



**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI UDINE**

---

**FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA**

**Corso di Laurea in Filosofia e Teoria delle forme**

**Tesi di Laurea**

**L'origine del Cristianesimo  
nel pensiero di Elia Benamozegh**

Relatrice  
Dott.ssa Emanuela Colombi

Laureando  
Daniele Bianchi

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

# INDICE

Introduzione .....

## *Capitolo I*

Caratteri della dottrina messianica  
nella tradizione ebraica e nella *Qabbalah*.

I.1 Teologia del palazzo e teologia del patto .....

I.2 L'Enochismo e la letteratura apocalittica .....

I.3 La dottrina messianica presso gli esseni .....

I.4 La dottrina messianica nella *Qabbalah* .....

## *Capitolo II*

Rav Elia Benamozegh e “*L'origine dei dogmi cristiani*”.

II.1 Cenni biografici su Elia Benamozegh .....

II.2 Il Noachismo .....

II.3 La vicende editoriali de “*L'origine dei  
dogmi cristiani*” .....

II.4 Il Cristianesimo quale “eresia cabbalistica” .....

II.5 La lettura dell'Islam e il suo ruolo  
nella polemica sull'antichità della *Qabbalah* .....

Conclusione .....

Bibliografia .....

*“Ma voi, figli miei, siate decisi e forti nel difendere la Santa Legge, poiché è per essa che sarete glorificati”.*

(I Maccabei, 2, 64)

## INTRODUZIONE

Il caso storico costituito dal popolo ebraico può a ragione definirsi più unico che raro. Sorto da un eterogeneo amalgama di gruppi di pastori-guerrieri semiti, il popolo ebraico è sopravvissuto a ogni sorta di vicissitudini storiche, rimanendo sulle scene della Storia ben più a lungo di quasi tutti gli imperi e le civiltà a lui contemporanee. Se difatti nomi come quelli degli assiri, dei babilonesi o, in età relativamente più recenti, delle svariate tribù germaniche che invasero e fecero collassare l'impero romano sono ormai rinvenibili solo nei libri di Storia, gli ebrei appartengono ancora oggi all'attualità, essendo protagonisti nel bene o nel male delle vicende mondiali contemporanee.

Tutto ciò può certamente spiegarsi con la particolare civiltà sviluppata dagli ebrei, una civiltà completamente diversa da quelle che la affiancarono alle origini della sua storia, e che proprio per questo non mancò di suscitare la loro meraviglia – e, immancabilmente, la naturale avversione degli uomini per ciò che percepiscono come “diverso” da se stessi. Da parte loro, le autorità sacerdotali israelitiche, vere e proprie guide anche politiche del popolo ebraico, non mancarono di comprendere esse stesse questo dato, e di imporre fortemente delle rigide regole che separassero il popolo ebraico dalle circostanti popolazioni pagane.

Un altro motivo di meraviglia nello studiare il popolo ebraico è dato dallo straordinario impatto che la sua religione ha avuto nella storia del pensiero, sia per quanto riguarda la riflessione teologica ebraica *tout court*, ma soprattutto per quanto riguarda le grandi tradizioni religiose che in un modo o nell'altro si richiamano al comune padre Abramo – ci si riferisce, ovviamente, al Cristianesimo e all'Islam – e che oggi costituiscono il mezzo attraverso il quale la maggior parte dei popoli umani si approccia al divino. Questo non ha certo mancato di essere motivo di riflessione per gli

stessi pensatori ebrei, considerato anche che gran parte della loro storia recente si è svolta all'ombra della croce o della mezzaluna, i quali non hanno quindi mancato di interrogarsi circa l'epopea storica di Gesù e di Muhammad, e della loro funzione all'interno dell'economia generale della storia sacra, giungendo ad esiti anche piuttosto diversi tra loro.

L'oggetto del presente studio consiste nell'analisi di uno di questi esiti, e precisamente nella riflessione sulle origini del Cristianesimo operata dal filosofo, rabbino e qabbalista italiano Elia Benamozegh (1823 – 1900). Per far questo abbiamo deciso di dividere il nostro studio in due parti: nella prima parte del nostro lavoro analizzeremo lo sviluppo dell'idea messianica in seno alla tradizione ebraica, favorendone principalmente le speculazioni sorte negli ambienti esoterici, in modo da fornire (ovviamente senza alcuna pretesa di completezza) un quadro nel quale collocare la riflessione del nostro autore. Questo è importante, crediamo, non tanto per cercare di comprendere quale potesse essere l'autentico messaggio del messia cristiano, ma per comprendere piuttosto quali origini abbiano le argomentazioni che il nostro autore ha ritenuto di averlo colto. Infatti, se da un punto di vista storico non ha certamente nessun senso voler comprendere il pensiero di un riformatore religioso del I secolo d.C. alla luce di dottrine sorte diversi secoli dopo, Benamozegh considerava invece, alla luce delle sue convinzioni religiose, la dottrina ebraica (comprensiva sia della *Torah* scritta sia di quella orale, a sua volta suddivisa nella normativa talmudica e nella teosofia qabbalistica) come un tutt'uno rivelato nella sua interezza già nel corso della manifestazione teofanica del Sinai, e quindi come un deposito sapienziale che ha sempre accompagnato il popolo ebraico.<sup>1</sup> Di questo si parlerà meglio a proposito della concezione benamozeghiana dell'Essenismo.

---

<sup>1</sup> Cfr. Donato Grosser, *L'importanza della Torah orale nell'insegnamento di Rav Eliyahu Benamozegh*, in: *Per Elia Benamozegh. Atti del Convegno di Livorno (settembre 2000)*, Milano 2001, p. 233-245.

Nella seconda parte ci dedicheremo invece all'analisi della riflessione benamozeghiana sulla predicazione di Gesù di Nazareth, e sulla successiva origine del Cristianesimo propriamente detto per opera di Paolo di Tarso. Per far ciò analizzeremo la principale opera dell'autore sull'argomento, ossia "*De l'origines des dogmes chrétiens*", recentemente pubblicata in lingua italiana a cura di Marco Morselli.<sup>2</sup>

Col nostro modesto lavoro, oltre che tentare di analizzare la storia di un'idea, vorremmo anche rendere omaggio un pensatore di raro fascino, che per troppo tempo è stato condannato a un ingiusto oblio.

---

<sup>2</sup> E. Benamozegh, *L'origine dei dogmi cristiani*, Genova 2002.

**Capitolo I**  
**CARATTERI DELLA DOTTRINA MESSIANICA NELLA**  
**TRADIZIONE EBRAICA E NELLA *QABBALAH***

**I. Teologia del Palazzo e Teologia del Patto.**

E' impossibile comprendere lo svilupparsi dell'idea messianica senza indagare le implicazioni che la caduta di Gerusalemme e la fine del regno di Giuda hanno avuto da un punto di vista storico e religioso. La conquista babilonese significò per il popolo ebraico un periodo di esilio che si andò consumando in ondate successive dal 597 al 582 a.C., e che comportò la deportazione di circa 4600 famiglie appartenenti alla fascia medio - alta della società verso Babilonia. Yehoyakin, ultimo sovrano di Giuda, fu deposto nel 597, ma riuscì a mantenere uno *status* di sovrano-vassallo per conto del gran re Nabuccodonosor.

Tuttavia, i territori della Giudea non rimasero disabitati, poiché la politica babilonese non contemplava la ripopolazione delle terre conquistate con popolazioni straniere. Una parte del popolo ebraico rimase così nelle proprie case, e si riorganizzò sotto la guida della classe sacerdotale che aveva sostituito quella rimasta in esilio. Questo implicò un riassetto dell'intero tessuto sociale, politico ed economico del popolo ebraico, che si trovava ora diviso tra Palestina e Babilonia. Presto, questa divisione dovette portare a dei contrasti e a delle visioni del mondo diametralmente opposte, per le quali le famiglie esiliate venivano viste ora come lo "scarto" di Israele che era stato allontanato per purificare il popolo eletto, ora come la parte migliore del popolo, secondo un'interpretazione completamente opposta dell'evento dell'esilio nella quale YHWH stesso aveva abbandonato la Giudea, per seguire gli esiliati a Babilonia.

Queste due differenti teologie suscitarono una riflessione profonda circa il significato della sovranità e dell'osservanza della Legge contenuta nella *Torah*, ed è qui che inizia a fermentare il primo nucleo della dottrina messianica. Va ricordato, a tal proposito, che la parola "Messia" è l'italianizzazione del termine ebraico "*mashiah*" (lett: "Colui che è unto"), e indicava primariamente e principalmente il sovrano che, all'atto dell'intronizzazione, era unto con l'olio sacro. Il termine "χριστός" (da cui l'italiano "Cristo") non è altro che l'esatta traduzione in lingua greca di questa parola.

Ritornando alla questione delle due differenti teologie sviluppatesi con l'esilio babilonese, coloro che erano rimasti in Giudea giustificarono il disastro della conquista babilonese e dell'esilio come un intervento diretto di YHWH, teso a separare gli ingiusti e gli indegni d'Israele (che, evidentemente, sono da identificare con gli esiliati) dalla parte retta e sana del popolo, la quale a sua volta era destinata a rimanere governata dal legittimo re erede di Davide, visto come la fonte e il motivo stesso del patto tra il Signore e il popolo eletto. Questa visione teologica, chiamata dagli studiosi "teologia del palazzo", ebbe tra i suoi esponenti di spicco l'anonimo profeta che chiamiamo Deutero-Isaia, presso il quale iniziano a manifestarsi le profezie riguardanti la promessa di un Regno di perfezione, un periodo di pace e di giustizia cosmici portati a compimento dalla figura di un Sovrano inviato da YHWH e – soprattutto – discendente della stirpe di Davide.

Naturalmente una simile visione delle cose non poteva essere condivisa dagli esiliati, e soprattutto dalla fazione sacerdotale in esilio che si richiamava alla figura di Ezechiele. Con questo profeta, fautore di una profonda evoluzione dottrinale della quale, in questa sede, ci interessano esclusivamente i risvolti messianici, la dottrina messianica subisce un sensibile mutamento. Ezechiele si pone come guida degli esiliati che

aspirano al ritorno in Giudea, e pone pertanto la sua riflessione sulle promesse di YHWH in un piano assai differente rispetto a quello della “teologia del palazzo”, spostando l’accento dalla figura del casato davidico (che era ormai totalmente asservito al potere babilonese, e simpatizzava per coloro che erano rimasti in Giudea) a quella del patto con il popolo (impersonificato interamente dagli esiliati), che permane a prescindere dalle infedeltà in cui esso è caduto, e di cui le sventure d’Israele come l’esilio babilonese rappresentano la giusta punizione divina. E’ questo il motivo per cui la Bibbia (nella quale è evidente e preponderante l’influsso della teologia del patto) si sofferma assai spesso e insistentemente sulle infedeltà di Israele e dei suoi sovrani.

La cosiddetta “teologia del patto” di cui, come si è detto, si fa portavoce Ezechiele, pone così l’accento maggiormente sull’osservanza della Legge e sulla condotta etica del popolo (entrambi elementi di pertinenza dell’autorità spirituale impersonificata dai sacerdoti, e non del potere temporale incarnato dal re), tralasciando di dare la minima importanza alla figura (ora del tutto marginale) di chi lo governi. Per di più, la stessa figura del messia, che pure è ribadita con forza alla luce delle promesse di ritorno nella terra degli avi e di ripristino della gloria di Israele, cessa di avere il minimo legame con la dinastia davidica, e assume semmai i tratti di un “nuovo Davide” con il quale, più che il sangue, condivide i tratti morali e il favore di YHWH.

I persiani giungono nel bel mezzo di tali controversie. Nel 589 a.C. Ciro invade Babilonia e depone l’ultimo sovrano babilonese Nabonedo, estendendo il dominio persiano a tutte le terre una volta occupate da quest’ultimo. Immediatamente, le divinità che i babilonesi, coerentemente con la loro visione del mondo, avevano “deportato” portandole con sé a Babilonia, sono restituite ai popoli cui appartenevano, e questo implica

anche che, nel 538 a.C., i vasi e gli oggetti sacri del Tempio di Gerusalemme fossero restituiti al legittimo sovrano Shashbassar, e ricondotti a Gerusalemme, nella quale egli era ormai libero di poter tornare.<sup>3</sup>

Il ritorno acuì le tensioni tra fautori della teologia del palazzo e quelli della teologia del patto che, nel frattempo, avevano guadagnato le simpatie del nuovo imperatore Dario. L'imperatore affiancò, infatti, al sovrano Zorobabele la figura di un secondo "unto", ossia il sacerdote Giosuè, che divenne così il primo sommo sacerdote, e ottenne di poter "ricostruire" il Tempio (che in realtà non aveva mai cessato di esistere, benché dopo i saccheggi babilonesi era stato danneggiato e reso impuro), all'interno del quale si formò quindi un nuovo centro di potere concorrente del Trono. Le vicende successive (che non sono d'interesse del presente studio, e che quindi accenneremo solo brevemente) vedono quindi un'aspra lotta per il predominio tra re e sacerdoti; lotta che vede trionfare questi ultimi tanto che, alla morte di Zorobabele, l'imperatore persiano riterrà superfluo persino il far perpetuare la stirpe reale, non preoccupandosi di intronizzare un nuovo sovrano-vassallo.<sup>4</sup>

Interamente in mano ad un'aristocrazia oligarchica guidata dalla casta sacerdotale, il popolo ebraico si riorganizzò quindi alla luce della teologia del patto e alla politica degli esiliati, che vide il suo massimo sviluppo nella riforma religiosa di Esdra. Quest'ultima fece uscire la religione di Israele dalla fase "ebraica" (con la quale gli studiosi identificano la prima religiosità d'Israele, da Mosè fino all'esilio, passando per i giudici e i re), per farla pervenire a una fase propriamente "giudaica".

---

<sup>3</sup> Cfr. E. Lupieri, *Fra Gerusalemme e Roma*, in: G. Filoramo e D. Menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo. L'Antichità*, Bari 2008, pp. 7-8.

<sup>4</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, p. 8.

## II. L'Enochismo e la Letteratura Apocalittica.

La riforma esdrina, appannaggio dell'oligarchia sacerdotale, aveva rigidamente definito le norme di purezza del popolo ebraico, sia in senso rituale ma anche in senso etnico, imponendo una definizione di ebreo che coincideva con quella di discendente degli esiliati, e vietando rigidamente ogni forma di mescolanza con le popolazioni straniere, espellendo dal popolo coloro che rifiutavano di conformarsi.<sup>5</sup>

La riforma esdrina non mancò di suscitare ampie reazioni, specie tra i discendenti di chi era rimasto in patria, ed echi della loro reazione ideologica sono ancora oggi rinvenibili nella *Bibbia*. Ne sono un esempio il *Qohelet*, ma soprattutto *Ruth* (nel quale il messia stesso è visto come discendente di una moabita, ossia di una donna non ebrea) e *Giobbe*, nel quale è messa in risalto la figura di un giusto non appartenente al popolo ebraico.<sup>6</sup> A queste correnti di pensiero si aggiungono poi l'enoichismo e l'apocalittica, che è necessario approfondire meglio per comprendere l'evoluzione del pensiero messianico.<sup>7</sup>

La più antica apocalittica nasce e si sviluppa in ambienti assolutamente estranei a quelli del Tempio, e può essere rintracciata per la prima volta in un *Libro di Noè* databile intorno alla fine del V secolo a.C. e incluso nell'apocrifo *Libro dei Vigilanti*. Quest'ultimo è, a sua volta, l'ultimo dei libri che compongono il *corpus* della letteratura enochica, ossia di quella serie di testi apocrifi che, rifacendosi alla figura del patriarca Enoch, sviluppano un'originale e complessa teologia che introduce nell'Ebraismo novità radicali, quali l'immortalità dell'anima e la retribuzione ultraterrena, l'introduzione del male nel mondo a seguito del

---

<sup>5</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, p. 12.

<sup>6</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, p. 13.

<sup>7</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, pp. 14-18.

peccato degli angeli, e soprattutto la visione dell'uomo come naturalmente peccaminoso, e quindi incapace di raggiungere la salvezza per mezzo della sola osservanza della Legge. Questo sono tutti temi che saranno parzialmente acquisiti dalla corrente farisea, e che sicuramente influiranno prepotentemente nella nascita del messianismo cristiano.

Secondo il pensiero enochico, il male non è qualcosa creato direttamente da YHWH, ma è la conseguenza dell'introduzione nel mondo di un principio di malvagità, portato da angeli ribelli che, sfidando l'ordine divino, si erano uniti a delle donne e avevano generato i "giganti" (*nephilim*). La natura contaminata di queste creature, mezzi uomini e mezzi angeli, investe quindi l'intero creato, e pertanto, in polemica con Esdra, non sono le donne straniere a essere causa d'impurità, ma gli angeli caduti. Nessuno può definirsi davvero puro, si trattasse anche di ebrei discendenti unicamente da famiglie esiliate.

Oltre che di natura sessuale, il peccato degli angeli assume anche una connotazione gnoseologica, poiché il *Libro dei Vigilanti* afferma che gli angeli caduti insegnano alle loro donne dottrine proibite quali l'astronomia o la medicina, corrompendo irrimediabilmente l'umanità. Da parte loro, i giganti si trasformano in esseri tirannici che opprimono l'umanità arrivando persino a berne il sangue e divorarne le carni, e tutto ciò contribuisce a creare una situazione nella quale non solo l'uomo si è corrotto fisicamente e intellettualmente in una maniera tale da non essere in grado di uscire da solo dalla propria miseria, ma è anche preda di un'età oscura e caotica, dalla quale solo l'intervento divino può salvarlo. Difatti, sempre secondo il *Libro dei Vigilanti*, Dio invia le sue legioni di angeli a sconfiggere i giganti, le cui anime immortali, tuttavia, continuano a vagare sulla Terra per tormentare gli uomini sotto forma di spiriti maligni. Con il *Libro dei Vigilanti* si assiste così anche alla nascita del concetto di "diavolo" secondo l'accezione cristiana del termine, in contrapposizione all'antica visione

ebraica che vedeva nel *satan* un semplice angelo della corte di Dio avente funzione di “pubblico ministero” contro l’umanità, e negli spiriti malvagi delle entità abitanti il deserto e le zone selvagge, non dissimili dai *jinn* della tradizione araba o dai folletti di quella europea.

Con il *Libro di Daniele*, l’apocalittica entra nell’ortodossia sacerdotale, in quanto i temi apocalittici sviluppati dalla letteratura enochica sono conciliati con la visione nata dalla riforma esdrina. Per Daniele, come per gli enochici, il mondo è irrimediabilmente e naturalmente preda del male, e la sola speranza dell’umanità è posta in una vita futura. Tuttavia, tale retribuzione *post-mortem* è una conseguenza del patto che YHWH ha stretto col popolo eletto, e quindi della Legge che Egli ha donato a Mosè sul Sinai. I giusti che beneficeranno della resurrezione sono coloro che in questa vita avranno osservato la *Torah*, e questo è un chiaro segno di difesa della riforma esdrina attraverso *tòpoi* tipicamente enochici. Come ricorda Edmondo Lupieri, non è quindi un caso che il *Libro di Daniele* sia l’unico testo apocalittico che sia entrato a far parte del canone ebraico.<sup>8</sup>

Si è detto in precedenza che il peccato, oltre che di natura sessuale, è anche e soprattutto di natura gnoseologica. Ma così come il peccato sorge a seguito di una rivelazione di conoscenza, anche la salvezza verrà per il tramite della conoscenza, portata da una figura nota come “il Figlio dell’Uomo”, di cui già parla Daniele, ma del quale parla diffusamente anche l’enochico *Libro delle Parabole*, contemporaneo o di poco precedente alla predicazione di Gesù.

Per il *Libro delle Parabole* e per Daniele, il “Figlio dell’Uomo” è stato creato prima ancora dei cieli e della terra (rivelando così la provvidenzialità della salvezza, già contemplata da YHWH prima ancora che avvenisse la caduta dell’umanità), e ha la funzione di giudicare l’umanità e di portare la giustizia di Dio. Siamo così arrivati, alle porte del I secolo d.C., a una

---

<sup>8</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, pp. 14-18.

delineazione degli aspetti della funzione messianica decisamente più familiari, e all'interno della quale si muoveranno le figure degli esseni, di Giovanni Battista e di Gesù di Nazareth.

### **III. La dottrina messianica presso gli esseni.**

Con la conquista dell'impero persiano ad opera di Alessandro Magno, e con la sua successiva morte (323 a.C.), la Palestina seguì la sorte di tutte le terre che erano state prima persiane e poi macedoni, ossia quella della divisione nei regni che seguirono lo sfacelo dell'impero alessandrino, e l'ingresso nella nuova civiltà ellenista. Per quel che concerne il popolo ebraico, questo fu un periodo di dure prove e continue ribellioni contro i tentativi di ellenizzazione di Antioco IV Epifane, la cui politica di uniformità non poté che scontrarsi con il particolarismo ebraico. Antioco, della dinastia seleucide che aveva preso possesso della Siria e della Palestina dopo lo smembramento dell'impero di Alessandro, contravvenne con il suo atteggiamento alla politica di larga tolleranza effettuata dai suoi predecessori, e suscitò pertanto l'opposizione armata guidata dalle leggendarie figure dei fratelli maccabei. Sconfitti i seleucidi, i maccabei (chiamati anche "asmonei") assunsero il controllo della Palestina, da essi mantenuto sino all'affacciarsi in quelle regioni della potenza romana.

Il fatto che la Palestina fosse ora guidata da una dinastia che aveva conquistato il potere in nome e per conto degli ideali religiosi non deve indurre a pensare che tale dinastia fosse particolarmente ligia all'osservanza della Legge. Una volta deceduti i grandi animatori della rivolta maccabea (Mattatia, Giuda, Gionata, Simone e Giovanni), per gli asmonei l'osservanza divenne un *instrumentum regni* come altri, e se essi si dimostravano ebrei osservanti in mezzo a questi ultimi, non esitavano ad

assumere uno stile di vita pagano quando ciò era imposto dalla necessità politica. Un simile atteggiamento comportò il malcontento tra i più intransigenti seguaci della Legge (*hasidim*), che inizialmente unitisi al movimento maccabeo,<sup>9</sup> vennero pian piano a formare un partito politico-religioso distinto, che assunse il nome di *perushim* (“separati”, da cui deriva il nostro “farisei”).<sup>10</sup> Ben presto l'inimicizia tra i noeonati farisei e la classe sacerdotale al potere legata agli asmonei (i cui membri assunsero il nome di “sadducei”), sfociò in aperta guerra civile, che raggiunse il suo culmine sotto Alessandro Ianneo. Con la morte di quest'ultimo, e per effetto della politica di riconciliazione promossa dalla sua vedova, i farisei furono inseriti all'interno della società giudaica che si era andata a formare, divenendone ben presto la spina dorsale.<sup>11</sup>

I farisei incorporarono alla lettera della Legge il corpus esegetico che i maestri da loro riconosciuti erano andati formando nel corso dei secoli precedenti, il che comportò l'introduzione nell'Ebraismo di una ben precisa ortoprassi (che sarà in seguito codificata nei due *Talmudim* di Palestina e di Babilonia) perfettamente estranea ai sadducei i quali, nella loro fedeltà alla sola lettera dei cinque libri che componevano la *Torah*, negavano risolutamente anche gli sviluppi dottrinali farisei quali l'immortalità dell'anima. Accanto ai due gruppi dei sadducei e dei farisei, v'era poi il “popolo della terra”, ossia la massa analfabetizzata delle campagne che, per poca volontà o per ignoranza, non seguiva le rigide norme rituali elaborate dall'interpretazione farisea della Legge, e che da questi ultimi erano fortemente disprezzati.

Con la conquista romana di Gerusalemme da parte di Pompeo (63 a.C.) e l'ingresso della Palestina entro i confini dell'Impero romano, sadducei e farisei dovettero fare i conti con la nuova potenza occupante,

---

<sup>9</sup> Cfr. *I Macc.* 2, 42.

<sup>10</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, p. 31.

<sup>11</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, pp. 32-33.

dando avvio a una politica di resistenza passiva che si caratterizzava, nella consapevolezza dell'impossibilità di sconfiggere un nemico al di là delle proprie possibilità, in un rifugio nell'osservanza e nei riti, attendendo l'avvento del messia liberatore. Alcuni ebrei non accettavano però questa situazione, e pertanto vennero a crearsi bande armate di resistenti (chiamati "zeloti") che intrapresero una campagna di resistenza attiva contro i romani che sfociava in veri e propri atti di terrorismo, e che da Roma erano ferocemente repressi.

In questo scenario variegato che posto hanno gli esseni? Rispondendo a chi, per giustificare la loro assenza dai *vangeli*, identificava *tout court* gli esseni coi cristiani, Elia Benamozegh sosteneva gli esseni non erano altro che i farisei, o per meglio dire, erano quei farisei che si dedicavano all'approfondimento esoterico della dottrina ebraica.<sup>12</sup> Seppure indimostrato da un punto di vista storico, l'assunto benamozeghiano non sembrerebbe comunque in contrasto con quella che è la quasi certa origine storica degli esseni, che E. Lupieri descrive in questi termini:

« Al periodo in cui si stabilizzò il potere asmonaico, con ogni probabilità, risale anche la separazione dalla nuova leadership gerosolimitana di almeno un gruppo di osservanti, caratterizzato da una spiritualità di tipo sacerdotale. Essi ritenevano troppo contaminati il nuovo sommo sacerdote e l'intera classe sacerdotale gerosolimitana, che riconosceva il potere dei nuovi padroni. Nella ricostruzione della storia delle proprie origini, qual è proposta dal cosiddetto Documento di Damasco, i primi settari, separatisi da Gerusalemme, avrebbero vagato nel deserto per trent'anni, finché un "maestro di giustizia" non si sarebbe posto alla loro guida. »<sup>13</sup>

Caratterizzati da un estremo rigore ascetico e da severe norme di purezza rituale, gli esseni si consideravano i soli autentici ebrei, vivevano separati

---

<sup>12</sup> Cfr. E. Benamozeg, *Storia degli esseni*, Genova 2007, pp. 41-46.

<sup>13</sup> Cit. in: E. Lupieri, *op. cit.*, p. 33.

dal resto della popolazione, e consideravano se stessi come l'esercito di YHWH che avrebbe combattuto nella battaglia finale tra le forze della Luce e quelle delle Tenebre.<sup>14</sup> Contrariamente all'immaginario comune, gli esseni non erano necessariamente dei “monaci” che vivevano ritirati dalla società (Gerusalemme aveva addirittura un quartiere esseno), ma è comunque nota la loro avversione per la sessualità, considerata fonte di contaminazione. Per gli esseni il matrimonio era una questione di puro soddisfacimento dell'ingiunzione divina che imponeva a tutti gli uomini di “crescere e moltiplicarsi”, e una volta soddisfatto tale obbligo, essi erano soliti sospendere i rapporti sessuali e ritirarsi in comunità di soli uomini, dedite all'ascesi e all'astinenza.<sup>15</sup>

I rotoli scoperti nelle grotte di Qirbet Qumran appartengono quasi certamente agli esseni, e sono ad oggi la più importante fonte di conoscenza delle loro dottrine e dei loro rituali. Gli oltre 800 rotoli, scoperti casualmente (secondo il noto aneddoto) da un giovane pastore beduino nel 1947, contengono libri della *Bibbia*, commentari biblici, testi apocrifi e testi specificamente propri alla setta. Tra di questi sono da segnalare gli *Inni religiosi* (1QH), attribuiti al “maestro di giustizia”, il *Manuale di disciplina* (1QS), e testi di portata eminentemente escatologica, quali il *Rotolo della Guerra* (1QM), e il *Rotolo del Tempio*, contenente la descrizione del tempio futuro.<sup>16</sup>

Ma qual'era la visione essena del messianismo e degli eventi escatologici? Secondo Israel Knohl, la concezione messianica propria al futuro Cristianesimo, che vuole un messia redentore facentesi carico dei peccati dell'umanità, avrebbe la sua origine proprio all'interno dell'escatologia essena.<sup>17</sup> In diversi frammenti rinvenuti nei manoscritti delle grotte di Qumran (e precisamente 4QHe, 4QHa framm. 7, e 1QHa

<sup>14</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>15</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, pp. 34.

<sup>16</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, p. 35.

<sup>17</sup> Cfr. I. Knohl, *Il Messia prima di Gesù*, Milano 2001.

col. 26) è, infatti, presente un cosiddetto *Inno di autoglorificazione*, dalle caratteristiche assai insolite. Nel primo frammento di 4QHe è scritto:

Il santo [concilio]. Ch[i]  
è stato reietto [dagli uomini] come me?  
Si paragona al mio insegnamento.  
Chi è come me fra gli angeli?  
Chi può misurare il [flusso] delle mie labbra? Chi  
sono il prediletto del re, un compagno dei sa[  
nessuno può paragonarsi, perchè io [  
con oro (Io) incor[on]erò<sup>18</sup>

E nel secondo frammento si legge:

chi] è stato disprezzato come me?  
Si paragona a m[e nel sopportare] il male?  
] io siedo [<sup>19</sup>

Gli altri frammenti sono dello stesso tono, e concordano nel raffigurare una figura escatologica superiore agli stessi angeli, la quale siede in trono presso YHWH e che è causa, in virtù delle sofferenze di cui si è fatto carico (in chiara allusione alle profezie dal “servo sofferente” di Isaia, che la tradizione cristiana identifica nel messia, ma che normalmente la tradizione giudaica vede unicamente come rappresentazione del popolo ebraico nel suo complesso), di un rinnovamento cosmico nel quale l'iniquità e l'ingiustizia hanno fine, lasciando posto al regno messianico. Analizzando le diverse interpretazioni circa l'identità del protagonista dell'*Inno di autoglorificazione*, Knohl rileva diverse ipotesi interpretative:<sup>20</sup> secondo M. Baillet, il protagonista dell'*Inno* è l'arcangelo Michele, ma tale ipotesi è stata messa in discussione da M. Smith, per il quale chi parla non è un angelo, ma un essere umano, probabilmente un maestro della setta che

<sup>18</sup> Cit. in: I. Knohl, *op. cit.*, p. 85-86.

<sup>19</sup> Cit. in: I. Knohl, *op. cit.*, p. 86.

<sup>20</sup> Cfr. I. Knohl, *op. cit.*, pp. 90-95.

descrivere una personale esperienza di ascesa al cielo. Da parte sua, J.J. Collins esprime dapprima il suo accordo con Smith, salvo poi identificare il protagonista dell'*Inno di Autoglorificazione* col sacerdote-messia atteso dagli esseni alla fine dei tempi (assieme ad una seconda figura messianica, con funzione regale), e infine ritrattare anche questa conclusione, senza peraltro riuscire a proporre un'ipotesi alternativa. E. Eschel concorda invece con le conclusioni del primo Collins, e mette in relazione l'*Inno di Autoglorificazione* con la benedizione del *Manuale di Disciplina*, ritenuta generalmente una benedizione escatologica:

Che tu sia come un angelo alla presenza della dimora di santità per la gloria del Dio degli [eserciti...  
Che t]u attenda al servizio del tempio del regno  
e decreti la sorte in compagnia degli angeli di presenza,  
in comune concilio[con i santi per]  
età eterne e per tutti i popoli perpetui;  
perché [tutti] i suoi giudizi [sono veri].  
Egli ti faccia santo tra il suo popolo  
e una [eterna] luce [per rischiarare] il mondo con la conoscenza  
e per illuminare il volto della congregazione [con il tuo insegnamento.  
Egli] ti incoroni come il Santo dei Santi.<sup>21</sup>

Knohl contesta tutte queste affermazioni e, analizzando il personaggio dell'*Inno di autoglorificazione*, afferma che esso non corrisponde al Messia sacerdotale ma alla seconda figura messianica attesa dagli esseni, il Messia regale. Knohl afferma inoltre che gli eventi descritti dall'*Inno* sono intesi come contemporanei alla sua redazione, e identifica il Messia ivi celebrato col misterioso personaggio di Menachem, capo della comunità che orbitava intorno alla corte di Erode il Grande, e di cui ci lasciano testimonianza sia Giuseppe Flavio<sup>22</sup> che il *Talmud*,<sup>23</sup> il quale alla

<sup>21</sup> Cit. in: I. Knohl, *op. cit.*, p. 91.

<sup>22</sup> Cfr. Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 2 voll., a cura di L. Moraldi, Torino, 1998, 15, 372-379.

<sup>23</sup> Nel *Talmud* di Babilonia (Hagiga 16b) viene affermato che Menachem era membro della corte del re, e nel *Talmud* di Gerusalemme (Hagiga 2,2, 77b) viene riferito un episodio circa la sua "uscita", che Knohl

morte del re (pochi anni prima della nascita di Gesù) si mise a capo di una rivolta messianica, destinata a fallire a causa del mancato appoggio dei farisei.

Mettendo in relazione l'*Inno di autoglorificazione* con il *Canto del servo sofferente* di Is. 53 (di cui è a tratti quasi un ricalco letterale), Knohl afferma che il disastro della sollevazione di Menachem venne rielaborato dai suoi seguaci nel medesimo senso in cui trent'anni dopo i discepoli di Gesù avrebbero giustificato la crocifissione del loro messia. Interpretando il passo di Isaia come una profezia messianica, il messia diviene quindi l'operatore di un necessario sacrificio della propria persona, atto che mette in moto il processo di redenzione cosmica e che culmina nell'ascensione al cielo del messia (riferimento all'assunzione del protagonista dell'*Inno di Autoglorificazione* sul trono divino, e presso l'assemblea degli angeli) e dal suo ritorno futuro alla fine dei tempi.

Quale che sia la vera identità del protagonista dell'*Inno di autoglorificazione*, quello che qui è interessante è la presa di coscienza del fatto che l'idea di un Messia sofferente officiante una funzione di redenzione vicaria dell'umanità, ed elevato alla massima gloria divina in cagione di tale evento, può non essere necessariamente una nozione estranea all'Ebraismo, che i primi cristiani avrebbero semplicemente mutuato dai misteri soteriologici pagani diffusi nell'area mediterranea del I secolo d.C.,<sup>24</sup> ma è un qualcosa che non era sconosciuto al pensiero ebraico,

---

mette in correlazione col rifiuto dei farisei di sostenere la sua ribellione (cfr. I. Knohl, *op. cit.*, pp. 64-72).

<sup>24</sup> Questo non significa ovviamente il disconoscere o sminuire le chiare e numerose connessioni esistenti tra la soteriologia cristiana e questi culti di salvezza. Tuttavia, l'idea di un *humus* culturale comune non esclude che esso non possa essere stato comune all'Ebraismo stesso prima ancora che al Cristianesimo, e che quest'ultimo abbia potuto attingere anche e in primo luogo al primo. Nella sua opera già ampiamente citata, I. Knohl afferma precisamente che l'idea messianica essena sia frutto di una contaminazione e di una riformulazione di idee tipicamente romane, e in particolar modo dell'ideologia imperiale elaborata sotto il principato di Augusto (cfr. I. Knohl, *op. cit.*, in particolare il capitolo II e l'appendice B), la qual cosa conferma ulteriormente l'eventualità di legami e influenti reciproci, iniziati con l'Ebraismo ancora

e in particolar modo a quello esseno. Tutto ciò è molto interessante ai fini del nostro studio, perché la rilettura benamozeghiana della predicazione di Gesù contenuta nei *vangeli* verte proprio sull'idea di base secondo cui il nucleo delle dottrine cristiane ha un'origine puramente ebraica e precisamente essenico-qabbalistica, laddove l'Essenismo (o “essenato”, secondo la terminologia di Benamozegh) è visto come l'aspetto esoterico della tradizione farisea che, con la successiva distruzione del Tempio e la diaspora del popolo ebraico, sarà il motore della riorganizzazione dell'Ebraismo e della sua ricostituzione nella forma rabbinica che oggi conosciamo (e che è essenzialmente la diretta continuazione della tradizione farisea), e il cui aspetto esoterico costituito dagli insegnamenti esseni sarà ricondotto senza soluzione di continuità all'interno della *Qabbalah*.

#### **IV. La dottrina messianica nella *Qabbalah*.**

Siamo così giunti alla necessità di affrontare la questione della dottrina messianica nella *Qabbalah*, riservando l'analisi della predicazione messianica di Gesù e dei primi cristiani al capitolo successivo. Ripetiamo che se in questa sede affrontiamo la questione del rapporto tra la predicazione di Gesù e le forme che l'idea messianica ha assunto, all'interno dell'Ebraismo, in dottrine sorte diversi secoli dopo la sua morte, ciò non è dovuto al supporre a-storicamente che tali idee fossero già presenti nell'Ebraismo del I secolo a.C. (il che significherebbe porsi nella prospettiva della fede ebraica che vuole l'intera tradizione rabbinica, comprensiva di *Talmud* e *Qabbalah*, come già rivelata a Mosè sul Sinai), ma unicamente al fatto che, essendo nostro interesse comprendere il perché Benamozegh abbia concepito la sua precisa teoria sulle origini del

---

prima che col Cristianesimo.

Cristianesimo, è quindi necessario porsi secondo il suo punto di vista, che per l'appunto è quello di un ebreo ortodosso che considera l'intero corpus esoterico della *Qabbalah* come parte di quella verità dottrinale pre-esistente al mondo, che è sempre stata depositata all'interno del popolo ebraico.

La *Qabbalah* è il *corpus* delle dottrine mistiche dell'Ebraismo, ossia di quell'insieme di dottrine di carattere riservato, e dedite ad un approfondimento speculativo dell'ortodossia e dell'ortoprassi giudaica.<sup>25</sup> Letteralmente, “*Qabbalah*” significa “Tradizione”, non nel senso di un uso o di un costume acquisito a livello popolare ma inteso come un deposito di conoscenze di origine non-umana che è stato “tramandato” (lat. “*trādēre*”) attraverso una catena ininterrotta di maestri. Le radici di tale *corpus* dottrinale (assai complesso e assolutamente disarmonico, che accoglie nel suo seno diverse speculazioni tanto contrastanti dal rendere persino quasi impossibile il poter definire una dottrina unitaria di base) risalgono a ben prima, e sono rinvenibili sia nella letteratura enochica e apocalittica di cui abbiamo parlato in precedenza, che nella filosofia di Filone o nella letteratura del *ma'aseh merkabah* e del *ma'aseh bereshit*, ossia di quell'insieme di dottrine spirituali che orbitavano intorno alla speculazione sulla natura del Trono/Carro (*merkabah*) di Dio, di cui si parla nella visione contenuta nel primo capitolo del *Libro di Ezechiele*, oppure sulla riflessione relativa ai giorni della creazione (*bereshit*). Gli studiosi hanno poi rintracciato diversi presunti influssi culturali stranieri, tra i quali,

---

<sup>25</sup> Tra i più autorevoli studi contemporanei relativi alla dottrina qabbalistica, sono certamente da segnalare: G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 2008; G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980; M. Idel, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Firenze 1996; M. Idel, *Mistici messianici*, Milano 2004; R. Goetschel, *La Cabbalà*, Firenze 2004; G. Busi, *La Qabbalah*, Bari 2002; G. Busi e E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1997.

ovviamente, sono da segnalare quello greco (specialmente neoplatonico) e quello iranico.<sup>26</sup>

Tuttavia, nonostante l'asserita e costantemente sostenuta antichità di tale dottrina, si potrà parlare di *Qabbalah* vera e propria solo a partire dal periodo compreso tra la seconda metà dell'XI secolo e gli inizi del XII. Tale indirizzo mistico, sorto originariamente in Palestina e nel Medio Oriente, si diffuse in Europa attraverso la penisola italiana e, da qui, attraverso la regione renana, giungendo infine in Provenza, presso i cui circoli qabbalisti fu scritto il celebre *Sefer ha-Bahir*, che insieme allo *Zohar* e al *Sefer Yetzira* costituisce il *corpus* fondamentale della letteratura mistica ebraica.<sup>27</sup> L'arrivo in Spagna delle dottrine qabbalistiche ne determinò una profonda trasformazione, in quanto l'influsso gnostico orientale che le caratterizzava fu gradualmente sostituito da un pensiero più vicino al neoplatonismo. Questa trasformazione, il cui epicentro è generalmente riconosciuto nei circoli della comunità ebraica di Gerona, sancisce la nascita della *Qabbalah* propriamente detta.

Nucleo centrale della *Qabbalah* è la ricerca di un'esperienza viva e personale di comunione con Dio, da conquistarsi attraverso l'estasi e la visione. La ricerca di Dio passa attraverso la conoscenza dei suoi attributi fondamentali, o *sephirot*, in un'ascesa che conduce il mistico fino alla comprensione dell'ineffabile essenza divina, il segreto e inaccessibile motore e anima di tutto ciò che è, che i qabbalisti chiamano *En Soph*. La stessa *Torah*, per i qabbalisti, non è più vista semplicemente come la rivelazione divina al popolo ebraico, ma piuttosto, secondo le parole di Rav Elio Toaff (il cui padre fu allievo di Benamozegh):

« come la stessa realtà divina, vivente e diversa in ogni momento. Le frasi, le parole, le stesse lettere del testo sono per il mistico le

<sup>26</sup> Cfr. G. Scholem, *La Cabala*, Roma 1992, pp. 16-17.

<sup>27</sup> Per quanto riguarda i testi della tradizione mistica ebraica, cfr. G. Busi e E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1997.

scintille della divina sapienza, le sue manifestazioni esteriori, i suoi simboli che racchiudono le profondità della legge cosmica dei vari mondi. »<sup>28</sup>

Come rileva giustamente Gershom Scholem,<sup>29</sup> il tema della *Torah* acquista dunque un ruolo assolutamente centrale nel misticismo ebraico, il che è piuttosto naturale in una forma di religione che si basa sulla rivelazione divina e sull'assunzione di sacre scritture che ne determinino il contenuto.

Come già accennato in precedenza, Dio è fondamentalmente identificato con la sua essenza (*En-Soph*), e pur trascendendo il mondo nella maniera più completa, parimenti si relaziona ad esso tramite i suoi innumerevoli attributi increati, che in quanto tali non sono altro da Lui, pur essendo rigorosamente diversi dall'*En-Soph*. Tali attributi, benché innumerevoli, vengono per così dire “raggruppati” in un numero di dieci attributi fondamentali chiamati *sephirot*, i cui mutui rapporti e iterazioni sono il fondamento stesso di tutto ciò che esiste. Quando Dio si rivela, lo fa dunque attraverso la mediazione e lo spiegamento delle *sephirot*, che è spesso definito anche in termini di “linguaggio” divino. Le *sephirot* sono difatti considerate anche come nomi divini composti di lettere, e la loro infinita combinazione creatrice è considerata come una vera e propria “rivelazione” che s’identifica fondamentalmente con l'essenza stessa della *Torah*. Da qui nasce l'estrema importanza che le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico assumono nella riflessione qabbalistica, e ciò non entra in contraddizione con la divisione delle *sephirot* in dieci enti, in

---

<sup>28</sup> Cit. in: E. Toaff e A. Toaff (a cura di), *Il Libro dello Splendore*, Milano 2008. E' da questa concezione della *Torah* che hanno origine i noti procedimenti della *Ghematrià* (computo del valore numerico delle singole parole che compongono il testo biblico), della *Temurà* (sostituzione delle lettere delle parole con altre lettere corrispondenti), e del *Notarigon* (procedimento in base al quale le lettere di una parola sono considerate come altrettante iniziali di una frase biblica), attraverso i quali i qabbalisti fanno scaturire il complesso sistema dottrinale qabbalistico a partire dallo stesso dettato biblico.

<sup>29</sup> Cfr. G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, 1980, p. 43.

quanto sia le lettere dell'alfabeto che le *sephiroth* non sono che diversi modi attraverso i quali si esplica l'infinita potenza divina.

Il senso mistico della *Torah* riposa dunque nella struttura stessa delle lettere che la compongono e dell'ordine con cui esse sono poste, e tutto ciò ha una stretta relazione con il messianismo, perché se la *Torah* (che per gli ebrei è parola di Dio pre-esistente al mondo) è oggi caratterizzata dalla precisa combinazione delle lettere che forma il testo che leggiamo, tale combinazione è connessa con la caduta di Adamo e con la condizione dell'umanità attuale, e quindi destinata a modificarsi con l'avvento dell'era messianica. Scrive il grande qabbalista Moshe Cordovero, facendo riferimento alla vestizione della “pelle di serpente”<sup>30</sup> successiva alla caduta:

« Se la *Torah* dice (*Deut.* 22,11): “non devi indossare nessun *sha'atnez*”, ebbene, questo divieto non aveva senso prima che lo stesso Adamo si fosse rivestito con quel corpo grossolanamente materiale che in linguaggio mistico è chiamato “pelle di serpente”. Dunque la *Torah* non poteva ancora contenere tale divieto; poiché quale rapporto avrebbe potuto avere con quel *sha'anetz* l'anima dell'uomo, che originariamente era ancora avvolta in una veste puramente spirituale? In realtà prima del peccato originale anche la combinazione originaria delle lettere della *Torah* non era affatto *sha'anetz tsemer u-fishtim* (*sha'anetz* di lana e lino), ma conteneva le stesse consonanti in un'altra combinazione, *satan'az metsar u-tofsim*, il cui senso era invece un avvertimento ad Adamo, affinché non sostituisse la sua veste originaria di luce con quella veste di pelle di serpente che rappresenta un simbolo della potenza demoniaca, che significa *satan'az*, “temerario di Satana”. Vi era inoltre un contenuto di ammonimento, per cui questa potenza avrebbe certamente comportato angosce e miseria (*metsar*) per l'uomo, e avrebbe cercato di impossessarsi (*u-tofsim*) di lui, per portarlo quindi all'Inferno. Come si spiega allora questa trasformazione nella combinazione delle lettere, cosicché ora leggiamo *sha'anetz tsemer u-fishtim*? La natura di Adamo diventava materiale, quando egli indossava quella pelle di serpente, e quindi diventava necessaria anche una *Torah* che impartisse ordini materiali. Ne conseguiva una lettura a sua volta

<sup>30</sup> Cfr. *Gn.* 3, 21. L'interpretazione delle “tuniche di pelle” (*kothenoth 'or*), intese come acquisizione di una natura corporea grossolana contrapposta al “corpo di luce” edenico, è presente già in Filone (*Legum Allegoriae* III, 69; *QG* i, 53).

nuova delle lettere, che davano questo senso di un imperativo. E lo stesso avvenne, in maniera corrispondente, per tutti gli altri comandamenti, che si basano sulla natura corporea e materiale dell'uomo. »<sup>31</sup>

Questa combinazione delle lettere della *Torah*, conseguenza del peccato originale e diversa dalla combinazione che la caratterizzava prima della caduta, è quindi destinata a modificarsi nuovamente quando il messia redimerà le colpe del peccato adamico, e instaurerà il regno messianico. Secondo Isaac Luria il senso dei comandamenti in Paradiso era diverso e molto più spirituale di adesso, e ciò che il pio fa ora sulla terra per adempiere materialmente al comandamento divino, più tardi, indossata la nuova pelle paradisiaca, tornerà a farlo nel modo originale. Continua Cordovero:

« Anche per il senso delle nuove interpretazioni della *Torah* che Dio svelerà nell'era messianica vale il principio che la *Torah* resta sempre la stessa, però all'inizio assunse la forma di combinazioni materiali di lettere che erano adattate al mondo materiale. Ma un giorno gli uomini deporranno questo loro corpo materiale, saranno trasfigurati e riceveranno il corpo mistico che Adamo aveva prima del peccato originale. Allora comprenderanno il mistero della *Torah*, poiché i suoi aspetti nascosti diventeranno manifesti. E più tardi, quando con lo spirare del VI millennio (e cioè dopo la redenzione messianica vera e propria all'inizio del nuovo eone), l'uomo sarà trasfigurato ulteriormente e diventerà un essere spirituale ancora più alto, allora conoscerà strati ancora più profondi del mistero della *Torah* nella sua essenza nascosta. Ciascuno sarà in grado di comprendere il mirabile contenuto della *Torah* e le misteriose combinazioni delle sue lettere, e in tal modo potrà anche capire molto dell'essenza misteriosa del mondo... Infatti, il pensiero fondamentale di questa esposizione è che la *Torah* ha indossato un abito materiale, come ha fatto anche l'uomo. E quando l'uomo ascenderà dalla sua veste materiale (e cioè dal suo stato corporeo) ad una più sottile, più spirituale, allora anche la figura materiale della *Torah* si trasformerà, ed essa sarà colta nella sua essenza spirituale, secondo un processo che toccherà gradi sempre più alti. I volti nascosti della *Torah* splenderanno, e i giusti li

---

<sup>31</sup> Cit. in: G. Scholem, *op. cit.*, p. 92.

studieranno. E tuttavia in tutti questi stadi la *Torah* sarà sempre quella che fu all'inizio, la sua essenza non cambierà mai. »<sup>32</sup>

Nel testo citato, Cordovero fa riferimento a “lo spirare del VI millennio, e cioè dopo la redenzione messianica vera e propria all'inizio del nuovo eone” (con una chiara analogia tra la durata del mondo e i sei giorni della creazione, più il settimo di riposo), il che ci conduce alla dottrina qabbalistica delle *shemittot*, ossia la concatenazione di cicli cosmici, ognuno dei quali posti sotto una delle diverse *sephirot*, e durante i quali le lettere della *Torah* assumono una diversa combinazione. L'idea qabbalistica dell'instaurazione dell'era messianica, coincidente con l'inizio di una nuova *shemittah*, è quindi latrice di una forte tensione antinomista, che possiamo chiaramente individuare nelle epopee messianiche di un Sabbetay Zevi<sup>33</sup> e di uno Jacob Franck, e alla quale è possibile ovviamente accostare anche il Cristianesimo primitivo, nei cui testi Gesù ha potuto senza alcuna contraddizione ribadire l'immutabilità della *Torah* da una parte,<sup>34</sup> e operare dall'altra un processo di spiritualizzazione dei suoi precetti, che con Paolo ha compiuto il salto decisivo di un antinomismo abrogante l'osservanza materiale della *Torah*.

Se è innegabile che una dimensione messianica sussista anche all'interno della *Qabbalah*, alcuni studiosi si sono però seriamente interrogati circa la sua esatta portata, e se sia realmente il caso di parlare di “messianismo” per i qabbalisti nella stessa misura in cui ne parla la dottrina “essoterica”. Come già visto in precedenza, per i qabbalisti Dio è fondamentalmente l'*En Soph*, ossia il *Deus Absconditus*; oggetto della

---

<sup>32</sup> Cit. in: G. Scholem, *op. cit.*, p. 93.

<sup>33</sup> Per un approfondimento della figura di Sabbetay Zevi, cfr. G. Scholem, *Sabbetay Zevi. Il messia mistico*, Torino 2001.

<sup>34</sup> Cfr. *Mt.* 5, 17: « In verità vi dico che fino a quando i cieli e la terra non passeranno, non scomparirà dalla Legge neppure uno iota o un apice, finché non sia tutto adempiuto ». Il riferimento alle *lettere* che la compongono non può non attirare la nostra attenzione, alla luce di quanto precedentemente affermato.

mistica è pertanto quello di pervenire alla conoscenza di questa divinità, e a ciò si accede mediante un processo di ascesi e di conoscenza che, nel simbolismo ebraico, è visto come l'attraversamento di una serie di “palazzi” (*hekhalot*) all'interno dei quali il mistico è messo alla prova da varie entità angeliche. In questo complesso sistema dottrinale, nel quale ciò che maggiormente conta è il processo di redenzione individuale, si potrebbe pensare che la redenzione del mondo non abbia quindi alcun valore, o tutt'al più un valore minimo. Scrive Moshe Idel:

«In una dichiarazione assai sintomatica, Werblowsky ha formulato in modo magistrale la direzione di ricerca ispiratagli da Scholem: “La mistica non è necessariamente messianica. Al contrario, si può sostenere che il misticismo, a causa della sua immersione contemplativa nell'assoluto, nell'eterno e nell'immutabile, nell'‘eterno presente’, operi in un clima molto diverso da quello del messianismo: basti pensare, a tale proposito, all'assenza di tensione messianica nella teoria maimonidea della *devequt*, nella dottrina di Bahya dell'abbandono a Dio e dell'amore di Dio o nell'insegnamento dei primi cabalisti. Il messianismo presuppone una certa relazione con il processo temporale, cioè con la storia intesa come sequenza finalizzata di mutamenti, destinati a trovare un compimento sul piano sociale, politico, morale o addirittura cosmico.»<sup>35</sup>

Idel nega invece con decisione una simile tesi, contrapponendo ad essa l'evidente connessione storicamente esistita tra *Qabbalah* e movimenti messianici. Rifacendosi all'analisi dell'esperienza personale e alla produzione letteraria di diversi mistici ebraici, Idel afferma che la manifestazione di una coscienza messianica sia spesso da associare a specifici eventi spirituali interiori, che possono suscitare nel singolo una consapevolezza della sua particolare importanza, talvolta espressa in una funzione dichiaratamente messianica. In altre parole, nella maggior parte dei casi la manifestazione dell'autocoscienza messianica è presentata

---

<sup>35</sup> Cit. in: M. Idel, *Mistici messianici*, Milano 2004, pp. 18-19.

innanzitutto come una ierofania privata, dalla quale ha origine un'azione nel mondo temporale finalizzata all'attuazione di una funzione della quale ci si sente investiti.

D'altra parte, la mistica ebraica insiste fortemente sul fatto che gli eventi microcosmici e gli eventi macrocosmici sono intimamente correlati, e pertanto la redenzione operata dal Messia nel mondo non è altro che la riproposizione in scala macrocosmica della redenzione personale alla quale l'iniziato perviene nel suo viaggio estatico che lo conduce alla *unio mystica* con l'*En Soph*.

Abbiamo quindi visto che, alla luce della propria particolare impostazione teologica, l'idea benamozeghiana di un'origine essenozabbalistica dei principali dogmi cristiani non è improbabile (benché sia, ovviamente, storicamente indimostrata), perché sia nell'Essenismo che nella *Qabbalah* ritroviamo diversi elementi costitutivi del Cristianesimo, quali l'idea del Messia quale redentore dell'umanità attraverso il sacrificio della propria persona, e il superamento antinomistico della Legge nella sua attuale formulazione materiale. Rimangono da affrontare le questioni della Trinità e dell'Incarnazione, ma queste saranno oggetto del prossimo capitolo, in quanto direttamente discusse da Benamozegh nel suo "*Essai*".

## Capitolo II

### RAV ELIA BENAMOZEGH E “L’ORIGINE DEI DOGMI CRISTIANI”

Il rapido *excursus* sull’origine e l’evoluzione dell’idea messianica affrontata nel capitolo precedente può essere utile per meglio inquadrare il contesto dottrinale all’interno del quale Benamozegh si muove quando parla della predicazione del Messia-Gesù. Tuttavia, prima di approfondire tale questione, è necessario anche fornire un quadro sulla vita e sul pensiero del nostro autore, indispensabili per comprendere appieno la genesi e le finalità della sua opera dedicata al Cristianesimo.

#### **I. Cenni biografici su Elia Benamozegh.**

Elia Benamozegh nacque a Livorno nel 1823, in un’atmosfera che il Guetta, insigne studioso del rabbino livornese, definisce “biblica”.<sup>36</sup> Il padre, Avraham Benamozegh, era originario della città di Fès, in Marocco, e non avendo avuto figli dalla prima moglie, aveva sposato in tarda età una seconda donna, che gli diede il piccolo Elia quando egli aveva ormai settantuno anni.

Il cognome stesso del nostro autore denota chiaramente l’origine maghrebina della sua famiglia: “*ben*” è un termine ebraico che possiamo tradurre in italiano come “figlio di” (analogo al “*ibn*” arabo, o al suffisso “*-son*” presente in numerosi cognomi dell’area linguistica germanica), mentre la parola “*amazigh*” è berbera, e indica per l’appunto una delle etnie che costituiscono questo popolo. Dunque, il termine “Benamozegh” significa letteralmente “il figlio del berbero”.

---

<sup>36</sup> Cfr. A. Guetta, *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano 2000, p. 9.

La madre di Benamozegh si chiamava invece Clara Coriat, ed era originaria di Tetouan, sebbene suo padre si fosse trasferito a Livorno (ove morì nel 1808) per svolgere la funzione di rabbino. Lo stretto rapporto tra l’Africa del Nord e la città toscana non deve stupire, poiché quest’ultima fu per lungo tempo un centro di notevole importanza per le comunità ebraiche che provenivano dall’altra sponda del Mediterraneo. Livorno fu, fino alla definitiva decadenza successiva all’unificazione dell’Italia, un centro commerciale marittimo di primaria importanza per i traffici del Mediterraneo occidentale, e la comunità ebraica della città era, a detta del Guetta, un vero e proprio “stato nello stato”<sup>37</sup>. Tale comunità era stata fondata da *conversos* ispano-portoghesi verso la fine del XVI secolo, ma ben presto all’originaria popolazione sefardita si aggiunsero correligionari di altre città italiane e del *maghreb*. Questo fatto contribuì notevolmente ad accentuare il carattere esotico della comunità ebraica livornese, nella quale, come afferma l’erudito ebreo tedesco Avraham Berliner:

«L’abito differente offriva un aspetto interessante. Si vedevano israeliti europei in soprabito, i berberi col candidissimo *burnù*, gli orientali col turbante, ecc. Tutti radunati, onde compiere le preci, nella nostra santa lingua, colla devozione comune. Tuttavia dimostratasi sovente il mobile e vivace carattere, con una conversazione abbastanza forte, condotta con i soliti gesti.»<sup>38</sup>

Elia Benamozegh crebbe e compì i propri studi in questo particolarissimo clima culturale, e fu qui che Yehudah Coriat, suo zio materno, lo iniziò allo studio della *Qabbalah*, e in particolare dello *Zohar*.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Cfr. A. Guetta, *op. cit.*, p. 10.

<sup>38</sup> Cit. in: A. Guetta, *op. cit.*, p. 11.

<sup>39</sup> Per quel che concerne le traduzioni in lingua italiana dello *Zohar*, vedasi: E. Loewenthal (a cura di), *Zohar, Il libro dello splendore. Passi scelti della Qabbalah a cura di Gershom Scholem*, Torino 1998; G. Scholem (a cura di), *I segreti della Creazione*, Adelphi 2003; G. Busi e E. Loewenthal (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 2006; G. Busi (a cura di), *Zohar. Il libro dello splendore*, Torino 2008; E. Toaff e A. Toaff (a cura di), *Il Libro dello Splendore*, *op. cit.*; D. C. Matt (a cura di), *Zohar. Un'antologia commentata del massimo testo*

Nella sua autobiografia, Benamozegh ricorda le lunghe sere di studio in compagnia dello zio, e afferma che sotto la sua guida egli lesse completamente lo *Zohar* due volte.<sup>40</sup>

I problemi economici che si trascinarono già da qualche tempo a seguito della morte del padre (che morì quando Benamozegh aveva solo tre anni), lo costrinsero però ad abbandonare presto gli studi, e a cercare un lavoro per sostenere la famiglia, non appena fu abbastanza cresciuto da poter lavorare. Dapprima impiegato presso alcune attività commerciali, egli tuttavia non si trovava a suo agio in questa vita, e appena poteva tralasciava le sue mansioni per dedicarsi di nascosto alla lettura delle grandi opere della tradizione religiosa ebraica e della filosofia europea.

Nel 1846, Benamozegh vinse una borsa di studio che gli permise di frequentare l'accademia *Beth Yosef Caro*. Qui egli portò a termine la propria educazione rabbinica, divenendo professore nel collegio rabbinico di Livorno, e infine giudice nel *beth din* della città. Egli trascorse il resto della sua esistenza immerso nelle sue funzioni di insegnamento e guida morale della comunità, sicché dal punto di vista strettamente biografico essa diventa sicuramente poco interessante. Benamozegh non si spostò quasi mai da Livorno, se non per un primo viaggio a Pisa del 1846 per incontrarsi col celebre filosofo Adolphe Franck, e un secondo viaggio nella stessa città per seguire in incognito un corso universitario di Filosofia del Diritto. Questa intensa attività intellettuale non mancò comunque di avere anche alcune ripercussioni politiche: fervente liberale e simpatizzante del movimento risorgimentale italiano, rischiò un processo per “soverchia italianità” nel 1850, da parte dei tribunali del Granducato di Toscana.

Elia Benamozegh si spense infine nella sua Livorno il 6 febbraio del 1900, quarant'anni dopo la proclamazione del Regno d'Italia.

*cabbalistico*, Firenze 2011; M. Laitman (a cura di), *Zohar. La luce della Kabbalah*, Milano 2011. Di sapore decisamente occultistico la traduzione del testo contenuta in: S. L. MacGregor Mathers, *Magia della Cabala*, Roma 2009.

<sup>40</sup> Cfr. A. Guetta, *op. cit.*, p. 10.

Ad una vita poco ricca di eventi biografici significativi si contrappone però un pensiero molto fecondo e rilevante, che lo mise in contatto, spesso anche molto polemico, con alcuni tra i maggiori esponenti dell'intellettualità ebraica europea.

La particolarità del pensiero benamozeghiano è data dal fatto che pur essendo egli completamente inserito nella dottrina tradizionale talmudica e qabbalistica, riuscì ad operare una felice e interessante sintesi tra questo mondo e gli indirizzi filosofici europei dell'epoca. Per Benamozegh non c'è alcun autentico contrasto tra le due forme di sapere, in quanto ritiene che la Storia consista nell'acquisizione progressiva, da parte dell'umanità, di verità che le sono state già comunicate interamente durante il momento privilegiato della Rivelazione. Il suo stesso adoperarsi per la diffusione e la chiarificazione delle idee della *Qabbalah* rientra in questa idea, perché secondo gli insegnamenti qabbalistici il progresso dell'umanità esige che le dottrine esoteriche siano portate alla luce e fatte conoscere al pubblico, secondo un processo che avrà la sua pienezza con il messia.<sup>41</sup> Questa visione avvicina notevolmente la *Qabbalah* di Benamozegh al pensiero di Gioberti (al quale l'autore ebreo dichiara esplicitamente di ispirarsi sotto più di un aspetto), per il quale il genere umano tende a riscattare la caduta e l'allontanamento dalla Rivelazione e dalla perfezione originaria, e a realizzare il proprio fine morale e spirituale di riconciliazione con Dio attraverso una vera e propria "palingenesi" spirituale.<sup>42</sup>

Benamozegh fu una penna instancabile, e dedicò la sua vita a difendere le proprie tesi in lavori che si estrinsecano in tre lingue: italiano, francese ed ebraico. Fu però anche un autore poco sistematico, per la maggior parte autodidatta, e ai tratti apparentemente confuso nell'esposizione delle proprie tesi, il che lo rendeva poco accettabile nell'ambiente culturale (ebraico e non solo) della sua epoca. Ci troviamo,

---

<sup>41</sup> Cfr. Alessandro Guetta, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>42</sup> Cfr. F. Adorno, T. Gregory, V. Verra, *Storia della Filosofia*, volume terzo, Bari 1987, p. 352-354.

infatti, nel pieno periodo del riformismo ebraico degli Zunz e dei Geiger, in cui l'Ebraismo europeo attraversa un forte rinnovamento. In questo periodo si sviluppa in ambito culturale la *Wissenschaft des Judentums*, (Scienza dell'Ebraismo),<sup>43</sup> in cui la ricerca scientifica, i metodi di analisi del pensiero europeo, operano molte volte dei processi di assorbimento della cultura ebraica in quella occidentale, e non sempre l'ortodossia rabbinica, nel venire a contatto con le nuove metodologie, riesce a mantenere la propria stabilità.

Il progetto culturale di Benamozegh, incentrato sull'interpretazione più ortodossa e conservatrice del Giudaismo, e in special modo sul pensiero qabbalista, non poteva quindi non incontrare forti resistenze nello stesso ambito ebraico "illuminato", che considerava la *Qabbalah* come una vera e propria superstizione medievale. E', infatti, all'interno dell'Ebraismo che la *Qabbalah* ha spesso avuto i suoi più formidabili avversari, e questo è particolarmente vero per il XIX secolo, nel quale diversi pensatori (si pensi a Samuel David Luzzato, con il quale Benamozegh avrà un'aspra polemica)<sup>44</sup> cercavano di "liberare" l'Ebraismo da tutto ciò che nella loro interpretazione era un retaggio arcaico e anti-moderno, che teneva imprigionati gli ebrei nei ghetti e negli *shtetl*, impedendo loro di partecipare attivamente ai fermenti culturali dell'epoca moderna. Non v'era dubbio, per costoro, che la *Qabbalah*, con il suo pensiero "magico", "superstizioso", "medievale" e "irrazionale", fosse uno dei primi e più grossi residui del passato da abbattere, contrariamente a Benamozegh che non trovava invece contrasto alcuno tra la scienza moderna e la *Qabbalah*, e che anzi, vedeva in quest'ultima il cuore e l'anima stessa dell'Ebraismo. La tradizione qabbalistica, per Benamozegh, non è qualcosa di esaurito o morto, né una sovrastruttura aliena ad una presunta autentica tradizione

---

<sup>43</sup> Cfr. G. Tamani, *Il Giudaismo nell'età moderna e contemporanea*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. Volume 2: Ebraismo e Cristianesimo*, Bari 1995, pp. 174-180.

<sup>44</sup> Cfr. A. Guetta, *op. cit.*, p. 197-201.

ebraica da ritrovare; al contrario, è una rivelazione che si è manifestata con pienezza già nel Sinai (sebbene sia stata poi “disvelata” nel corso dei secoli dai suoi autorevoli interpreti), e costituisce lo strumento per eccellenza tramite il quale l’Ebraismo può portare il proprio contributo nel progresso morale e intellettuale dell’umanità. E’ nota, a tale proposito, la rilettura in senso qabbalistico del pensiero di Gesù e di Spinoza<sup>45</sup> operata dal Benamozegh, e quindi, forse un po’ troppo ingenuamente, il voler ricondurre praticamente tutta l’origine del pensiero religioso e filosofico europeo alla mistica ebraica.<sup>46</sup>

Per di più, l’importanza e l’utilità della *Qabbalah*, secondo Benamozegh, riposa nel suo essere un vero strumento per la riconciliazione dell’umanità sotto l’egida del Monoteismo ebraico, e per far ciò, egli introduce il concetto del “Noachismo”.

## II. Il Noachismo.

Nell’opera più famosa, e tuttavia rimasta incompiuta, di Benamozegh, *“Israel et l’Humanité”*,<sup>47</sup> l’illustre rabbino si propone di trovare il credo che possa offrire una soluzione per risolvere il problema della crisi religiosa e morale contemporanea. Secondo Benamozegh, il carattere doppiamente universale e particolare dell’Ebraismo rende questa religione idonea a svolgere tale funzione, in quanto se da un lato esso si

---

<sup>45</sup> Cfr. E. Benamozegh, *Spinoza et la Kabbale*, in *L’Univers Israelite*, Paris, 1864. Su Spinoza, e sui suoi rapporti con l’Ebraismo, cfr. anche: S. Nadler, *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, Torino 2002, e: S. Nadler, *L’eresia di Spinoza. L’immortalità e lo spirito ebraico*, Torino 2005

<sup>46</sup> Per quanto riguarda l’ambito religioso, ciò è facilmente comprensibile; quanto all’ambito filosofico, questa idea riposa sulla convinzione che l’intera Filosofia europea moderna, da Kant in poi, non sia che un “grande commento” a Spinoza.

<sup>47</sup> E. Benamozegh. *Israel et l’Humanité*, Parigi 1914 (trad. it.: Elia Benamozegh, *Israele e l’Umanità*, Milano 1990). L’opera originale venne stampata dopo la morte dell’autore, a cura del suo allievo Aimé Pallière, cristiano e fervente sostenitore del Noachismo.

caratterizza nell'insieme delle 613 Leggi date a Mosè nel Sinai per il solo popolo ebraico, dall'altro lato ha un carattere universale nelle leggi che, dopo il diluvio, Dio ha dato all'insieme dell'umanità tramite Noè. La soluzione della crisi viene proprio da queste sette leggi, e che consistono in norme fondamentali che regolano la convivenza tra i popoli. Le leggi noachidi sono:

1. L'obbligo di istituire tribunali.
2. Il divieto di blasfemia
3. Il divieto di idolatria
4. Il divieto di fornicazione
5. Il divieto di omicidio
6. Il divieto di furto
7. Il divieto di mangiare le membra di un animale vivo.

Il Noachismo si configura quindi come una legge puramente razionale rivelata da Dio per l'insieme dell'umanità, e quindi un sistema valido per costituire un sistema etico e giuridico universalmente costituito, alla luce della convinzione nel progressivo perfezionamento dell'umanità attraverso la conoscenza della *Qabbalah*.

Come già si è accennato, l'Ebraismo non è però solo una religione universale nella sua declinazione noachica, ma è anche e soprattutto una religione particolare inviata ad un popolo particolare, quello ebraico. Dunque, l'importanza del popolo ebraico sta nello stare in relazione agli altri uomini come il sacerdote sta al laico, svolgendo la funzione provvidenziale di custodire le leggi di Noè e di ricordarle ai popoli circostanti nei momenti di oblio. Da questo punto di vista, Cristianesimo e Islamismo hanno svolto anch'essi una funzione provvidenziale e importante, perché hanno permesso a larga parte dell'umanità di

“prepararsi” per la rettifica in senso noachide di tutte le genti, e quindi dell’epoca messianica. Per Benamozegh va tuttavia riconosciuto che queste due tradizioni religiose sono incomplete e incompiute, perché non aderiscono pienamente alla verità rappresentata dalla rivelazione ebraica, alla quale pertanto è necessario che ritornino attraverso un processo di purificazione dottrinale che solo la conoscenza della *Qabbalah* può offrire. Questo è particolarmente affermato per quanto riguarda il Cristianesimo, del quale Benamozegh si occupa in maniera preponderante in considerazione del contesto cristiano all’interno del quale si muoveva; ma l’illustre rabbino, i cui antenati venivano dal *maghreb* islamico, non ha mancato di parlare anche dell’Islamismo, in merito al quale torneremo alla fine del presente studio.

### **III. Le vicende editoriali de “*L’origine dei dogmi cristiani*”.**

In realtà, Benamozegh non scrisse mai un’opera intitolata “*L’origine des dogmes chrétiens*”. Semmai, quello che poi è diventato un libro autonomo sotto questo nome era originariamente parte di un più ampio progetto editoriale intitolato “*Essai sur l’Origine des Dogmes et de la Morale du Christianisme*”, e scritto intorno ai quarant’anni per un concorso bandito dall’*Alliance Israélite Universelle*, istituito per investigare quali fossero, sia dal punto di vista dei dogmi religiosi che da quello della morale, gli elementi che la religione ebraica avesse trasmesso alle religioni che da essa hanno avuto origine.

La terza parte dell’opera fu premiata, e pubblicata nel 1867 con il titolo “*Morale juive et morale chrétienne*”;<sup>48</sup> quanto al resto del suo lavoro, per lunghi decenni esso cadde l’oblio, e si è dovuto attendere il

---

<sup>48</sup> Trad. it.: E. Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, Genova, 1997.

2002 per doverla vedere finalmente pubblicata in lingua italiana, a cura di Marco Morselli.<sup>49</sup>

Questo oblio, tale da far parlare il suo curatore italiano di un manoscritto addirittura “impublicabile”, deriva proprio dalla portata rivoluzionaria dell'interpretazione benamozeghiana dell'origine del Cristianesimo, ed è significativo leggere, tra le motivazioni adottate dalla commissione esaminatrice dell'*Alliance* per la premiazione di solo una parte dell'opera, le seguenti affermazioni:

« La scienza moderna si impegni pure sempre più arditamente nella grande polemica sulle origini del Cristianesimo; niente di meglio. Ma l'*Alliance* deve rimanere estranea a questa lotta dalla quale deriverà l'avvenire della società civile; a lei basta provocare fecondi confronti, senza voler autorizzare col suo nome affermazioni temerarie che cambierebbero la natura della nostra istituzione, e di un concorso che deve restare pacifico farebbero uno strumento di guerra. »<sup>50</sup>

In cosa consiste tale rivoluzionaria interpretazione? Benamozegh non è il primo pensatore a cercare un'origine puramente ebraica (e qabbalistica in particolare) a quei dogmi cristiani apparentemente tanto inconciliabili rispetto al “semplice e austero monoteismo da molti considerato come l'autentico Ebraismo”,<sup>51</sup> e si può quasi affermare che la coscienza di tale legame è sempre esistita. Se dal lato cristiano si è quindi potuta sviluppare, soprattutto in età rinascimentale, una “*Qabbalah* cristiana” che vede nel Cristianesimo il compimento degli insegnamenti più profondi della dottrina ebraica, e che ha avuto tra i suoi esponenti di spicco personaggi del calibro di Pico della Mirandola,<sup>52</sup> dal lato ebraico si è giunti da una parte a casi di

---

<sup>49</sup> E. Benamozegh, *L'origine dei dogmi cristiani*, Genova 2002.

<sup>50</sup> Cit. in: M. Morselli, *Il manoscritto impublicabile: “De l'origine des dogmes chrétiens”*, in *Per Elia Benamozegh: Atti del convegno di Livorno (settembre 2000)*, Milano 2001, p. 141.

<sup>51</sup> Cfr. E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 9.

<sup>52</sup> Per quanto riguarda la questione della *Qabbalah* cristiana, vedasi soprattutto: François Secret, *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, Roma 2001.

conversione al Cristianesimo da parte di singoli qabbalisti (giunti alle medesime conclusioni dei loro omologhi cristiani), e dall'altra una ancor maggiore riservatezza nel diffondere delle dottrine già di per sé suscettibili di essere fraintese dall'incomprensione della massa.

#### **IV. Il Cristianesimo quale “eresia qabbalista”.**

Benamozegh, in quanto fervente ebreo osservante, vede naturalmente nel Cristianesimo non già il compimento degli insegnamenti della *Qabbalah*, bensì la loro incompienza, e vede il Cristianesimo come una “*Qabbalah* distorta” nella misura in cui esso si distacca dall'ortodossia rabbinica. I cristiani possono quindi comprendere il senso autentico dei loro dogmi solo ritornando al vero insegnamento qabbalistico che riposa nella Sinagoga, e rettificare così le loro concezioni erronee, entrando a far parte del grande regno messianico attraverso l'osservanza dei precetti noachidi.

Ovviamente, nel riconoscere un'origine puramente qabbalistica del Cristianesimo, e pertanto nell'affermare che essa non va cercata in pretesi innesti paganeggianti in una tradizione originariamente a loro estranea, Benamozegh non vuole comunque affermare che il legame tra dogmi cristiani e filosofia greca sia infondato, e che sia da escludere un influsso diretto della seconda sui primi. Al contrario, Benamozegh riconosce esplicitamente l'esistenza di un simile influsso, ma ritiene che esso sia compiuto all'interno di un *humus* dottrinale già predisposto dalla religione-madre ebraica, e che più che aver comportato il sorgere di idee come quella della trinità o dell'incarnazione, il mondo greco-romano abbia determinato l'alterazione del loro senso autentico, peraltro presente in misura minore già in Gesù e in Paolo.

Forte di questa convinzione, Benamozegh passa quindi a dimostrare l'origine esseno-qabbalistica del Cristianesimo (e la sua natura eterodossa rispetto all'autentico insegnamento rabbinico), che egli ricava attraverso:

1. Le dirette testimonianze neotestamentarie, che rivelano l'utilizzo di un linguaggio tecnico qabbalistico in Gesù, negli apostoli e in Paolo.
2. Le vicende che hanno visto formarsi la Grande Chiesa paolina in contrasto con l'originario Giudeo-Cristianesimo di Gesù e degli apostoli.
3. L'analisi della natura della Trinità, delle relazioni tra le persone che la compongono, e dell'idea dell'incarnazione del Figlio, alla luce della dottrina delle *sephirot*.

Per quanto riguarda il primo punto in questione, nei vangeli ricorre spesso l'appellarsi al fatto che “non vi sarà alcunché di nascosto che non si manifesterà, né alcunché di segreto che non verrà alla luce”,<sup>53</sup> che secondo Benamozegh sono rivelatori dell'idea secondo cui il regno messianico comporterà una rivelazione dei segreti mistici:

« E' soprattutto presso i cabbalisti che le parole di Marco trovano una giustificazione quasi letterale, perché è uno dei loro tratti caratteristici il vedere nei tempi messianici i tempi più appropriati, i tempi esclusivamente predestinati alla più grande diffusione delle dottrine cabbalistiche, fino al punto di dichiarare che non vi sarà un secolo come quello di Shimon bar Yochay fino ai tempi del Messia, quando la scienza si risveglierà al mondo (*Zohar*, III, 58), fino a vedere in ogni sensibile diffusione di tali dottrine un segno della prossima redenzione. »<sup>54</sup>

Ancora, in *Lc.* 11, 52, Gesù critica i “dottori della legge” per aver tolto le chiavi della scienza, senza entrare e senza impedire l'ingresso degli altri.

---

<sup>53</sup> *Mc.* 4, 22.

<sup>54</sup> Cit. in: E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 92.

Tale affermazione assume in Benamozegh un senso chiaramente mistico, perché il ricorso al simbolismo delle chiavi, dell'entrare, e dell'uscire è precisamente il linguaggio con cui i qabbalisti indicano il penetrare attraverso i segreti della dottrina esoterica. Quando Gesù afferma di voler quindi aprire l'ingresso che i dottori della legge tengono celato senza far entrare nessuno (e senza entrar loro stessi), si riferisce chiaramente, secondo Benamozegh, allo svelamento dei segreti qabbalistici prerogativa del Messia, e al conseguente ingresso dell'umanità nel “Regno dei cieli”.

Il “Regno dei cieli” (*malkhut shamayn*) è un'espressione che troviamo letteralmente nella *Qabbalah*, indicante secondo Benamozegh l'errore cristiano di cercare i misteri qabbalistici nella sfera della *sephira malkhut* (la natura, il mondo presente) invece che nella *sephira binah* (indicante il sovrannaturale e il mondo a venire), che è per il rabbino livornese l'errore di fondo (e quello più gravido di conseguenze) che la dottrina cristiana ha compiuto rispetto a quella qabbalistica;<sup>55</sup> un vero e proprio tentativo di “unione verso l'alto” che, secoli dopo, avrà il suo contraltare nella “unione verso il basso” di Spinoza,<sup>56</sup> e che avuto come sua estrema conseguenza l'abolizione della *Torah*, ossia della sola vera garanzia di ordine morale rispetto alla quale l'antinomismo cristiano non è in grado di offrire una valida alternativa.

Un'altra espressione che Benamozegh indica come chiaramente qabbalistica è la curiosa affermazione di Paolo secondo cui vi sarebbero dei “seduttori, specialmente tra i circoncisi, che *rovesciano le case*”( *Tt.* 1, 11), che Benamozegh identifica chiaramente come parte del lessico tecnico della *Qabbalah*, dove la frase “rovesciare le case” (*arisat abinyan*) indica l'introduzione in una comunità di una dottrina eretica. A tal proposito è

<sup>55</sup> Cfr. E. Benamozegh, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>56</sup> Cfr. E. Benamozegh, *Spinoza et la Kabbale*, *op.cit.*; A. Guetta, *op. cit.*, pp. 53-57; M. Chamla, *Ebraismo “vivo” e Spinozismo secondo Benamozegh*, in *Per Elia Benamozegh: Atti del convegno di Livorno (settembre 2000)*, *op. cit.*, pp. 155-166.

significativo che di ciò vengano accusati soprattutto dei circoncisi, cioè degli ebrei o dei giudeo-cristiani che rifiutavano l'idea dell'abbandono della Legge.<sup>57</sup>

Secondo Benamozegh, l'originaria predicazione di Gesù si esplicava interamente all'interno della tradizione ebraica, senza che vi fosse la minima pretesa di fondare una nuova religione. La stessa primitiva comunità degli apostoli (guidata a Gerusalemme da Giacomo “fratello del Signore”) non si sarebbe distaccata da tale direzione, sicché il Cristianesimo nascente deve essere visto come un Giudaismo che predica l'avvenuta discesa del messia nella figura di Gesù il quale, in conformità col ruolo che la tradizione farisea nella sua declinazione essen-qabbalistica attribuisce a tale figura, aveva svelato i “misteri del Regno”.

L'idea di una dottrina essenzialmente esoterica che fosse diffusa anche tra le masse non poteva però suscitare delle ovvie problematiche in un'umanità che, a prescindere dal significato soteriologico che si poteva dare all'evento della crocifissione e all'attesa della *parusia* successiva alla resurrezione, evidentemente non era ancora stata rigenerata dalla nuova età dell'oro messianica. A tal proposito, Benamozegh osserva:

« Tuttavia, man mano che il Cristianesimo aspirava a un'esistenza separata, che proiettava la sua azione al di fuori, che mirava a diventare popolare, le dottrine più complesse, le più astruse, le più complicate dovettero sembrare le meno adatte a convertirsi in religione; si sentì il bisogno di rinchiudersi in certe idee, in certe formule più semplici, più accessibili alla moltitudine, che toccassero più da vicino il Messia, il grande perno della nuova fede, scartando tutto il resto come inutile dapprima, e in seguito pericoloso. »<sup>58</sup>

Per Benamozegh, questa trasformazione “minimalista” avverrà proprio con Paolo, e gli storici del Cristianesimo sono oggi generalmente concordi con lui nel considerare la prima comunità cristiana come una

<sup>57</sup> Cfr. E. Benamozegh, *op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>58</sup> Cit. in: E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 74.

comunità essenzialmente giudaica, vedendo in Paolo colui che, rappresentando e portando a compimento le aspettative e i fermenti della componente ellenistica della comunità, operò quella rivoluzione che condusse la Chiesa a distaccarsi definitivamente dall'Ebraismo.<sup>59</sup>

Considerando più dettagliatamente quale sia stata l'azione di Paolo nel concreto, Benamozegh legge il suo epistolario con la stessa lente qabbalistica con la quale ha analizzato i *vangeli*, e afferma:

« Il Cristianesimo quale Paolo lo andava forgiando, benché derivato dalla *Qabbalah*, benché basato sulla dottrina delle emanazioni, benché di una di esse abbia fatto il suo Dio Messia, benché di un'altra abbia fatto il suo spirito e benché vedesse al di sopra di loro l'emanazione superiore, il Padre, non voleva tuttavia saperne di tutte le altre emanazioni superiori, inferiori, collaterali, generatrici o generate, delle triadi, delle decadi che si dividono e suddividono all'infinito, di quegli ordini, di quei mondi che la *Qabbalah* moltiplica in tutti i gradi dell'essere, di quella pienezza della divinità che la gnosi cabbalistica voleva mantenere intatta per l'integrità della scienza e della fede.

Utilizzando un'idea, anch'essa cabbalistica, che il Logos (*tiferet*) o il Cristo (*yesod, mashiah*) è il centro dal quale incessantemente escono e al quale ritornano tutti i raggi divini, Paolo di tutta la Decade non voleva che la sola Trinità, anzi il solo Cristo “nel quale si trovano tutti i tesori della saggezza e della scienza”, vale a dire tutti quei principi, tutte quelle intelligenze, tutte quelle forze che la *Qabbalah* considera separatamente, “nel quale abita tutta la pienezza della Divinità”. Da qui deriva la soppressione di tutte quelle grandi categorie dell'essere, le *sefirot*, che con la loro coesistenza, con i loro contrasti, con le loro combinazioni formano la vera Pienezza, il Pleroma, come lo chiameranno gli gnostici, che produce l'ordine e l'equilibrio nei cieli e sulla terra. »<sup>60</sup>

E ancora:

---

<sup>59</sup> Cfr. E. Lupieri, *op. cit.*, 90-108.

<sup>60</sup> Cit. in: E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 118.

«La teologia di Paolo consiste nell'adorazione esclusiva dell'eone Cristo, la sola emanazione ad essere predicata e insegnata, a pregiudizio di tutta la serie infinita delle emanazioni superiori, inferiori e parallele. Il sistema opposto a quello di Paolo dovrà invece riconoscere accanto e al di sopra dell'eone Cristo altri eoni, altre emanazioni, altre trinità, altre serie, altre genealogie. Vale a dire altri antenati, altri padri, altre madri, altre spose, altri figli, altre figlie, altre sorelle e altri fratelli, altri amanti e altri matrimoni, altri adulteri: tutti termini tecnici nella *Qabbalah* e nella gnosi. »<sup>61</sup>

Per Benamozegh l'idea della Trinità non è altro, quindi, che la trasposizione secondo un altro linguaggio della dottrina delle *sephirot*. Trasposizione che però è anche una semplificazione a suo dire impropria (in base alla quale sarà giustificata l'abolizione della legge, che dalle complesse relazioni tra le *sephirot* trae la sua giustificazione superiore) di una dottrina che già di per sé consisteva in un'alterazione del loro autentico rapporto.

Dopo aver analizzato la possibile identificazione tra le tre persone della Trinità e le diverse *sephirot*,<sup>62</sup> Benamozegh ritiene di averla trovata nella sovrapposizione e nella confusione di due diverse triadi: *Keter-Hokhmah-Binah* e *Hokhmah-Tiferet-Malkhut*. E se con Gesù e Paolo tale triade veniva comunque concepita nel senso che la mistica ebraica attribuisce alle *sephirot*, ossia l'idea che esse siano “aspetti” di Dio per nulla differenti da Lui, in un periodo ancora successivo, relativo al pieno e definitivo ingresso del Cristianesimo nel mondo greco-romano, le emanazioni costituite dalle *sephirot* divengono delle “persone”, delle coscienze distinte che ritrovano la loro unità solo in una supposta essenza comune. Secondo il rabbino livornese, tale alterazione di significato è stata resa possibile dalla traduzione dei termini tecnici qabbalistici dall'ebraico al greco, e poi dal greco al latino, con un conseguente fraintendimento del loro significato dovuto al diverso retroterra religioso e filosofico dei popoli

---

<sup>61</sup> Cit. in: E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 120.

<sup>62</sup> Cfr. E. Benamozegh, *op. cit.*, pp. 128-140.

pagani. Così l'originale visione del “Padre” (*Keter-Hokhmah*), del “Figlio” (*Hokhmah-Tiferet*) e dello “Spirito santo” (*Binah-Tiferet*) come “*partzufim*” (volti, aspetti della Divinità), è tradotta in lingua greca col termine “*πρόσωπον*”, una parola presa a prestito dalla terminologia dell'antico teatro greco, indicante le maschere che l'attore indossa quando va in scena, e che ha il suo equivalente latino proprio nel termine “*persona*”.<sup>63</sup>

Quanto fu escluso dalla tradizione cristiana nella sua transizione dell'Ebraismo messianico di Gesù e dei primi apostoli al Paolinismo venne a costituire lo Gnosticismo,<sup>64</sup> in merito al quale Benamozegh afferma:

«Che cos'è lo Gnosticismo, e da dove proviene? Cosa singolare! La Chiesa trionfante ha risposto a queste domande nello stesso modo in cui i nemici del Cristianesimo avevano in genere risposto alla questione della sua propria origine. Si è parlato della Persia, dell'Egitto, dell'Oriente in generale, di Platone, di Filone, di tutti tranne di un solo, l'Ebraismo cabbalistico, benché non manchino dei Padri che invece parlano di questa origine, come vedremo tra poco.»<sup>65</sup>

In quello che costituirà il capitolo 5 de “*L'origine dei dogmi cristiani*”, Benamozegh si sofferma, infatti, nell'accentuazione del legame degli gnostici con l'Ebraismo, dimostrando come gli gnostici fossero fondamentalmente, all'origine, quei giudeo-cristiani che rifiutavano la

---

<sup>63</sup> Cfr. E. Benamozegh, *op. cit.*, pp. 195-197.

<sup>64</sup> Le tesi di Benamozegh si pongono dunque sul solco di una tradizione tesa a considerare lo Gnosticismo influenzato dalla *Qabbalah* e non viceversa, come invece comunemente asserito da un'ampia tradizione accademica di studi qabbalistici che ha tra i suoi esponenti di spicco Gershom Scholem. Di parere del tutto opposto è invece Moshe Idel, che si pone in una linea interpretativa che da ragione a Benamozegh su questo punto, e che l'illustre studioso israeliano fa originariamente risalire a Cornelio Agrippa di Nittesheim (cfr. M. Idel, *Qabbalah. Nuove prospettive, op. cit.*, p. 54). Sulla figura di Agrippa di Nittesheim, cfr. l'ampio saggio introduttivo di Arturo Reghini in: *Enrico Cornelio Agrippa, La filosofia occulta o la Magia*, Roma 2004.

<sup>65</sup> Cit. in: E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 73.

riforma di Paolo, rimanendo strettamente attaccati a quella visione dell'albero sephirotico in tutta la sua complessità, che nel loro linguaggio dottrinale darà luogo alle elaborate dottrine sugli eoni:

« Per consenso unanime, esso [lo gnosticismo] fu fondato da Simone, detto il Mago, che era della Samaria ed era ebreo di nascita. Le sue predicazioni e i suoi dibattiti con gli apostoli ebbero per teatro la Palestina. Salvador si esprime in modo chiaro e sintetico dicendo che era “della classe dei cabbalisti o speculativi e padre delle scuole gnostiche.

Dopo Simone, il personaggio più antico e caratteristico della scuola fu Cerinto, il quale visse nel I secolo e non solo era ebreo, ma “alcuni antichi, soprattutto Epifanio, hanno creduto che Cerinto fosse uno di quegli ebrei zelanti della Legge di Mosè che riteneva un male che San Pietro avesse istruito e battezzato il centurione Cornelio e che agitarono la Chiesa di Antiochia con la loro ostinazione a conservare le cerimonie legali”, vale a dire che uno di quegli ebrei più fedeli allo spirito farisaico della prima Chiesa, di conseguenza fariseo egli stesso, fariseo anche dopo la sua nuova fede nel Dio Messia, fu il principale fondatore, dopo Simone, dello Gnosticismo. Preziosa indicazione che ci mostra dove dobbiamo cercare l'origine della gnosi, e che unisce nella stessa scuola, nello stesso personaggio il fariseismo più tradizionale e lo gnosticismo più originale.

Tale identificazione, osiamo dire, raggiunge un più elevato grado di evidenza in due fatti molto importanti che le *Clementine* ci hanno conservato, ossia che gli ebioniti (i giudeo-cristiani che rappresentavano il Cristianesimo primitivo degli ebrei farisei) quando in seguito alle persecuzioni dovettero fuggire e scomparire “si fusero con una setta gnostica”, il che attesta in modo luminoso che era là, nello gnosticismo, che i giudeo-cristiani vedevano il centro di attrazione quando non potevano più conservare un'esistenza separata.

Ma c'è di più. Le *Pseudo-Clementine* costituiscono di per sé un monumento vivente dell'identità originaria tra giudeo-cristiani e gnostici in quanto, secondo le parole di un sapiente rappresentante della critica tedesca [E. Haag in *Histoire des dogmes chrétiens*], “sono oggi riconosciute come l'opera di un giudeo-cristiano con pronunciata tendenza verso il dualismo gnostico; riconoscono il Cristianesimo come la religione assoluta ma soltanto nella sua identità con l'Ebraismo”.

Se, nonostante l'origine indubbiamente ebraica dei padri della Gnosi, ne vediamo altri come Carpocrate, Basilide o Valentino, fissare la

loro dimora ad Alessandria e diffondervi le loro dottrine, dovremmo forse concluderne, come fa l'abate Cognat, che lo gnosticismo venne fondato ad Alessandria, quando i suoi maestri più antichi, Simone e Cerinto, appartennero senza ombra di dubbio al movimento intellettuale della Palestina?"<sup>66</sup>

Benamozegh ritiene così di aver trovato la chiave per l'autentica comprensione del Cristianesimo: l'eresia di un'eresia ebraica, che ha trionfato su quest'ultima grazie all'adattamento per le masse popolari di una dottrina comune a sua volta riadattata al pensiero greco-romano, e che ha condotto il nucleo degli originali insegnamenti del proprio Messia a rifugiarsi nelle sette gnostiche del Medio-Oriente, dell'Egitto e dell'Arabia, fino a scomparire nelle nebbie della Storia.

## **V. La lettura dell'Islam e il suo ruolo nella polemica sull'antichità della *Qabbalah*.**

In conclusione di questo nostro breve studio, ci sembra utile parlare brevemente anche dell'approccio benamozeghiano all'Islam. Nel considerare l'origine del Cristianesimo, Benamozegh ha sempre in mente la sua concezione noachide, la quale per sua natura include anche l'altra delle due grandi religioni monoteiste sorte dal comune ceppo abramico.

Ad onor del vero, Benamozegh parla poco d'Islam nella sua opera, e ne parla sovente in modo superficiale e con meno cognizione di causa, a differenza del Cristianesimo di cui è fine esegeta. Questo però si spiega facilmente, se teniamo conto che, a dispetto delle origini maghrebine, il nostro autore ebbe pochi o nulli contatti diretti con la cultura islamica, la cui conoscenza, non ci risultandoci che conoscesse la lingua araba, era

---

<sup>66</sup> Cit. in: E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 75-77.

quasi completamente mediata dalla letteratura orientalistica europea della seconda metà dell'ottocento.

Tuttavia Benamozegh parla dell'Islam, e ne parla considerandolo come una diretta derivazione dell'Ebraismo che, mentre il Cristianesimo ha colto gli aspetti esoterici e spirituali di quest'ultimo, ne ha assorbito invece, in maniera primaria, quegli aspetti politici, sociali e halakhici che caratterizzano l'Ebraismo come ortoprassi. La deviazione dell'Islam si esprime dunque in senso diametralmente opposto rispetto a quella del Cristianesimo, in quanto avrebbe amputato l'Ebraismo di tutta la sua parte metafisica. Questa visione è propria della vecchia concezione orientalista che voleva l'Islam come una religione essenzialmente legalista, la cui aridità spirituale sarebbe stata compensata dai primi asceti musulmani introducendo, attraverso il Sufismo, una serie di dottrine dell'estrazione più varia (neoplatoniche, cristiane o indiane) assenti nell'originaria predicazione di Muhammad. In realtà questa lettura è oggi ampiamente superata, e se non si può negare l'esistenza di influssi reciproci tra le diverse tradizioni filosofiche e spirituali dell'area medio-orientale, tuttavia gli studiosi sono oggi concordi nel ritenere il nucleo fondamentale del misticismo islamico di origine puramente coranica.<sup>67</sup> Benamozegh era tuttavia un uomo del suo tempo, e pertanto le sue idee erano limitate da tali studi ora superati.

A prescindere da tali considerazioni, è importante sottolineare quello che forse è l'aspetto principale dell'interesse di Benamozegh per l'Islam. Affermando con forza l'origine ebraica dell'Islam, il nostro utilizza le dottrine islamiche per dimostrare l'antichità della *Qabbalah* contro i suoi detrattori, nella convinzione che, se troviamo una dottrina chiaramente qabbalistica in una religione sorta nel VI secolo d.C., si potrà logicamente dedurre che quella dottrina qabbalistica risale quanto meno a prima di quella data.

---

<sup>67</sup> Cfr. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.

Per dimostrare la propria tesi, Benamozegh analizza la natura del Corano presso l'ortodossia musulmana. Il nome stesso del Corano (“*al-Qur'an*”). In arabo: “la recitazione”) viene fatto derivare dal termine ebraico *miqra* (scrittura), e al suo interno si ritrovano diversi precetti (dal digiuno alla purificazione) che per il nostro autore sono diretta eredità dell'influenza ebraica, senza che questo non significhi la presenza, al suo interno, di dottrine che vengono considerate come distorte rispetto all'originale insegnamento rabbinico (che, ad esempio, aborrisce l'idea di guerra santa per convertire gli infedeli, che il nostro autore attribuisce alla religione musulmana, secondo uno stereotipo assai diffuso nell'epoca, e ancora oggi duro a morire).

Al di là di ciò, quel che attira particolarmente l'attenzione di Benamozegh è la dottrina ortodossa secondo la quale il Corano sarebbe “increated” in quanto parola diretta di Dio, la quale è un attributo divino che per sua natura è pre-esistente alla creazione. Questa è precisamente la tesi che la *Qabbalah* attribuisce alla *Torah*, il che dimostrerebbe che la mistica ebraica è ben più antica rispetto all'origine medievale che le è attribuita.

Stabilire l'antichità della *Qabbalah* è, per Benamozegh, di grande importanza, perché già abbiamo visto come egli ritenesse che solo essa fosse in grado di operare quel progresso spirituale dell'umanità, che conducendola al Noachismo tramite la rettificazione degli errori dottrinali di cristiani e musulmani, l'avrebbe riscattata in modo non dissimile da quanto affermato nelle tesi del Gioberti. Scrive Paul Fenton:

« In this dispute, Benamozegh was a fervent supporter of the Kabbalah which he defendend against the attacks of many of his contemporaries. One of his first hebrew works had been *Eymat mafgia' 'al Ari*, Leghorn, 1855, a two volume refutation of *Ari Nohem*, Loen Modena's attack on the *Zohar* and the Kabbalah written in the seventeenth century and published in 1840. Again in his *Ta'am le-Shad* (Leghorn, 1863) Benamozegh also crossed swords with his fellow countryman, Samuel David Luzzato (1800-1865)

who had disputed the antiquity of the *Zohar* in his *Wikkuah 'al hokmat ha-Qabbalah*, Goritz, 1842. Benamozegh had also personally printed at Leghorn in 1855 two further refutations of Luzzato, *Aderet Eliyahu*, compiled by Solomon Nissim and *'Anesh Kesil*, Leghorn 1855, by Yedidiyah Nissim of Pisa. The most original aspect then of Benamozegh's essay is his subtle attempt to prove the antiquity of the *Zohar* and the Kabbalistic tradition by discovering traces of it in the Koran and the muslim religion! »<sup>68</sup>

Col suo fare riferimento a libri rivelati a personaggi quali Adamo, Seth, Enoch o Abramo (oggetto, secondo la *Qabbalah*, di rivelazioni mistiche), con la sua presenza di versetti misteriosi composti di sole lettere messe in modo apparentemente incomprensibile (e che l'illustre rabbino livornese suggerisce possano acquisire un senso se studiate col metodo qabbalista del *notariqon*), e tramite numerosi altri indizi,<sup>69</sup> Benamozegh afferma quindi con certezza che il Corano è un testo che trae ispirazione dagli insegnamenti qabbalistici probabilmente trasmessi nell'Arabia del VI secolo dalle numerose tribù ebraiche che la popolavano in quel periodo. L'idea che la realtà dei fatti possa essere l'esatto opposto, supponendo un'ispirazione islamica di dottrine qabbalistiche sviluppatesi nella Palestina e nella Spagna arabe in età medievale, è un qualcosa che non sfiora nemmeno il nostro autore.

E' comunque interessante osservare che se s'interpretassero i passi del Corano relativi ad alcuni episodi biblici alla luce delle dottrine qabbalistiche, essi acquisirebbero un significato particolare più profondo dell'usuale interpretazione orientalistica. Un esempio lampante di ciò è l'identificazione coranica dell'angelo Gabriele (a cui anche la tradizione islamica assegna il ruolo di annunciatore della nascita di Gesù) con lo spirito santo cristiano, interpretazione che generalmente viene letta dagli

---

<sup>68</sup> Cit. in: P. Fenton, *Rabbi Elie Benamozegh's attitude to other religions: the case of Islam*, in *Per Elia Benamozegh: Atti del convegno di Livorno (settembre 2000)*, op. cit., pp. 114.

<sup>69</sup> Cfr. P. Fenton, op. cit., pp. 115-118.

orientalisti come dovuta ad una scarsa conoscenza dei dogmi cristiani nell'Arabia dell'epoca della compilazione del Corano. Benamozegh fa tuttavia notare che, alla luce della *Qabbalah*, tale identificazione ha un senso ben preciso, perché tanto l'angelo Gabriele che quello che i cristiani hanno poi definito “Spirito santo” possono essere ricondotte a manifestazioni della *sephira malkhut*.<sup>70</sup> Ancora, un enigmatico passo del Corano mette in guardia i cristiani dall'adorare, con Allah, anche il Messia e sua madre, passo che generalmente la critica orientalistica etichetta come semplice distorsione della dottrina cristiana o al più come riferimento a sette eretiche quali quella dei colliridiani, che effettivamente divinizzavano la Vergine tributandole un culto di *latria*, piuttosto che di *iperdulia*. Se consideriamo la dottrina qabbalistica delle iterazioni tra le *sephirot* (la quale, come Benamozegh dimostra a più riprese, indicava sovente i rapporti tra di esse in un linguaggio simbolico che fa utilizzo di legami familiari o sessuali), vediamo però che lo “Spirito Santo” viene spesso indicato come “madre” del “Figlio”,<sup>71</sup> e non è affatto da escludere che le dottrine dei colliridiani o di altri eretici mariolatri non siano che echi più o meno distorti di tale dottrina.

L'approfondimento dello studio comparato delle diverse filosofie e religioni dell'Arabia del VI secolo potrebbe forse portare una nuova luce sulla questione dell'effettiva conoscenza delle dottrine ebraiche e cristiane dei primissimi musulmani, e conseguentemente anche stabilire l'effettiva antichità di queste stesse dottrine.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Cfr. Paul Fenton, *op. cit.*, pp. 116.

<sup>71</sup> Cfr. E. Benamozegh, *op. cit.*, p. 221-222.

<sup>72</sup> Diventerebbe a questo punto utile anche stabilire l'effettiva antichità del testo coranico, in merito al quale si è sviluppata una ben precisa scuola “demitizzante” (tra i cui esponenti citiamo Wansbrough, Crone, Cook, e Luxenberg), che ne attesta la fissazione in un'epoca molto più tarda rispetto a quanto attestato dalla tradizione islamica. Altri studiosi propendono invece per accreditarne l'effettiva antichità, avvicinandosi a quella che è la posizione classica musulmana (cfr. F. M. Donner, *Maometto e le origini dell'Islam*, Torino 2011, pp. 58-59, 258).

Si potrebbe, forse, ipotizzare che la particolare cristologia coranica non sia semplicemente il frutto di una “conoscenza limitata del Cristianesimo” ma, al contrario, la riaffermazione di quel primitivo Giudeo-Cristianesimo pre-paolino che si perse nei deserti e negli eremitaggi del Vicino Oriente con l'affermarsi della Grande Chiesa? La questione è accattivante ma, dal momento che esula dalle finalità del nostro lavoro, la lasciamo ad altri studi.

## CONCLUSIONE

L'analisi delle idee benamozeghiane circa le origini del Cristianesimo ha dimostrato come per il nostro autore vi fosse una diretta continuità tra i suoi dogmi e gli insegnamenti mistici impartiti presso i circoli iniziatici della *Qabbalah*, la cui origine è fatta risalire (in conformità alla tradizione rabbinica ortodossa) alla stessa esperienza teofanica sul Monte Sinai, e che ha avuto i suoi depositari nei farisei e negli esseni, intesi come *élite* iniziatica interna a questa fazione dell'antico Israele. Per Benamozegh, il Cristianesimo, così come l'Islam, è dunque “figlio” dell'Ebraismo e della *Qabbalah*, e in particolar modo di un'eresia qabbalistica che ha avuto la sua origine con Gesù di Nazareth e che, con Paolo, per quel che concerne il solo Cristianesimo, è stata ulteriormente riformata *ad usum* dei gentili, assumendo la forma del Cristianesimo odierno. Comprendendo questi passaggi, e purificando le proprie credenze religiose man mano che li si attraversa, cristiani e musulmani potranno tornare, secondo Benamozegh, alla vera fede che riposa nell'Ebraismo, entrando a far parte del regno messianico nel rispetto dei sette precetti noachidi rivelati per i gentili, e contribuendo così alla sua edificazione.

Va da sé che gran parte delle convinzioni di Benamozegh riposano sulla propria visione dei rapporti che intercorrono tra le *sephirot*, visione che si basa su *una* delle svariate speculazioni mistiche che è possibile effettuare analizzandone le iterazioni, e che, come queste, sono in definitiva innumerevoli. I qabbalisti sono difatti ben lungi dall'averne una minima base d'accordo comune circa le dinamiche dell'albero sephirotico, non essendovi neppure, ad onor del vero, nemmeno un accordo sul concetto stesso di *sephira*. A tal proposito, è significativo che uno dei più grandi geni

dell'Ebraismo mistico, Avraham Abulafia (1240-1291),<sup>73</sup> poté affermare ironicamente, in una lettera scritta al proprio avversario Shelomoh ben Avraham Rashba, che le dottrine teosofiche fondate sulla struttura sephirotica erano peggiori della stessa Trinità cristiana, che almeno si limitava ad avere tre ipostasi divine invece che dieci!<sup>74</sup>

Al di là di tutto, quel che, a nostro parere, difficilmente può lasciare indifferente qualunque studioso del fenomeno religioso, è l'estrema profondità e raffinatezza intellettuale che caratterizza il meditare umano sui misteri di Dio, del cosmo, e di se stessi che nella sua ricchezza non può che definirsi universale, e impossibile per propria natura ad essere racchiuso nei limiti di questa o quella particolare prospettiva. Se per un credente questo è un chiaro segno della perfezione divina, per chiunque è comunque una prova della grandezza dello spirito umano.

---

<sup>73</sup> Sulla figura di questo esponente di spicco del pensiero qabbalista, cfr. M. Idel, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992.

<sup>74</sup> Cfr. M. Idel, *op. cit.*, p. 89.

## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Per Elia Benamozegh. Atti del convegno di Livorno (settembre 2000)*, Milano 2001.
- Bausani, A. (a cura di), *Il Corano*, Milano 2006.
- Benamozegh, E., *Israele e l'Umanità. Studio sul problema della religione universale*, Genova 1990.
- Benamozegh, E., *L'origine dei dogmi cristiani*, Genova 2002.
- Benamozegh, E., *Morale ebraica e morale cristiana*, Genova 1997.
- Benamozegh, E., *Storia degli esseni*, Genova 2007.
- Busi, G., *La Qabbalah*, Bari 2002
- Busi, G., e Loewenthal, E. (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del Giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1997.
- Charlesworth, J.H. (a cura di), *Gesù e la comunità di Qumran*, Casale Monferrato 1997.
- Disegni, D. (a cura di), *Bibbia ebraica*, 4 voll., Firenze 1996.
- Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 2 voll., Torino 2006.
- G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. Volume 2: Ebraismo e Cristianesimo*, Bari 1995.
- Filoramo, G., Menozzi, D. (a cura di), *Storia del Cristianesimo. L'antichità*, Bari 2008.
- Goetschel, R., *La Cabbalà*, Firenze 2004
- Guetta, A., *Filosofia e Qabbalah. Saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano 2000.
- Kalâbâdhî, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, Palermo 2002.
- Knohl, I., *Il Messia prima di Gesù. Il servo sofferente dei rotoli del Mar Morto*, Milano 2001.
- Idel, M., *Cabbalà. Nuove prospettive*, Firenze 1996.
- Idel, M., *Mistici messianici*, Milano 2004.

- La Bibbia concordata*, Milano 1969.
- Milano, A. (a cura di), *Bibliotheca historica italo-judaica*, Firenze 1954.
- Milano, A., *Bibliotheca historica italo-judaica: supplemento 1954-1963*, Firenze 1964
- Moraldi, L. (a cura di), *I manoscritti di Qumran*, Torino 1986.
- Moraldi, L. (a cura di), *I vangeli gnostici*, Milano 1993.
- Moraldi, L. (a cura di), *Le apocalissi gnostiche*, Milano 2005.
- Sacchi, P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 2 voll., Milano 1993.
- Sacra Bibbia. Traduzione dai testi originali*, Roma 1966.
- Schochet, I., *Il Messia. Il concetto di Messia e di era messianica nelle regole e nella tradizione ebraica*, Milano 2000.
- Scholem, G., *Il Nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Milano 1998.
- Scholem, G., *La Cabala*, Roma 1992.
- Scholem, G., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980.
- Scholem, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 2008.
- Scholem, G., *Sabbetay Sevi, il messia mistico*, Torino 2001.
- Secret, F., *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, Roma 2001.
- Simonsohn, S., e Consonni, M. (a cura di), *Biblioteca italo-ebraica. Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia, 1986-1995*, Roma 1997
- Toaff, E., e Toaff, A., (a cura di), *Il Libro dello splendore*, Milano 2008.
- Urizzi, P. (a cura di), *Islamismo VIII quaderno. Il Sufismo, via mistica dell'Islam*, Bologna 2000.