1, 1; perché nel patto con Noè ha promesso di non mandare un altro diluvio (Gn 9, 11); perché egli è un Dio madre oltre che un Dio padre (Is 46, 3; 49, 15; 66, 13; Os 11, 1-4)»<sup>12</sup>.

Come la severità è attributo maschile e paterno, così la misericordia è attributo femminile e materno. È noto che la parola ebraica *rachamim*, misericordia, deriva dalla stessa radice di *rechem*, il grembo femminile. Dunque, quando in Dio severità e misericordia non si conciliano più, avviene anche una scissione tra la metà divina maschile e quella femminile. Nella mistica ebraica classica, in particolare nello *Zohar*, si individua ripetutamente la radice del Male nella individuazione del femminile divino dal suo corrispondente o *Entgegensatz* maschile. Questa individuazione avvenne in un momento preciso della storia di Israele – sempre vista come storia del rapporto di Israele con Dio. Quando il Tempio fu distrutto per la seconda volta, la Shekinà, cioè la presenza di Dio tra il suo popolo personificata come essere femminile, entrò in lutto e seguì il popolo d'Israele nell'esilio. Questa separazione si tradusse in un lutto cosmico e rese possibile l'instaurarsi del potere dell'«Altro Lato» di Dio sul mondo, e in particolare sulla Terra d'Israele:

«Vieni e contempla. Quando il Santuario venne distrutto e a causa delle sue colpe Israele fu scacciato dalla Terra, il Santo, che sia benedetto, se ne andò verso l'alto, sempre più in alto, e non osservò la distruzione del Santuario né il suo popolo che era in esilio: perciò la Shekinà andò in esilio con loro. Quando ridiscese, osservò il suo Tempio, ed era stato bruciato; guardò il suo popolo, ed ecco, era in esilio; chiese della Shekinà, ed era stata scacciata. Perciò "Il Signore JHWH degli eserciti chiamava in quel giorno al pianto e al lamento, a rasarsi il capo e a vestire di sacco" (Is 22, 12). E quanto a lei, proprio a lei, che cosa è scritto? "Piangi, come una ver-

<sup>12</sup> P. De Benedetti, *Quale Dio?*, cit., p. 29 (il corsivo è nostro).

gine che si è vestita di sacco per il marito della sua giovinezza!" (Gl 1, 8), come è detto: "Perché egli non c'è più" (Ger 31, 14); infatti egli se ne è andato da lei e si è verificata una separazione [aramaico *peruda*]. Anche il cielo e la terra interi fecero lutto, come è scritto: "Vestirò i cieli di oscurità, metterò loro un mantello di sacco" (Is 50, 3). Gli angeli superiori tutti fecero lutto, come è scritto: "Ecco, gli eroi gridano fuori, i messaggeri di pace piangono amaramente" (Is 33, 7). Il sole e la luna fecero lutto e le loro luci si oscurarono, come è scritto: "Il sole si oscurerà al suo sorgere, la luna non manderà la sua luce" (Is 13, 10). Tutte le cose che vi sono in alto e che vi sono in basso piansero e fecero lutto. Perché? Per il fatto che su essa [= la Terra] governava l'Altro Lato, che governava sulla Terra Santa» (*Zohar* I, 210a).

Solo alla fine dei tempi la separazione tra Dio e la sua Shekinà verrà ricomposta e il Male sarà sradicato da Israele e dal mondo intero; allora Israele, figlio della Shekinà, tornerà finalmente dall'esilio:

«La Shekinà [...] disse al cospetto di lui: "Dal momento che i miei figli sono in esilio e il Santuario è bruciato, io che rimango a fare qui?" [...]. Come già detto, il Santo, che sia benedetto, le rispose: "Così dice JHWH: Trattieni la tua voce dal pianto e i tuoi occhi dalle lacrime, perché vi sarà una ricompensa per il tuo operato – oracolo di JHWH –: essi ritorneranno dal paese del nemico" (Ger 31, 16). Vieni e contempla. Dal giorno in cui il Santuario fu distrutto, non vi è stato un giorno senza che vi si trovassero delle maledizioni. Infatti, finché il Santuario fu in piedi, gli israeliti vi prestavano culto e offrivano olocausti e altri sacrifici, e la Shekinà risiedeva nel Santuario su di loro, come una madre adagiata sui figli. E tutti i visi erano luminosi, sicché vi erano benedizioni in alto come in basso, e non v'era giorno in cui non si trovassero benedizioni e gioie, e gli israeliti risiedevano in sicurezza nella Terra, e tutto il mondo riceveva sostentamento per loro tramite. Ma adesso che il Santuario è stato distrutto e la Shekinà è con loro in esilio, non c'è giorno in cui non si trovino maledizioni, il mondo viene maledetto, e non vi è gioia né in alto né in basso. Ma a suo tempo il Santo, che sia benedetto, risolleverà l'assemblea d'Israele dalla polvere e farà gioire il mondo in ogni cosa, come è detto: "Li condurrò al mio monte santo e li farò felici nella mia casa di preghiera" (Is 56, 7)» (*Zohar* I, 203a).

Per la *qabbalà* zoharica, il Male è essenzialmente la separazione, la individuazione di ciò che in origine era uno, e che uno doveva restare e dovrà ritornare. L'integrazione originaria tra gli *Entgegensätze* divini entro la personalità di Dio stesso, e quindi la loro interdipendenza, teneva il complesso di Dio e del creato in perfetto equilibrio<sup>13</sup>. Anche tra Dio e le dieci *sefirot*, le sue emanazioni attraverso le quali egli dà forma e funzione al

<sup>13</sup> *Zohar* III, 80b.

creato, non vi è né vi deve essere separazione alcuna, «come la fiamma è unita al carbone ardente»<sup>14</sup>. Quel che è rilevante è che questa separazione non si produce, o non soltanto, per ragioni interne e inerenti alla divinità stessa; a causarla sono anche gli uomini con i loro peccati:

«[Nel nome sacro di Dio] la *jod* è collegata alla *he*, la *he* è collegata alla *waw*, la *waw* è collegata alla *he*, e la *he* è collegata al tutto. Il tutto è un collegamento unitario e un'unica parola. L'un elemento non si separa mai dall'altro. Se così si può dire, chi provoca una separazione è come se distruggesse il mondo [...]. Nel tempo che verrà, il Santo, che sia benedetto, si dispone a ricollocare la Shekinà al suo posto, e il tutto diverrà un'unica coppia, come è scritto: "In quel giorno JHWH sarà uno, e il suo nome uno" (Zc 14, 9). E se tu dicessi che adesso egli non è uno? Non lo è, perché adesso i peccatori del mondo fanno sì che egli non sia uno. Infatti la Matrona [aramaico *Matronita*, cioè la Shekinà] si è allontanata dal Re ed essi non si trovano in coppia» (Zohar III, 77b).

Se l'uomo può avere una responsabilità nella scissione tra le metà di Dio, dunque ha anche un ruolo e un dovere precisi nel processo che può tradurre tale scissione in una tensione vitale tra opposti poli d'energia, e in ultimo risolverla nell'unità primigenia. Questa *coniunctio oppositorum* finale non è priva di rischi per Israele. Per lo Zohar, infatti, le preghiere e le benedizioni degli israeliti servono anche a trattenere la Shekinà dal suo tendere verso l'alto, verso l'unione sponsale con Dio, dopo la quale la divinità finalmente indivisa non avrà più memoria del suo popolo, che rimane in esilio e per di più abbandonato a se stesso:

«È scritto: "Ma tu, JHWH, non allontanarti" (Sal 22, 20). [...] "Ma tu, JHWH" è il mistero dell'unità senza separazione. "Non allontanarti" è riferito a quando essa [= la Shekinà] ascende per essere incoronata dal suo marito/signore [*ba'alà*], e tutto ciò nel mondo superiore; e di là cerca di salire verso l'Infinito [*En Sof*], per esservi unita interamente, al sommo delle altitudini. Per questo "Non allontanarti", ossia: non ascendere allontanandoti da noi fino a distaccarti. E per questo, nella liturgia di lode gli israeliti cercano di trattenerla e di attaccarvi apertamente; e dal basso perché, nel caso la Gloria cercasse di ascendere, ecco che gli israeliti la trattengono in basso e la abbrancano stretta, in modo da non distaccarsene così che si allontanano da loro. E per questo motivo la preghiera si recita a bassa voce, come quando si parla in privato con un re: fino a che si rimane in privato con lui, non ci si allontana da lui assolutamente» (Zohar II, 138b).

<sup>14</sup> Zohar III, 70a.

## 6. Conclusione

Alla fine del capitolo II di *Quale Dio?*, De Benedetti scrive:

«La tradizione ebraica, non solo mistica, ci suggerisce qualcosa di più: che anche in Dio c'è un lato di tenebra [...], ossia c'è in Dio un contrasto tra bene e male che ha bisogno di redenzione. Non è solo il contrasto classico tra la *middat ha-din* e la *middat ha-rachamim*, tra la misura del giudizio e la misura della misericordia, ma un contrasto più profondo tra la sua bontà e la sua assenza, tra la sua accettabilità e la sua inaccettabilità. Si tratta – se così si può dire – di una infelicità divina, già espressa dalla preghiera di Dio a se stesso e dal pianto del Signore, di cui parla il Talmud (*Berakhot* 3a): "un'eco simile al tubare di una colomba"<sup>15</sup>.

Più avanti, nel capitolo III, De Benedetti riprende il punto dell'incompletezza di Dio e del suo conseguente silenzio, formulando questa speranza:

«Fino a quando Dio non sarà compiuto e non arriverà – "se così si può dire" – a quel compimento che consiste nel riunificarsi e nel salvare il mondo, non risponderà»<sup>16</sup>.

Come abbiamo letto, secondo lo Zohar, l'uomo ha il dovere di non operare divisioni tra le *sefirot*. Secondo il Talmud, Dio stesso aveva chiesto a un rabbino di benedirlo, e il rabbino aveva formulato solennemente l'auspicio che la Misericordia di Dio prevalesse sulla sua Severità. E secondo varie altre fonti rabbiniche dei primi secoli, diversi rabbini – anche se non tutti – credevano che l'uomo, compiendo buone opere e osservando la Legge, potesse affrettare l'avvento del Messia, e con esso quell'*eschaton* nel quale sarebbe stata ripristinata l'unità originaria della divinità<sup>17</sup>. Inventando questi miti, una parte consistente della tradizione ebraica – mistica e non solo – ammetteva che la personalità divina era ancor più che soltanto «instabile e ambigua», spesso contraddittoria, magari incompiuta e infelice di esserlo, come scrive De Benedetti. A partire da un certo punto nella sua storia personale, di cui fa parte anche quella della sua relazione con il suo popolo, Dio appare come una personalità propriamente scissa, divisa negli opposti antinomici che la compongono. Per giungere infine a individuare la propria scissione, Dio ha bisogno della compartecipazione dell'uomo, e forse anche, «se così si può dire», della sua guida.

<sup>15</sup> P. De Benedetti, *Quale Dio?*, cit., p. 49.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>17</sup> Per le fonti relative a quest'ultima idea rabbinica, si veda il mio *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il messia*, in «Humanitas» 60(2005), pp. 28-56.