

# Idolatria, conflitto, debito

## La teologia di Paolo De Benedetti

---

Rodolfo Rossi

Nella vita di una casa editrice alcune collane, certi libri, determinati uomini sono chiavi di violino. Possono segnare una stagione intellettuale, civile. Anche economica, in taluni casi. Più in generale, ricostruire la trama e ordito delle vicende dell'editoria, in un certo periodo, permette di conoscere con più avvertenza la vita di un Paese o un suo aspetto, a seconda del punto di vista dal quale ci ponga. Editoria popolare, di genere, religiosa, filosofica, scolastica, sono altrettante vie maestre. Si possono poi percorrere sentieri non battuti e scoprire intrecci inattesi e felici tra gli approcci delineati. Come il seguire i passi di una sola persona, nel suo spostarsi e attraversare confini, sollecitata da incontri e da curiosità. Può capitare così di tracciare segmenti, linee spezzate che vanno da un punto all'altro, e trovarsi davanti il filo di una possibile storia della cultura tutta da scrivere. Giacché sono ancora le idee, le sensibilità, le passioni e, in definitiva, gli

uomini e le donne a fare la differenza. È un po' quello che accade nelle note e tra le righe di un recente esile, quanto a numero di pagine, volume di Ilario Bertoletti edito da Morcelliana per il "Pellicano rosso"<sup>1</sup>. Collana unica in Italia nel suo genere, come lo è il color porpora delle copertine e, da qualche tempo, dello stesso dorso. Ed è merito non secondario dell'Autore averne disseminato, come in certi racconti d'infanzia, le tracce o i segni, a conforto di chi volesse in futuro mettere mano a una biografia intellettuale e spirituale di Paolo De Benedetti, ricostruendo la rete e il caleidoscopio delle sue frequentazioni e interessi.

Ciò che tuttavia Ilario Bertoletti ci consegna nel suo saggio è *in primis* una interpretazione del De Benedetti "teologo". Operazione legittima, non facile, riuscita. Non facile, per la stessa natura dell'approccio intellettuale di De Benedetti al "dire" di Dio. È un dire connotato dal radicarsi nella

tradizione rabbinica e, inscindibile, nella parola biblica. Nella narrazione di una *storia* che, proprio in quanto tale, non procede con andamento sistematico. Ma non per questo è priva di “sensi”. Al plurale. Né univoci né senza interni conflitti, come ben significa il numero, paradossale ed emblematico, di settantuno: quelli che De Benedetti attribuisce a ogni parola della Torà. Come uscirne allora? Bertoletti opera per analogia sul *corpus* degli scritti di De Benedetti un lavoro di lettura che pone al centro il concetto di *theologoumenon*. Termine proprio dalla teologia cristiana, che in certa misura ne esprime il genio inventivo e plurale, ancorando peraltro tale “fantasia creatrice” al dato dogmatico<sup>2</sup>. In tal senso va inteso il sottotitolo del libro, che esplicita il nucleo dell’interpretazione di Bertoletti<sup>3</sup>.

1971. De Benedetti pubblica per la milanese Bompiani *La morte di Mosè e altri esempi*<sup>4</sup>. Vi riprende “il modello biblico dell’esempio e del racconto come forma di argomentazione per interrogare il proprio tempo”. Coniuga in tal modo la tradizione giudaico-cristiana con l’insegnamento di Dietrich Bonhoeffer<sup>5</sup>. Il presente viene cioè interrogato a partire da una narrazione tratta dai due Testamenti o da scritti della tradizione rabbinica. Secondo Bertoletti ne emerge un’immagine della Bibbia attraversata dalla “tensione” tra Dio inteso come “sacro” - cioè “separato” e “ieratico” - e il

superamento di questa visione nella comprensione di un Dio che invece “soccorre”, si rivela come “un soffio di vento gentile” (1 Re 19, 12) e - nel Nuovo Testamento - si incarna sulla croce (“santo”)<sup>6</sup>. Non è che per De Benedetti l’uomo non sia in un rapporto di adesione al volere di Dio. Solo, tale accettazione e sottomissione si dà *dopo* aver discusso e lottato con Dio (come Giacobbe). Per cui la disputa (*riv*) con Dio - un imperativo nella tradizione ebraica - esprime proprio “la rottura del sacro e il rivelarsi del Consolatore”. Qui l’autore apre anche una prospettiva sulla propria lettura della secolarizzazione, che mutua da De Benedetti e dalla ricezione che questi compie di Bonhoeffer: la “secolarizzazione”, altro non sarebbe se non la rottura dei vincoli posti dalla “sacralità” e, di conseguenza, realizza “il compimento della dimensione agonica della fede biblica, che libera l’uomo sottraendolo all’idolatria”<sup>7</sup>. Lo libera cioè dal “volontario e cieco affidarsi a un’immagine sacra che rassicura, e non inquieta come il Dio di Abramo, o come il Dio al quale si appella Gesù sulla croce”<sup>8</sup>. In questo libro emergerebbe una sorta di debenedettiano discorso sul metodo: l’invito a “leggere la Bibbia a partire dai suoi angoli più nascosti, per vigilare sulle tentazioni idolatriche proprie di ogni esperienza religiosa”. Scopriamo così che nella Bibbia vi sono anche “scene di muto dissenso da un Dio rinchiuso nella sua sacralità (il silen-

zio di Aronne per la morte inferta ai suoi due figli, *Lv* 10, 1-3)<sup>9</sup>. Ne consegue, per De Benedetti, che “la fede biblica è ripetizione, nel profondo di ogni uomo, dell’esperienza dell’esodo: liberazione dalla schiavitù, sotto la guida di un Dio che abbatte gli idoli. Ben coscienti che la tentazione idolatrica - sia essa il vitello d’oro od ogni immagine umana che si sostituisca all’assoluto - risorge, proprio perché la fede è nella storia”<sup>10</sup>.

Dove è interessante notare che il richiamo alla storia coglie un duplice movimento: da un lato evidenzia le istanze sempre nuove che la storia pone e sono da interpretare alla luce delle narrazioni bibliche; dall’altro lato si prospetta il rischio di ossificazione delle realizzazioni storiche emerse nel corso del tempo come risposta a tale opera di discernimento. Non perché ad esse sia mancato un afflato spirituale, ma perché sono mutate nel frattempo le esigenze e le domande che si pongono gli uomini e le donne. In tal senso la riflessione di De Benedetti è in profonda sintonia con le istanze che hanno trovato accoglienza nell’“aggiornamento” voluto da Giovanni XXIII e dal suo concilio, come pure nell’opera di “rinnovamento” e riforma della chiesa perseguita con intelligenza e senso storico da Paolo VI. Tanto più che quanto De Benedetti va guadagnando è in sintonia profonda con il ricentramento sulla Parola di Dio significato dalla *Dei Verbum*, con una

spinta verso una nuova intelligenza del mistero di Israele che va, nella linea del concilio Vaticano II, ben oltre ciò che la lettera dei documenti conciliari aveva osato affermare. Il che fa di Paolo De Benedetti forse la coscienza più avvertita, tra i cristiani, di ciò che è richiesto non solo da un dialogo senza *arrières pensées* con l’ebraismo, ma anzitutto per una più intima comprensione della persona e del messaggio di Gesù Cristo.

**1976.** Esce per Morcelliana *Chiamata di Samuele e altre letture bibliche*. La fede come orizzonte di ricerca, dentro l’ambivalenza tra sacro e santo, è applicato al *Deuteronomio*, dove al centro è proprio il concetto di “Legge”. “Per De Benedetti, in quanto Legge del Dio dell’esodo, la Torà accompagna illuminandolo il cammino nomadico dell’esistenza: la Torà stessa è movimento, simboleggiato dalle stanghe negli anelli dell’arca”<sup>11</sup>. Particolarmente limpide sono le considerazioni che Bertoletti dedica al rapporto tra Torà e libertà. In sottofondo, la ricezione e forse il testo stesso di alcuni passi di Paolo di Tarso. “La Legge - in quanto Torà scritta, il Pentateuco, e Torà orale, la tradizione che si è sedimentata - non uccide ma, ascoltata e osservata, libera. Il Dio rivelatosi nell’alleanza (*berit*) sinaitica è ‘il Dio della libertà’. È la ragion d’essere dell’*Halakhà* (‘via’ o ‘norma di comportamento’): interpreta e attualizza i precetti (*mitzvot*) nei quali si manifesta, permanen-

do misteriosa, la volontà di Dio; il precetto custodisce, nonostante il differirsi della redenzione, l'attualità dell'alleanza, 'della benedizione e dell'amore di Dio'<sup>12</sup>. Si tratta di una "Legge senza sacertà perché ha la sua scaturigine non da una ierofania, ma 'in un Dio senza figura'". Un Dio che è molto vicino a Mosè, cui parla, ma che non si può mai vedere. Come ben esprime topograficamente il deserto, Dio "occupa il luogo vuoto" - sono parole dello stesso De Benedetti - ed è là "dove non c'è orgoglio né felicità né sicurezza né conforto e neppure consolazioni spirituali" che Dio "si presenta, sceglie e rimane"<sup>13</sup>.

La Legge, dunque, intesa come "epifania di un Dio che ha dimesso le vestigia sacrali": finalizzata all'azione (alla prassi) piuttosto che a ricavarne articoli di fede. In ogni precetto però il pio ebreo sente il suono della voce di Dio udita da Mosè, ancor più di quanto non risuoni, per esempio, nei profeti, cui noi contemporanei siamo molto più sensibili. Ciò cui l'ebreo si trova di fronte, nella Legge, è il "Dio che vuole, e vuole a nostro favore: la volontà di Dio è una testimonianza della sua reale presenza ben più autorevole che un pensiero su Dio, sia pure nutrito di profonda teologia e profezia"<sup>14</sup>.

**1992.** Esce *Ciò che tarda avverrà*, per i tipi di Qiqajon. De Benedetti si sofferma sul metodo e sugli strumenti per orientarsi tra le diverse immagini di Dio. Emblematico è il paragrafo su

*Il settantunesimo senso*, che espone il modo in cui egli intende l'ermeneutica rabbinica. Come suggerito dal salmo 62, ogni parola della Scrittura dà luogo a sensi molteplici. Chi li determina? Per De Benedetti ci vorrebbero quattro condizioni: "il canone (esso stesso plurale), la Scrittura (nel suo interno richiamarsi in ogni parte), la comunità, ciascun lettore (la persona). È quest'ultima a essere definita la scaturigine del settantunesimo senso. Il singolo è chiamato - nella forma dello *Shema'*, ascolta - a farsi carico dell'interpretazione della Parola. La Scrittura, interpellando ognuno nella sua singolarità, costringe a cercarvi in senso: il proprio. Una legittimità *de jure* del settantunesimo senso, pena il cadere in un idolatrico oggettivismo ermeneutico"<sup>15</sup>.

Si è, qui, al cuore della riflessione di Paolo De Benedetti. La Bibbia assume il volto del testo della Parola, ma si tratta di una Parola interpretata. Plurima. Dove ciascuna parte è in dialogo con se stessa: "ogni parte parla con altre, differenziandosi e anche opponendosi - con scarti di significato, rettifiche, attualizzazioni. Il vero nel testo biblico non è sedentario (sarebbe da pagani), ma nomade: in esilio, separato da se stesso"<sup>16</sup>. Questa concezione, nota Bertoletti, "è l'equivalente testuale del *riv* con Dio". Dio, si sarà ormai colto il ricorrere degli echi bonhoefferiani, che non è certo inteso come "tappabuchi", "ma Dio come interlocutore delle domande.

L'infinità delle interpretazioni sarà infinità dell'ascolto, del nostro 'delicato' e diuturno declinare interrogativi intorno a quell'inesauribile, non coartabile, fonte di senso che sta sotto il nome di JHWH<sup>17</sup>.

**1996.** A questo punto del suo percorso, Bertoletti non può non imbattersi in una questione dirimente per la riflessione su Dio nella coscienza dei contemporanei. Ecco come la espone l'autore. Richiama il percorso di De Benedetti tra gli anni '70 e i primi anni '90 del Novecento come "una demitizzazione del Libro, per esplicitarne le fratture, le lacerazioni - quei confini che rivelano una oscillazione di Dio tra il sacro e il santo", e nota che tale oscillare "implica un'ermeneutica, una dialettica essa stessa attenta a questa dimensione plurivoca del senso"<sup>18</sup>.

Dopo di che pone, in forma nuova, il quesito che a partire dall'esperienza della Shoà segna una cesura nella riflessione su Dio. Più precisamente, pone la domanda che realizza una soluzione di continuità nel farsi carico della "storia" proprio nella comprensione ermeneutici di Dio (non più possibile se non dentro l'oscillazione menzionata). Una intelligenza, pertanto, in termini non più astrattamente metafisici o di affermazioni dogmatiche, ma più propriamente di prassi e, in definitiva, "relazionali". Dove cioè il conflitto - tra Dio e Israele - e il *riv* viene trasposto dalla dimensione della storia e assunto

direttamente dentro il dato testuale. Poco importa ora che si tratti del testo rivelato o di quello teologico. Proprio perché in movimento come la vita, anche la teologia non può fermarsi. Non può più essere meramente deduttiva.

Ma torniamo alle parole di Bertoletti. Non c'era il rischio, si chiede, che "questa demitizzazione ricadesse in una forma inavvertita di ri-mitizzazione - in celebrazione dei tanti volti di Dio - non affrontava quella cesura della storia che va sotto il nome di Shoà, e investe il significato, la sopravvivenza stessa, del Libro?". Il punto è chiaro: il rischio è quello di un approdo interpretativo a una "rappresentazione sacrale", cioè *statica*, di Dio. Come a dire che il "Dio tappabuchi", cacciato dalla porta, rientra dalla finestra. Il solo rimedio a questo esito esiziale è mettere alla prova la stessa "scoperta di un'ambivalenza delle immagini di Dio", con l'accostarla a "quell'abisso del non-senso che è Auschwitz"<sup>19</sup>. È ciò che avviene nel testo teologico per eccellenza di De Benedetti: *Quale Dio? Una domanda dalla storia*<sup>20</sup>: "Un libro in cui la domanda che campeggia nel titolo si riverbera nelle pagine seminando una costellazione di ulteriori domande - quasi che l'apporre l'aggettivo *quale* al nome di Dio significhi il venir meno di ogni nostra certezza"<sup>21</sup>. Sono pagine che evocano, sia pure attraverso percorsi personali e intellettuali in gran parte differenti, gli ap-

prodi di alcuni esponenti della scuola filosofica di Pareyson. Penso in particolare a Sergio Givone, al suo insistere sui limiti della tradizionale teodicea e sul carattere inevitabilmente “tragico” dell’esistenza, ben espresso nel “Pellicano rosso” *Il bene di vivere*, del 2011.

Come osserva Bertoletti, ad Auschwitz per De Benedetti si tocca “il mistero non solo del creato, ma di Dio stesso”. Per così dire, “la coappartenenza di Dio e dell’uomo sta in questa fragilità”. “Ogni nostro pensiero su Dio precipita in una ‘logica dei doppi pensieri’: un implicarsi degli opposti in Dio stesso, quasi ci fosse ‘un lato di tenebra’<sup>22</sup>: una sorta di infelicità divina. Siamo qui al nucleo interpretativo del saggio di Ilario Bertoletti, per cui è il caso di soffermarvisi. Scrive: “Che ne è della speranza escatologica, nell’età messianica e nel ‘mondo che verrà’ in questo orizzonte? V’è sì uno spazio per la vita futura, ma di essa, per De Benedetti, ha più bisogno Dio che l’uomo”<sup>23</sup>. Affermare questo non è “tracotanza”, bensì “l’estremo gesto di una *pietas* che - se ‘si può vivere con Dio e contro Dio, ma non senza Dio’ - conclude con una mesta invocazione, ripresa da un’antica poesia liturgica ebraica del VI secolo e.v.: ‘Me è Lui (cioè Dio) salva, deh’<sup>24</sup>.”

Secondo Bertoletti l’aporia del dopo Auschwitz si radicalizza rispetto a Jonas, per il quale si deve rinunciare all’onnipotenza di Dio per salvarne la

bontà. “In Jonas, dimessa l’onnipotenza, grazie al *theologoumenon* dello *Tzimtzum* che lo rende diveniente, Dio resta buono e comprensibile. Secondo De Benedetti, questo non è sufficiente: l’immagine di Dio, per gli altri predicati, resterebbe invariata rispetto a quella trasmessa dalla tradizione, fosse anche quella di un Dio sofferente è autolimitantesi in forza dello *Tzimtzum*”<sup>25</sup>. Ad andare in frantumi ad Auschwitz è invece proprio tale “invarianza”. Il fatto che si possa invece, per De Benedetti, introdurre “la *congettura* che Dio abbia un futuro perché in debito con l’umano - e quindi, in forza dell’alleanza sinaitica, con se stesso - implica un *superamento della dialettica tra il sacro e il santo*. S’adombra qui il nucleo di una teologia del debito di Dio. Al punto da giungere a un paradossale rovesciamento della prova ontologica, Dio non può non esistere in perché è ‘ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore’, ma perché il suo debito messianico è tale che *deve* esistere. Il debito diviene un *theologoumenon* - un concetto di emergenza che nella sua paradossalità tenta di render conto di una difficoltà nella cosa stessa”<sup>26</sup>. È come se, nella Shoà, “Dio avesse consumato fino in fondo ogni residuo ieratico, e svelato il suo lato creaturale: alleato dell’uomo - anzi *ha-doresh* (colui che cerca), in cerca dell’uomo - perché in debito con lui, per una promessa fino ad ora inesaudita”<sup>27</sup>. Sarà esaudibile? Il senso di

queste e delle successive considerazioni mira a evidenziare come per De Benedetti solo “una conoscenza consapevolmente aporetica”<sup>28</sup> è adeguata a un Dio così inteso, “per l’antinomicità in cui precipita restando irrisolto il problema del male”<sup>29</sup>. È questo, osserva finemente Bertoletti, “l’estremo esito della riflessione debenedettiana; un dio che si declina in forme cautelative, dubbiose, aporetiche: ‘non so’, *davar acher* (altra interpretazione),

*ulaj* (forse), *ki-vjakhol, mi jodèa*’ (chi sa?), *tequ* (sospeso). Quasi fossero le categorie chiave del *theologoumenon* del debito di Dio - la cifra dialettica della ermeneutica del settantunesimo senso. La verità (*emet*) fa tutt’uno con il susseguirsi inesausto di punti di domanda. E se l’identità di Dio fosse essa stessa *tequ*, sospesa? *Mi jodèa*’: un sintagma che rigorizza il divieto di farsi immagini ‘di ciò che è lassù nel cielo’ (*Es* 20, 4)”<sup>30</sup>.

1. I. Bertoletti, *Paolo De Benedetti. Teologia del debito di Dio*, Morcelliana, Brescia, 2013, 66 pp.

2. Definisce “una dottrina teologica che non è direttamente testimoniata dal Magistero ecclesiastico” e che pertanto non possiede “una autorità obbligante”, ma che “tuttavia si struttura (diventando così degna d’imporsi all’attenzione) in modo tale da conferire maggior chiarezza nel loro contesto, e quindi comprensione, a molte altre dottrine esplicite della Chiesa”.

K. Rahner, H. Vorgrimler, *Dizionario di teologia*, ed. it. a cura di G. Ghiberti e G. Ferretti, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia, 1968, p. 722.

3. Sei sono i capitoli che scandiscono lo scavo anche cronologico intorno alla riflessione di De Benedetti su Dio: 1. Dio tra il sacro e il santo; 2. La legge; 3. Ermeneutica del settantunesimo senso e dialettica rabbinica; 4. Un nuovo *theologoumenon*. Il debito di Dio; 5. Dalla teologia degli animali alla teologia della creatura; 6. La porta della Torà.

4. In seguito Morcelliana (terza ed. riveduta, 2005).

5. Nel 1969 sono pubblicate per la prima volta in Italia sia *Resistenza e resa* sia *Etica*, con l’ausilio di Italo Mancini, nella collana diretta da De Benedetti per Bompiani: “La Ricerca Religiosa. Studi e Testi”.

6. Così riassume Bertoletti: “Dio in quanto sacro ha il volto di un cieco destino, Dio in quanto santo è la promessa di una possibilità di vita”.

7. I. Bertoletti, *Paolo De Benedetti...*, cit., p. 12. L’interpretazione dei concetti biblici alla luce della secolarizzazione verrebbe elaborata da De Benedetti anche a partire dalle ricerche di Gerhard Ebeling su Bonhoeffer, tradotte poi nel 1974 da Bompiani in *Parola e fede*. Questa lettura della secolarizzazione come fine dell’età “confessionale” connota anche la collana “Pellicano rosso”, non a caso “diretta” da Paolo De Benedetti.

8. *Ivi*, pp. 12-13.
9. *Ivi*, p. 13.
10. *Ibidem*.
11. *Ivi*, p. 15.
12. *Ivi*, pp. 15-16. Bertoletti così prosegue: “La Legge, nella sua esteriorità ed eteronomia, rivela un’alterità della profezia - profezia che, come insegna il fariseismo, s’incarna proprio nel singolo precetto. Precetto che è un promemoria di Dio”. *Ivi*, p. 16.
13. *Ivi*, pp. 16-17. I passi di De Benedetti tratti da *La chiamata di Samuele...*, cit., sono tratti dalle pp. 131-132.
14. *Ivi*, p. 17 e p. 50 (il passo citato è di De Benedetti).
15. *Ivi*, p. 20. Anzi, nota Bertoletti, “solo se si danno molteplici settantunesimi sensi la Scrittura vive: ne va della memoria del l’elezione d’Israele, se è vero che l’elezione consiste nell’essere ‘chiamati a udire’”. *Ivi*, pp. 20-21.
16. *Ivi*, p. 21.
17. *Ivi*, p. 22.
18. *Ivi*, p. 25.
19. *Ivi*, p. 26.
20. Morcelliana, Brescia, 1996 (quinta edizione: 2004).
21. *Ivi*, p. 26. È interessante notare come per Bertoletti il dialogo ininterrotto con pensatori come H. Monastero, E. Wiesel, A. Neher, A. Cohen, J.B. Metz e P. Ricoeur avvenga in De Benedetti non con il riportare le loro opinioni, ma nel “commentarle - come fosse un *midrash* - alla luce dei passi biblici”. *Ibidem*.
22. *Ivi*, p. 28.
23. Una necessità, quella della vita futura, così che Dio possa, scrive De Benedetti, “redimere la propria immagine così offuscata e dubbiosa nella vita presente”. *Ivi*, p. 29 (*Quale Dio?...*, cit., p. 23).
24. *Ibidem*.
25. *Ivi*, p. 30.
26. *Ivi*, pp. 31-32.
27. *Ivi*, p. 32.
28. *Ivi*, p. 33.
29. *Ivi*, p. 34.
30. *Ivi*, pp. 34-35.