

---

ELIA BENAMOZEGH

*L'IMMORTALITA' DELL'ANIMA*

La luce di Dio nelle viscere dell'uomo [*Prv* 20,27]

Edizioni La parola, Roma 2008, pp. 180, Euro 16

---

*Il libro è già nelle librerie*

È ancora convinzione pressoché generale, espressa in molti e dotti studi di insigni biblisti cristiani, che nell'ambito dell'ebraismo la fede nell'immortalità dell'anima e nella risurrezione, pur accennata qua e là in qualche passo della Scrittura, si fosse sviluppata in tutta la sua pienezza solo a partire dall'epoca maccabaica, cioè dal II secolo a. e. c., e che prima di tale epoca, si ritenesse che tutte le anime indistintamente discendessero nello *Sheol*, luogo orrendo ed oscuro in cui non poteva giungere la luce divina.

Il bel libro di Elia Benamozegh, recentemente uscito nelle edizioni La Parola, avente come titolo *L'immortalità dell'anima* e come sottotitolo *La luce di Dio nelle viscere dell'uomo*, rivoluziona totalmente tali convinzioni; il suo valore è

tanto più significativo in quanto questo piccolo saggio è il frutto di uno studio accurato e appassionato non di un ricercatore dei nostri tempi, ma di un uomo straordinario, un rabbino di origine marocchina vissuto in Italia, a Livorno, nel secolo XIX, autore di numerose e importanti opere, molte delle quali in Italia ancora poco conosciute, il quale, fra gli altri suoi meriti, per il vasto orizzonte culturale e per l'interesse allo studio dei rapporti intercorrenti tra le grandi religioni monoteiste, in particolare tra l'ebraismo e il cristianesimo, a buon diritto può essere considerato un vero e proprio precursore del dialogo interreligioso.

Lo studio di Benamozegh, apparso ora per la prima volta nella sua integrità in un volume curato da Daniele Capuano e da

---

Marco Morselli (precedentemente era stato pubblicato diviso in tre diversi articoli), doveva far parte di un *Corso di Teologia* progettato in otto volumi, scritti in parte in italiano e in parte in francese, in larga misura ancora inedito. Il libro testimonia una fase importante della ricerca dell'Autore, poiché si situa tra *L'origine des dogmes et de la morale du Christianisme* e la *Storia degli esseni* da un lato, e *Israël et l'humanité*, testi di capitale importanza, validi ancor oggi, nei quali egli, come scrive Capuano, «propose un'ardita e grandiosa visione del rapporto fra il popolo e la religione ebraica e le altre nazioni e vie spirituali: visione centrata sulla *Qabbalah*, sull'intuizione della centralità profetico-sacerdotale di Israele e dell'alleanza noachide».

Con grande cura, e con amore ancora più grande, Benamozegh si preoccupa sin dall'inizio di sottolineare come la fede nell'immortalità dell'anima sia presente in tutta la Scrittura sin dalle sua prima pagina e scorra internamente ad essa, illuminandone ogni risvolto in modo ora più lampante, ora più sotterraneo, affermando con forza che non

sarebbe stato neppure lontanamente pensabile, come invece è stato sostenuto dagli esegeti cristiani, che nei tempi più antichi non si fosse ancora sviluppata la fede nell'immortalità dell'anima e nella risurrezione. Del resto il contatto ravvicinato che gli Ebrei avevano avuto per secoli con la civiltà egiziana non avrebbe permesso la negazione di ciò che, agli occhi degli Egizi e di tutti i popoli antichi, era considerato come qualcosa di assolutamente scontato, senza il quale non avrebbe avuto senso neppure la vita terrena.

L'Autore vede affermata la speranza nella sopravvivenza individuale sin dai primi versetti della Scrittura, in quel progetto divino racchiuso nelle parole «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza». Tale principio, espresso con la parola ebraica *Yikkar*, tradotta da Benamozegh come “dogma”, aveva costituito un costante punto di riferimento e un incentivo all'azione per tutti i grandi personaggi della Bibbia, a partire dai Patriarchi fino ad arrivare a Mosè, anche se esso esplicitamente non è accennato nei testi scritturistici più antichi. A proposito di tale dogma «se dunque Mosè tace... è senza

---

dubbio perché l'approva, diciamo meglio, perché era un dogma ereditato dai Patriarchi e quindi preesistente al mosaismo, e poi perché, trattandosi di un dogma, apparteneva più al campo della tradizione che a quello della Scrittura, e forse apparteneva alla tradizione acroamatica, ai misteri...». Senza tale certezza interiore - afferma Benamozegh - per quale motivo lo stesso Mosè, come tanti altri prima e dopo di lui, avrebbero sacrificato tutto per obbedire al Signore, andando spesso incontro a fallimenti e a delusioni nella vita terrena?

Il soffio del Signore nelle narici di Adam, l'essere terrestre, ne conferma la spiritualità e l'origine divina: Benamozegh sottolinea il fatto che nel racconto della creazione solo quando ci si riferisce all'uomo non si trova l'espressione *le-minehu*, "secondo la sua specie", che invece viene impiegata per ogni altro essere vivente. A differenza di tutte le altre creature infatti «l'uomo contiene in se stesso, come individuo, la sua ragion d'essere, la sua parte immortale, la sua coscienza, la sua individualità, il suo io».

Anche il modo in cui si fa riferimento alla morte, secondo

Benamozegh, ci fa comprendere come gli antichi Israeliti l'intendessero. Spesso in molte pagine della Scrittura essa è indicata con i termini *aliyah*, "assunzione" e *leqihah*, "presa", o anche con la parola *asifah*, "raccolgimento", con i quali si allude al fatto che con la morte del corpo non finisce tutto: termina la vita terrena, è vero, ma inizia una nuova fase dell'esistenza che troverà il suo totale compimento in Dio, che prende ed accoglie l'anima del defunto nel suo Regno facendola sedere nell'assemblea dei giusti.

L'idea di una dimora comune dove i morti si ritroveranno si vede chiaramente espressa già nelle parole pronunciate da Giacobbe quando gli fu annunciata la morte del figlio: «Discenderò da mio figlio in lutto allo *Sheol*» (Gn 37,35). Espressioni dello stesso genere si ritrovano in numerosissimi altri passi della Scrittura. A questo proposito bisogna chiarire che lo *Sheol* nel pensiero dell'Autore oltre ad indicare la fossa in cui il defunto viene sepolto, designa anche un aldilà che non ha solo quella valenza totalmente negativa che per secoli - ed ancora oggi - tanti esegeti cristiani gli hanno attri-

---

buito, presentandolo come abisso tenebroso in cui tutte le anime dei defunti confluivano indistintamente, lontane per sempre dalla luce divina, ma può indicare anche la dimora in cui gli spiriti dei trapassati si riuniscono ai loro padri. Fra i vivi e i morti si mantiene una vera e propria “corrispondenza d’amorosi sensi”: a questo proposito Benamozegh cita le parole dell’autore della *Nishmat Hayyim*, Menashe ben Yisrael, il quale afferma che «i defunti, dopo la morte, sanno quel che succede in questo mondo e si angustiano per il male e si compiacciono per i lieti eventi».

La morte dei giusti è spesso chiamata *asifah el ammim*, “riunirsi alle proprie genti” (la parola *ammim*, “popoli/genti”, esprime una società ben più vasta di quella familiare); talvolta essa è pure chiamata *asifah el-Ha-Shem*, cioè “riunione con Dio”. La morte degli empi invece viene definita *keritah me-ammim*, cioè “esser recisi dai popoli”. Tale sorte però, che sembrerebbe indicare la perdita della vita eterna, l’annichilimento totale dell’anima, è riservata soltanto a coloro che si sono macchiati di gravissimi peccati nel campo della religio-

ne, come l’idolatria, o come la negazione della Rivelazione: la persona che ha oltraggiato il Signore «sarà recisa di mezzo alle sue genti, perché ha disprezzato la Parola del Signore, ha violato la sua Legge; la sua anima sarà recisa, la colpa è sua» (Nm 15,30-31). Maimonide, come pure Nahmanide, propendono per tale interpretazione, mentre Abrabanel vede nella *keritah* una eterna separazione dell’anima da Dio. Per tutte le altre categorie di peccatori invece, dopo un periodo più o meno lungo di espiazione (che può essere supportato dalle preghiere, dal digiuno e dalle opere di carità e di giustizia dei vivi), è previsto l’arrivo nella “tenda del Signore”, nella luce, nella pace e nell’amore di Dio, a cui l’anima tende, poiché da Lui deriva, durante tutta la *megurah*, ossia il suo pellegrinaggio terreno. «L’anima mia è assetata di Dio, del Dio vivente; quando mai potrò venire a presentarmi a Dio?» (Sal 42,3).

Se dunque «la lampada dei malvagi sarà spenta» (Prv 24,19-20), tutte le altre anime saranno ammesse nel luogo misterioso di Dio, abiteranno alla Sua ombra una volta supe-

---

rati “i cammini tenebroso”, pericoli di ogni sorta, incontri tremendi che metaforicamente rappresentano le sofferenze purificatrici capaci di donare finalmente la *yeshuah*, la salvezza, cioè la beatitudine eterna. Qui Benamozegh mette in evidenza come la rappresentazione dell’aldilà presente nell’immaginario dell’antico Egitto abbia potuto influenzare anche la composizione di alcuni salmi che parlano dei pericoli provocati da belve o da luoghi orrendi (come il 91, ad esempio) e che non devono essere interpretati letteralmente, ma con riferimento al viaggio dell’anima dopo la morte.

Circa il destino ultimo delle anime, anche dei peccatori più abbiatti, l’ebraismo però conosce anche altre posizioni, nelle quali viene sottolineato come l’idea che Dio punisce, ma non rigetta, ritorni ad ogni passo nei testi biblici, poiché la giustizia divina è sempre alleata della misericordia: «L’Eterno... conserva il suo amore per mille generazioni, perdona il peccato, la ribellione e l’errore, ma non lo lascia impunito» (Es 34, 6-7). Benamozegh sembra decisamente optare per tale ipotesi, e, facendo riferimento alle sue

vastissime conoscenze nel campo della mistica, sottolinea come nelle suddetta citazione la *Qabbalah* abbia visto un’allusione alla dottrina della metempsicosi, presente in antichissimi filoni della spiritualità ebraica, soprattutto nelle credenze degli esseni. «Noi moriremo e saremo come le acque che scorrono per terra e nessuno raccoglie. Dio non perdonerà a nessuna anima, ma avrà cura che nessuno venga rigettato lontano da Lui» (2 Sam.14,14). «La morte - afferma Benamozegh - fa delle nostre anime come dell’acqua che scorre verso una meta determinata e non torna mai indietro. Questo luogo verso il quale tende è Dio stesso... Egli troverà il modo perché nessuno sia mai rigettato da Lui».

Anche le parole con le quali la Scrittura indica tutto ciò che riguarda la morte sono particolarmente significative: “letto” viene talvolta definita la bara, “casa” la tomba, “andare a dormire” (*shekivah*) spesso designa il morire. Tali espressioni fanno capire che la morte era intesa come un sonno, uno stato intermedio tra la veglia passata e il risveglio futuro: «in una semplice e popolare locuzione si intravedono due dogmi: l’im-

---

mortalità e la resurrezione». «Quando i profeti vogliono formulare in termini un po' più precisi l'idea della resurrezione, non hanno che calcare un po' l'antica locuzione patriarcale di *shekhivah* per vederne sgorgare subito naturalmente già formulato il dogma della resurrezione» afferma il nostro Autore, accingendosi ad esaminare la letteratura profetica, ricchissima su tale argomento, basti pensare alle ispirate parole di *Isaia* 26,19: «Rivivranno i tuoi morti, i miei caduti risorgeranno, esulteranno coloro che abitano nella polvere, perché rugiada di luci è la tua rugiada e la terra farà cadere le ombre», o alla descrizione in *Ezechiele* 37 delle ossa aride, r avvivate dallo Spirito di Dio.

Il presupposto della fede nella resurrezione sta nella convinzione della profonda simbiosi esistente fra la parte spirituale dell'uomo e la sua carne, "basar", entrambe, come è scritto all'inizio del *Genesi*, frutto dell'opera creatrice divina, che formò il primo Adam *be-salmenu ki-demutenu*, ad immagine e somiglianza di Dio. «Che tu mi chiami e io Ti risponda, e Tu Ti compiaccia dell'opera delle Tue mani» (Gb14,15): questo com-

piacersi è interpretato da Benamozegh nel senso della resurrezione. A tale tema il nostro Autore dedicò in seguito anche uno studio specifico scritto in francese e in Italia tradotto e pubblicato solo parzialmente, nella «Rassegna mensile d'Israël» nel secondo decennio dello scorso secolo, nel quale riprese e approfondì ulteriormente la sua riflessione in proposito.

Ma il pensiero di Dio non è volto solo all'uomo, ma all'intero universo. A questo proposito viene citato in modo particolare il Libro di Giobbe. In esso si legge: «Chi lo incaricò di creare il mondo, chi organizzò l'universo intero? Se rivolgesse a lui il pensiero e lo spirito e la sua anima a Lui raccogliesse, perirebbe ogni mortale in un solo istante e l'uomo tornerebbe alla polvere» (Gb13,14). Benamozegh non vede in queste parole solo affermata la signoria di Dio su tutto l'universo, ma vi scorge anche una precisa professione di fede nella dottrina dell'emanazione, che è la pietra angolare della *Qabbalah*. Secondo questa la vita universale, soprattutto quella degli esseri organici, è un'emanazione divina; l'universo è stato creato

---

mediante un movimento di espirazione: «*Teshallah ruhakha yibbareùn uthaddèsh pnè-adamah*», cioè «Mandi il Tuo spirito, sono creati e rinnovi la faccia della terra» (Sal 24,30). Allo stesso modo, se il Signore ritirasse il suo soffio vitale attraverso un movimento di ispirazione, ogni organismo perirebbe.

Nell'ultima parte dell'opera infine vengono presentati i differenti modi che la lingua ebraica possiede per designare l'anima: *nefesh*, *ruah*, *neshamah*, *kavod*, *hod*, *hayyah*, *yehidah*, ciascuno con una particolare sfumatura di significato. I primi due termini sono particolarmente connessi con la respirazione, il soffio vitale, il terzo, *neshamah*, rimanda al cielo, da cui l'anima proviene: la *neshamah* è infatti definita una fiaccola di Dio che esplora l'interno dell'uomo. *Kavod* esprime la magnificenza, la gloria conferita dall'anima al corpo, esattamente come il *kavod* divino che si manifesta nell'universo. Anche il termine *hod* possiede un analogo significato. *Hayyah*, "la vivente", esprime non solo la convinzione che all'anima appartiene la vita per eccellenza, ma anche che essa può comunicarla ad altri (*hayyah*

sono chiamate sia la partoriente che la levatrice, ambedue probabilmente perché danno la vita). Infine *yehidah* (l'unica) supera tutti gli altri termini per la sua nobiltà, per la sua profonda e squisita spiritualità. *Yehidah* - afferma il nostro Autore - «significa il centro, l'unità, il punto dal quale derivano tutte le forze della vita e del pensiero e al quale convergono: questa monade regina... che di questo insieme fa una perfetta unità, che tutto produce, tutto coordina, tutto perfeziona». La somiglianza tra l'unità di Dio e l'unità dell'anima non è sfuggita ai Dottori. Si legge infatti nel *Midrash Tehillim*: «L'anima è *yehidah* (unica) nel corpo e Dio è *yahid* (unico) nel mondo».

Tutto quanto è stato esposto vuole semplicemente dare soltanto un'idea della ricchezza del pensiero dell'Autore, supportato in ogni pagina da un ricchissimo corredo di citazioni tratte dalle varie parti della Scrittura, a partire dal *Pentateuco* per poi continuare con i Libri profetici ed infine con *Giobbe* e i *Proverbi*, secondo un criterio cronologico che, seppure in alcuni casi sia stato messo in discussione dai più recenti studi critici, non inficia tuttavia in

---

nessun caso la validità del contenuto. Il libro, come è stato già detto, si segnala per la sua originalità e per il grande contributo che può offrire ad una migliore comprensione della spiritualità dell'ebraismo e della sua visione dell'aldilà, molto spesso non adeguatamente valutata o comunque poco conosciuta o male intesa.

Terminata la lettura, resta un senso di amarezza nel ripensare a tutte le volte che l'esegesi cristiana ha preteso di affermare che nella Bibbia ebraica non era espressa alcuna speranza di sopravvivenza individuale dopo la morte, se non in alcune tarde pagine di età ellenistica. Del resto, il termine stesso *hayyim*, che designa la vita e che possiede soltanto il plurale - sottolinea Benamozegh - esprime la fede in un'esistenza non solo terrena. Quante, troppe volte, tanti testi di straordinaria ricchezza, tra cui un posto importante occupano moltissimi *Salmi*, sono stati interpretati solo nel loro senso letterale, trascurando la

valenza fortemente simbolica di certe espressioni, dimenticando, ad esempio, che agli occhi degli antichi abitanti d'Israele il Tempio di Dio o il suo monte santo erano figura della Reggia divina nell'alto dei cieli!

L'augurio è dunque che questo libro possa essere conosciuto da un vasto pubblico, regalando un po' di quella speranza e di quella fiduciosa attesa di cui era tanto ricco il suo Autore, e che possa anche offrire un significativo contributo per una serena e rinnovata riflessione, in campo cristiano, sull'escatologia e sul destino ultimo dell'anima, temi questi che, dopo un lungo periodo di stasi, sembrano di nuovo, in questi ultimi anni, interessare e far discutere i teologi, alcuni dei quali, impegnati in una ricerca d'avanguardia, sembrano avvicinarsi a quelle posizioni che Benamozegh ci ha fatto conoscere attraverso questo piccolo grande libro.

Gabriella Maestri