

Piero Stefani

### ***Quale Dio? Una domanda dalla storia che ci interroga ancora***

Che nello sviluppo storico siano sorte diverse immagini di Dio è una semplice constatazione. La storia e la fenomenologia delle religioni partono, in larga misura, da questa presa d'atto. Il discorso assume uno spessore diverso quando ci si comincia a chiedere se ci sia un criterio che regge il succedersi delle varie concezioni di Dio. Quando si presume di individuarne le cause, la risposta fagocita in sé la domanda. Nell'Ottocento non pochi pensatori hanno ritenuto di pervenire alla meta. Il tempo con il suo trascorrere ha però esaurito anche le visioni che ritenevano di aver individuato i modi in cui si succedono i vari tipi di religione. La positivista legge dei tre stadi che pone al primo posto l'esaurimento dello stadio teologico (o fittizio) si è a propria volta esaurita.

Anche se non abbiamo più certezze, resta la domanda sul possibile nesso che lega alla storia il succedersi delle varie immagini di Dio. Perché gli accadimenti dovrebbero mutare le nostre visioni dell'infinito e dell'eterno? Colui che governa tutti i tempi può forse essere toccato da quel che accade nel tempo? Per molti versi, il convincimento che tutto avvenga per volontà di Dio appare un modo «teologico fittizio» per esaurire la domanda. Per alcuni credenti, e lo sguardo si rivolge in primis ai musulmani, l'aggettivo «fittizio» risulterebbe, invero, del tutto improprio. Le cose stanno diversamente per quella che si è soliti chiamare la tradizione giudaico-cristiana. Il Corano ha racconti ma nel complesso non è strutturato in modo narrativo. Ciò non vale per la Bibbia in cui il «tempo del racconto» svolge un ruolo irrinunciabile. Se si assume seriamente l'asse narrativo le immagini bibliche di Dio

mutano nel loro succedersi; le clamorose manifestazioni divine sul Sinai (Es 19, 16-19) sono ben diverse dal sussurro di una voce di silenzio sottile udita da Elia (1Re 19,12).

Il fatto che la Bibbia proponga una serie di differenti immagini di Dio è una presa d'atto filologico-critica che si muta in interrogativo – anche molto antico – per fedi pensanti. Chi garantisce che l'immagine più autentica sia l'ultima? O forse il messaggio più profondo trasmesso dalla Bibbia è colto solo fissando lo sguardo sul succedersi complessivo delle varie immagini? Un'ulteriore domanda: quale rapporto c'è tra gli avvenimenti storici che inducono a mutare le immagini di Dio e la parola accolta come rivelata adoperata per interpretarli? Le più penetranti immagini di Dio che consentono agli avvenimenti storici di alimentare la domanda sono quelle legate all'alleanza, alla promessa e alla legge rivelata che consente di parlare di trasgressione, punizione, pentimento e perdono. Nella Bibbia l'insieme di questi fattori permette da un lato di parlare di fedeltà di Dio e dall'altro di affermare l'infedeltà delle creature umane.

L'idea secondo la quale alcune promesse di Dio sono messe in discussione dall'incrocio tra gli accadimenti storici (o esistenziali) e la condizione in cui si trova il popolo ebraico (o la persona giusta) è prospettiva presente fin dall'interno della Bibbia. Non è presa d'atto di poco conto. Per comprenderne la portata si può ricorrere, allusivamente, a una frase di Bonhoeffer: «Il concetto non biblico di "senso" non è altro che una traduzione di ciò che la Bibbia chiama "promessa"». <sup>1</sup> Quando la promessa sembra venir meno viene compromesso anche il senso dell'esistenza collettiva e individuale. La non rassegnazione al puro accadere implica sempre un confronto con il possibile e quindi con la domanda (o l'esortazione). Una sua tipica declinazione biblica è costituita dal *riv* (contesa): «Destati, svegliati per

---

<sup>1</sup> D. Bonhoeffer, Lettera del 21 agosto 1944, in *Resistenza e Resa. Lettere dal carcere*, a cura di E. Bethge, ed. it. a cura di A. Gallas, San Paolo, Cinisello balsamo, 1996<sup>2</sup>, p. 475,

il mio giudizio (*mishpat*) o mio Signore, per la mia contesa (*riv*) o mio Dio» (Sal 35,23). «E chiamò quel luogo Massa e Meriba a causa sia della contesa (*riv*) dei figli di Israele sia del loro aver messo alla prova il Signore dicendo: il Signore è presso di noi, sì o no?» (Es 17,7). Il *riv*, quando non si risolve nell'ambito interumano, è una contesa compiuta *coram Deo*. Il succedersi di tragedie storiche o esistenziali, confrontato con antiche parole trasmesse nel succedersi delle generazioni, ha fatto sì che si ripropongano domande rivolte a Dio: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?» (Sal 22,2). Il fatto che Gesù sulla croce citi il Salmo (cfr. Mc 15,34) va colto in quest'ottica. Lo spessore abissale del «perché» è tale solo quando si cita la parola rivelata. Anche nel caso del *riv* è dato riferirsi alla sentenza di Goethe: «Nemo contra Deum, nisi Deus ipse».

Il Dio che parlò un tempo non parla più. La traccia del suo passare è ormai affidata a parole antiche. Sono loro a consentirci di sollevare la questione sul silenzio di Dio. La domanda a Dio si muta in una domanda su Dio, si tratta di un cambiamento epocale: Dio cessa di essere un "tu": «Come è stato detto, parlare o tentare di parlare di Dio è un problema di cui spesso i religiosi non avvertono tutta la gravità. Perché anche nei tempi in cui parlava, Dio non lasciava vedere la sua faccia: ora voler vedere la faccia di Dio è l'equivalente di voler parlare di Lui».<sup>2</sup>

Il libro di De Benedetti si pone sulla linea di confine tra il *riv* e il silenzio di Dio. Tra la sua parola e il suo prolungato tacere. L'assenza di Dio è prospettata come un suo ritrarsi (*zimzum*). È un contrarsi inteso, in un certo senso, come una variante del Dio che continua a tenersi nascosto (*mistatter*) di cui parla il rotolo di Isaia (Is 45,15). In ogni passaggio del discorso, rimane salda la premessa ermeneutica riassunta nel «se così si potesse dire (*ki-vjakhol*)», garanzia dello

statuto mitico del discorso. Parlare su Dio è coerenza solo se si adotta, consapevolmente, il linguaggio del mito. È un modo di parlare che afferma, per via di differenza, la convinzione secondo la quale Dio diviene «vivo e vero» solo quando ci si rivolge a lui con un "tu", o, per paradosso, si interpella la sua assenza. Nel caso in cui l'essere costretti a parlare di Dio è inteso non già come mito ma come uno e proprio svuotamento ontologico si cade in una insuperabile contraddizione. Ci si dichiara radicalmente impoveriti, tuttavia si pretende di essere tanto forti da poter discettare sulla debolezza di Dio. De Benedetti sfugge a questo pericolo, in lui il *ki-vjakhol* assurge al grado di consapevolezza ermeneutica che si prospetta come tutela nei confronti di derive nichilistiche.

In una sua rara e preziosa autodefinizione, De Benedetti scrisse: «Il lettore avrà una certa difficoltà a trovare una definizione confessionale dell'autore: ciò nasce dalla sua condizione marrana, cioè da una compresenza di categorie mentali e fedeltà ebraiche e di alcune convinzioni cristiane, in combinazione instabile ma irrinunciabile. È uno status importante per lui solo: ma il lettore ha il diritto di saperlo».<sup>3</sup> Nel caso della domanda che scaturisce dalla storia, la componente irriducibile del "doppio pensare marrano" di De Benedetti emerge, in modo particolare, in ragione dell'incrocio tra lo *zimzum* ebraico e la *kénosis* cristiana. Un polo è costituito dal concentrarsi e ritrarsi di Dio, o dal «nascondimento del volto (*hester panim*)» (espressione più intermittente e prossima alla storia), l'altro allude allo svuotamento e all'abbassamento di chi era in «forma divina».

In *Quale Dio?* prevale, in larga misura, il lato ebraico senza però trascurare la presenza di lunghe citazioni di Dostoevskij, un autore cristiano immenso ma certo non simpatetico con l'ebraismo. Nelle

---

<sup>2</sup> P. De Benedetti, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1996, p. 51

<sup>3</sup> Premessa a P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, Qiqajon. Comunità d Bose, Magnano (VC) 1992, pp. 5-6

pagine di De Benedetti, gremite di citazioni, il *riv* si è mutato nella memoria di *rivot* proposti da chi era ancora capace di rivolgersi a Dio come a un “tu”. Stiamo sulle spalle delle loro contese. La situazione, a causa dell’eclissi del “tu,” nulla ha da spartire con l’immagine di nani che, essendo sulle spalle di giganti, riescono a vedere più in là dei loro maestosi predecessori. Il fatto che *Quale Dio?* sia intessuto di citazioni mostra che ormai, dopo Auschwitz, abbiamo accesso solo a discorsi indiretti. «E qui si può osservare che 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 versione della teofania di Elia, la voce di silenzio sottile. 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>4</sup>

In *Quale Dio?* il mito dello *zimzum* non è impiegato nell’originaria funzione pre-cosmogonica, non è cioè colto come un ritrarsi che costituisce una premessa perché il mondo sia. Lo *zimzum* è introdotto soprattutto per confutare le immagini “imperiali” di Dio, è chiamato in causa per mettere definitivamente in archivio il Dio della metafisica, onnisciente perché onnipotente e onnipotente perché onnisciente. «Quando sul Sinai, Dio disse: “Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra. Non ti prostrerai davanti a loro e né li servirai” (Esodo 20,-5), egli dichiarava mitologiche anche le immagini della mente, l’onnipotenza, l’onniscienza, l’impassibilità, l’immutabilità: immagini “copiate” dagli imperatori o dalla metafisica, immagini estranee alla Bibbia, ma messe su tutti gli altari e in tutti i catechismi cristiani, e infine andate in pezzi

---

<sup>4</sup> De Benedetti, *Quale Dio?* pp. 57-58.

<sup>5</sup> Id., *Sul pianto di Dio* in *Gli Amici, A Guido Ceronetti e Sergio Quinzio*, Sibu il Colle, Urbania (PU) 1987, p. 42

con la loro teodicea, sotto le macerie del mondo “di prima”, andate in fumo nei camini di Auschwitz e Birkenau».<sup>5</sup>

In *Quale Dio?* il “tu” si trasforma in un “lui” carico, per paradosso, di tutta l’intensità del “tu”. Quando ci è dato di compiere è l’ardito tentativo di trasformare in diretto un discorso indiretto: «Noi non chiediamo a lui di rispondere alla domanda che fece ad Adamo: “Dove sei?”, ma gli chiediamo di accettare – se così di può dire - il nostro tormento dinnanzi a un Dio che, come afferma Jizchaq Katzenelson, è bene che non esista”. Noi cechiamo un altro Dio, che non meni vanto di questo mondo così infelice, noi abbiamo bisogno di cambiare Dio per conservarlo (e perché lui conservi noi). Forse ciò vuole dire soltanto cambiare il nostro pensare Dio. O forse no?».<sup>6</sup> Quel punto interrogativo posto dopo un «forse» cosa sta a significare? «Forse» vuole indicare che non è sufficiente mutare la nostra immagine di Dio, cambiamento che pur costituisce un dovere per redimerla da precedenti stravolgimenti “imperiali”. Il «forse» sta forse a indicare che occorre giungere all’ardire di sostenere che è Dio stesso ad aver bisogno di essere redento.

Una caratteristica del discorso mitico sta nel prospettare il coinvolgimento di Dio nella temporalità. Ciò comporta un intreccio inscindibile tra la vita divina e quella propria delle creature umane. Da ciò consegue che la redenzione è soprattutto un “bisogno di Dio”, espressione da intendersi come genitivo soggettivo. Il *tiqqun ‘olam* (il riaggiustamento del mondo) presuppone il *tiqqun Adonaj* (il riaggiustamento del Signore) e viceversa: «Oppure, forse Dio non risponde (ma ricordiamoci di tenere sempre sotto gli occhi il “se così si può dire”) perché non è ancora pronto? Una tradizione mistica ebraica pensa, infatti, che Dio è incompleto e la sua perfezione deve essere accresciuta. In questo senso viene inteso un versetto di Zaccaria: *ba-*

<sup>6</sup> Id., *Quale Dio?* p. 10.

*jom ha-hu jihjè Adonaj echad u-shemò echad*, “in quel giorno il Signore sarà uno e il suo Nome uno” (cfr. Zac 14,9). Adesso il Signore non è uno, è lacerato, impotente». <sup>7</sup>

Un Dio lacerato e impotente. Nella fede cristiana e nella cultura dell'occidente una simile affermazione evoca la croce. In un passaggio di un suo contributo, Paolo De Benedetti cita questo passo tratto dalla *Croce e il nulla* di Sergio Quinzio: «Dio fa pena, suscita pietà, secondo un'altra abissale verità testimoniata dalla tradizione ebraica, e che dovrebbe essere, ma non è, soprattutto cristiana... Fissato il volto del nulla può convertirsi nel volto del Dio impotente nella storia, la cui causa è indifendibile, ma che insegna l'implacabile pietà e l'implacabile coraggio della domanda». <sup>8</sup> Ci troviamo di fronte a una citazione che coglie un'affinità fra due pensatori molto diversi tra loro, ma con in comune punti rilevanti rispetto tanto a un ambito riassuntivamente definibile come *kénosis* quanto al nesso che accosta tra loro l'inesorabilità sia della pietà sia della domanda.

Collocandoci sempre in una prospettiva “marrana”, si potrebbe sostenere che la *kénosis* costituisce l'unica via per discolpare Dio per aver lasciato le sue creature indifese contro gli assalti del male. Scrive in una sua poesia Daniel Vogelmann<sup>9</sup>: «Probabilmente / Dio esiste davvero. / Ma quale Dio? / Nessuno sa / se Dio esiste. / Tutti sanno / che è come se non esistesse / Strani gli uomini. / Hanno inventato Dio, / e poi gli rimproverano di tacere». Paolo De Benedetti non è assalito da un dubbio ateistico. È bene che non esistano solo certe immagini di Dio. Non si tratta però solo di confrontarci con quelle “imperiali”. Cessata la possibilità di un *riv* rivolto direttamente a Dio, il processo a

<sup>7</sup> Ibid., p. 60.

<sup>8</sup> S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi 1984, p. 55, cit. in P. De Benedetti, *Sul pianto di Dio*, p. 41,

<sup>9</sup> A quanto mi risulta si tratta di un testo inedito e in ogni caso molto diverso dalle *Cinque piccole poesie per Sissel* che in *Quale Dio?* svolgono un ruolo ermeneutico decisivo, cfr. pp. 62-64)

Dio assume dapprima una forma letteraria come in Wiesel;<sup>10</sup> con il passare del tempo, anche questa modalità indiretta smarrisce, però, la forza di condannare un Dio incapace di riparare il danno arrecato alle proprie creature. Nell'orizzonte mondano non c'è più alcun risarcimento credibile. Di pari passo si è perciò esaurito lo stesso discorso di porre Dio sulla sedia degli imputati; ora è egli stesso a doversi trasferire dalla parte delle vittime. Sorge però una domanda non contenuta in *Quale Dio?*: come escludere che questa visione di un Dio debole non sia a propria volta una nostra proiezione concettuale? Invece di accusarlo, ora si ha pietà di lui. Ma quando manca il “tu”, questa pietà non rischia forse di restringersi a un ambito puramente letterario?

Rimane il salto qualitativo proprio dei credenti. La loro fede li obbliga a non risolvere Dio nelle sue immagini. Tutto il discorso proposto da De Benedetti vale per «persone che credono nell'esistenza di Dio». <sup>11</sup> È qui che irrompe l'aspetto più profondo relativo alla *kénosis*: uno svuotare sé stessi che può dirsi solo *a parte Dio*. L'abbassarsi è prerogativa unicamente di chi sta in alto.

Il discorso sulla *kénosis* si inserisce nel contesto della «teologia debito di Dio». <sup>12</sup> È una via percorsa da Dio per «meritarsi la fede degli uomini». La dichiarazione più esplicita in questo senso non si trova in *Quale Dio?* bensì, coerentemente, in un testo minore, precisamente in un'intervista concessa a Brunetto Salvarani uscita su *Avvenire*: «Sono giunto a questa conclusione: a Dio il creato non è riuscito molto bene, tranne il mondo animale, e così sono entrati la morte, la povertà, l'angoscia, la disperazione, i dubbi. Allora Dio, ad un certo punto, di

<sup>10</sup> Cfr., E. Wiesel *Il processo di Shamgorod*, Giuntina, Firenze 1995.

<sup>11</sup> De Benedetti, *Quale Dio?* p, 61

<sup>12</sup> Cfr. I Bertoletti, *Paolo De Benedetti. Teologia del debito di Dio*, Morcelliana, Brescia 2013.

fronte alla sua richiesta agli uomini di credere, ha sentito il dovere di *meritarsi* la fede dell'uomo, facendo tutte le esperienze dell'uomo: morte, dubbi, angoscia... questo lo ha fatto in Gesù. Certo Gesù è il salvatore degli uomini, per i cristiani, ma è anche il salvatore di Dio Padre di fronte alla fede degli uomini». <sup>13</sup> La salvezza delle creature umane è la salvezza di Dio e viceversa. Il bisogno di salvezza è però più necessario a Dio che alle creature. Nella fede la replica agli strani cortocircuiti innescati dal fatto che gli uomini «Hanno inventato Dio, / e poi gli rimproverano di tacere» sta nel credere che sia Dio stesso a desiderare di andare in contro alle sue creature.

Noi non siamo in grado di mutare la realtà di quel che è accaduto. Non ci è concesso di intervenire sugli avvenimenti passati. Quanto ci è dato di fare è il ricordo dei nomi, atto santo e insostituibile, ma anche radicalmente povero. La memoria rappresenta un modo per i vivi di dar vita ai morti, tuttavia questi ultimi non si accorgono, in prima persona, di essere ricordati. La memoria rende vivi i morti solo per i vivi. L'atto di ripetere il nome dei morti perché non sprofondino nel nulla vale solo per i sopravvissuti. Per questa via la perdita non ha ottenuto un risarcimento adeguato e il debito non è ancora estinto, anche se li si ricorda «è forse il sonno della morte men duro?»: «"Dire" questi nomi [quelli della galleria dei bambini a Jad wa-Shem] è nello stesso tempo il segno della nostra totale impotenza di fronte al male, e l'atto più religioso che possiamo compiere». <sup>14</sup> Soltanto la memoria propria di un Dio bisognoso di redenzione è nelle condizioni di ridonare la vita ai morti e quindi di pagare il debito: «l'altra vita, quella che i rabbini chiamano *chajjè ha-'olam ha ba'*, "la vita del mondo che verrà", è più necessaria a Dio che a noi. Nella Bibbia ci sono tanti grandi santi, ci sono patriarchi, che non avevano né attesa né idea della vita del mondo che verrà, e si addormentavano "in pace". Ma quella vita –

---

<sup>13</sup> Cit. in B. Salvarani, *Ciau, rabbenu PdB*, in *Ci basti la voce del silenzio*, omaggio a Paolo De Benedetti, Centro Formazione e Lavoro A. Grandi, 2017.

dopo Auschwitz – è più necessaria a Dio che a noi, perché sarà l'unica possibilità per Lui di rispondere alle nostre domande, di rispondere *finalmente* alle nostre domande e di salvarsi insieme a noi, come diceva l'inno sopra citato: "me e Lui [Dio], salva". <sup>15</sup>

È entrata la morte e a Dio è riuscito bene il mondo animale. Sul piano logico, se la prima affermazione contraddistingue una negatività, anche il mondo animale dovrebbe essere pesantemente coinvolto nella non riuscita. In *Quale Dio?* un ruolo qualitativamente molto ampio, fin dalla dedica, è riservato alla sofferenza e alla morte presenti nel mondo animale (in questo testo rappresentato soprattutto dal cane). Perché? Una risposta, non detta in modo aperto ma certamente presente, è che gli animali, al pari dei bambini di Jad wa-Shem, riducono all'assurdo ogni tentativo di collegare tra loro, in modo organico e complessivo, colpa e sofferenza. Colta in questa luce, la loro presenza è chiamata a smascherare false immagini di un Dio onnipotente e onnisciente. Non tutto si riduce però a questa funzione critica; a causa della loro innocente sofferenza anche gli animali devono essere coinvolti nel bisogno di Dio di dar vita ai morti al fine di redimere sé stesso.

<sup>14</sup> De Benedetti, *Quale Dio?* p. 66.

<sup>15</sup> Ibid. p.64