

La creazione: dono e responsabilità (I)*

STEFANO LEVI DELLA TORRE*

Le Scritture raccontano grandi miracoli, quali la divisione del mare davanti a Mosè e alla moltitudine uscita dall'Egitto, o per i cristiani la risurrezione di Lazzaro o quella di Gesù. Ma forse questi sono poca cosa di fronte al miracolo dei miracoli, al fatto, cioè, che le cose esistano. Credenti e non credenti, quando ci solleviamo appena dall'abitudine di vedere esistere il mondo e le cose, rimaniamo stupefatti del miracolo dell'esistenza. *En Sof*, l'illimitato, dice del divino la mistica ebraica. *En*, «non è», forse è il nulla l'idea che ci permette di intuire l'assenza più radicale di limiti. Forse è il nulla la grande matrice, l'illimitato o infinitesimo nulla su cui spicca il sorprendente fatto dell'esistere.

Nell'affacciarsi sul mistero più radicale la Scrittura si mette a narrare. Il racconto infatti allude, lascia intuire, apre dimensioni, ed è più adatto a parlare di misteri che non lo sforzo filosofico che tende invece a catturare l'argomento nel concetto, a circoscriverlo nelle definizioni.

Perché Dio ha creato il mondo? Non ne sappiamo niente, fa parte delle cose *mizidò*, «dal suo lato», che a noi è inaccessibile. Troviamo nei commenti dei maestri formule del tipo: «Quando salì alla mente di Elohim di creare»: è l'inizio di un racconto, non una spiegazione. Nei *Pirkè di Rabbi Eliezer* si narra, invece, che la Torà avrebbe detto a *Elohim*: «Tu sei come un re senza regno e senza palazzo; è bene dunque che tu ti faccia un regno, e che tu abbia dei sudditi». Ed ecco allora la creazione.

Ma questa metafora non ci dice tanto il perché ci siano le cose, ma piuttosto quali siano le conseguenze cosmiche del fatto che le cose sono state create: è che Iddio *diventa* soggetto e oggetto. *Diventa*, cioè si modifica; *soggetto*, in quanto agente della creazione; *oggetto*, in quanto oggetto di lode delle creature: che, nel creato, ha il suo palazzo e che viene acclamato dai suoi sudditi

Cantate al Signore un cantico nuovo
cantate la sua lode dai confini della terra
voi che solcate il mare e tutto quanto lo riempie;
isole e i loro abitanti
levate la voce, deserto e città dove dimora Kedar
cantino gli abitanti di Sela
dalla cima dei monti risuonino voci acclamanti (Is 42, 10-11).

Il creato è cosa buona e bella. È Iddio stesso che nella narrazione biblica dà questo giudizio: «E Iddio vide che era cosa buona», è detto in Genesi. È detto una volta il primo giorno; nessuna volta il secondo; due volte il terzo; e così via fino al sesto giorno con la creazione dell'uomo: «E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco era molto buono e bello». Così il mondo creato è una cosa positiva, e ciò è in contrasto con le tendenze gnostiche che vedono negativa la realtà concreta e materiale del mondo. E tuttavia vediamo che col buono non c'è solo il buono: «Dio disse sia la luce e fu la luce, e Dio vide che è cosa buona e Dio separò la luce dalle tenebre». Ora, non è detto che le tenebre fossero cosa buona. Così vediamo fin dall'inizio una polarità tra qualcosa che è buono e qualcosa che non ha questo carattere, pur essendo elemento del creato; entrambi sono della creazione e ciascuno ha un suo nome. Poi leggiamo che Dio costruisce l'Eden, e al centro c'è l'albero della conoscenza del bene e del male prima che qualunque trasgressione

* SEGRETARIATO ATTIVITÀ ECUMENICHE (a cura di), *Abitare insieme la terra. Comunità ecumenica e giustizia*, Atti della XXXIX Sessione di formazione ecumenica, Chianciano Terme, 27 luglio – 3 agosto 2002, Ancora, Milano 2003, 132-141.

* STEFANO LEVI DELLA TORRE – Pittore, scrittore, saggista. - Milano, *Ibidem*, 267.

sia stata ancora commessa. Anche se il commento dice che già le piante avevano cominciato a trasgredire, non facendosi commestibili *in toto*, ma solo per i propri frutti. Comunque già esiste come elemento originario la dualità tra bene e male. C'è una premeditazione divina nel fatto che il bene e il male costituiscano l'impasto del mondo, e tuttavia il creato «è cosa buona». Così, il mondo è in equilibrio tra luce e tenebre, tra bene e male.

Si sono richiamati spesso i passi del *Bereshit Rabbà* dove si commenta il fatto che il primo versetto del Pentateuco sia la *Bet Bereshit barà Elohim*, in principio creò Iddio...), e una delle interpretazioni si applica alla forma della *Bet* come carattere scritto: è una lettera chiusa a destra e aperta verso sinistra, verso lo scorrere del racconto (l'ebraico si legge da destra verso sinistra): per insegnarci, si dice, che il prima di quel *principio* è mistero, precluso alla nostra possibilità di indagare e al nostro diritto di comprendere. Noi, dunque, partiamo dal *Bereshit*, cioè dal nostro versante umano (*mizidenu*, «dal nostro lato»), dall'inizio dell'esistenza delle cose di cui possiamo avere esperienza; e possiamo considerare, da questo lato, quali siano i caratteri di questo «creato». L'uno, abbiamo visto, è l'impasto consustanziale tra bene e male e tra luce e tenebre, tra informe e forma. Il secondo aspetto è che questo creato ha in sé un'energia di sviluppo. Nel terzo giorno vennero separate le terre dalle acque, e vennero creati i vegetali, che erano in grado di riprodursi ciascuno secondo la sua specie, e Dio vide che ciò era cosa buona. Qui si dice due volte che ciò era cosa buona: la prima cosa è il criterio di differenziazione; la seconda cosa è l'inizio della capacità intrinseca delle creature di svilupparsi: le piante portavano in sé il seme. Separazione e sviluppo: Dio vide che era «cosa buona».

Iddio creò l'alto e il basso: così Maimonide interpreta «in principio creò Iddio i cieli e la terra». Ma nel secondo giorno è adombrata la *separazione* dell'alto e del basso: «Vi sia tra le acque un firmamento che separi le acque in basso dalle acque in alto». E qui non è detto che fu cosa buona, e potremmo intendere questa reticenza come indicazione di un problema: data la separazione, quale sarà la relazione tra le cose separate? Vedremo che qui ha radice la funzione cosmica dell'essere umano.

Creò l'alto e il basso, nel terzo giorno Iddio creò l'estensione orizzontale: le terre asciutte e i mari. Così fu sera, fu mattina e fu il giorno uno, il secondo, il terzo, il quarto, il quinto, il sesto giorno: lungo i sei giorni della creazione Iddio creò il tempo.

Furono così compiuti i cieli e la terra e tutte le loro schiere; e come *Elohim* ebbe compiuto il settimo giorno l'opera che aveva fatto, si ritrasse il settimo giorno da ogni opera (Gn 2, 1-2).

Nello *shabbat*, l'essere umano cessa di essere funzione di qualcosa (delle sue attività, dei suoi obiettivi) e Dio cessa di essere in funzione della creazione, si ritrae dalla sua funzione di creatore. Nello *shabbat*, Dio e l'essere umano tornano ad essere ciascuno in sé e per sé.

«Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato», dice Gesù (Mc 2, 27). Ma se il sabato è esso sì in funzione dell'essere umano, momento di riscoperta del suo essere per se stesso, è però anche un'affermazione di Dio nella sua trascendenza, libero dal suo stesso «limite» di essere creatore, sì che l'essere umano è anche per il sabato, in riferimento alla priorità della trascendenza divina rispetto alla creatura. Il creato è dono. In primo luogo è un dono che la divinità fa a se stessa: è un gioiello che, «se così si potesse dire», consente a Dio di diventare creatore, padre/madre. Ed è dono alle creature, dono del privilegio dell'esistere, dono del contesto del creato.

Qui ci imbattiamo nell'ambiguità del dono. Quali destinatari di un dono, possiamo essere indotti a considerare questo come principale rispetto al donatore o donatrice, indotti a considerare quelli come funzioni del dono anziché viceversa. Il bambino, prima di riuscire, se

ce la fa, a considerare la madre come persona per se stessa, la considera come funzione del proprio benessere, della propria sicurezza, del proprio nutrimento. E ciò accade, in maniera maggiore o minore, esplicita o implicita, lungo tutto l'arco della vita umana. L'esaltazione della bontà di Dio, della provvidenza divina ha in sé questo carattere infantile, così diffuso nelle religioni, ha in sé questa riduzione di Dio alla sua utilità per noi, di riduzione ai nostri interessi e alle nostre aspettative. Nel dichiarare Dio «Padre nostro», noi ci poniamo come figli, compresa una buona dose di quell'egocentrismo che caratterizza gran parte dell'atteggiamento dei figli verso i genitori. Nel canone biblico è soprattutto il libro di Giobbe che oppone una critica radicale a questa deriva *figliale* che manipola il divino, quando attraverso la figura del giusto sofferente sviluppa il tema della trascendenza imperscrutabile di Dio, non inscrivibile nei criteri umani di comprensione, di retribuzione, di utilità. E nel momento in cui concepiamo, come è giusto, il creato quale dono fatto a noi, possiamo però cedere all'ambiguità del nostro rapporto col dono, ed essere indotti a vedere in Dio una funzione del suo dono invece di vedere nel dono il sintomo e l'indizio del divino nella sua autonomia e trascendenza. Qui si affaccia il tema discriminante dell'idolatria, che è quello di scambiare come essenziale il dono e l'atto del donare, riferito a noi, invece che considerare principale il soggetto da cui quel dono discende. È noto il *midrash* secondo cui Dio tentò varie volte la creazione, e varie volte fallì, perché seguiva le vie della giustizia. E poi si consigliò, e decise che ci volevano anche le vie della misericordia; ed infine, impastando il rigore della giustizia con la dolcezza della misericordia riuscì a fare un mondo abbastanza plastico da poter reggere alle sue tensioni e contrasti. Anche, si narra che, all'ultimo tentativo, abbia detto con qualche scetticismo: «*Alvai she-la 'amo* » (speriamo che stia in piedi). È la speranza/scommessa di Dio riguardo al creato e alla sua precarietà.

Ed ecco che Dio trovò come elemento fondamentale del creato la *teshuvà*, cioè il pentimento. Senza *teshuvà* il creato non sussisterebbe. È un fattore che precede addirittura la creazione, ne è presupposto.

Ma che cosa vuol dire pentimento? È la possibilità di rettificarsi. In questo sta l'elasticità del creato, la sua capacità e possibilità di variare e di oscillare ma gravitando sempre sull'asse della sua essenza, di ritornare « pentendosi » ai suoi motivi essenziali.

È a questi motivi che i profeti intendono richiamare, predicando. Pentimento è il principio per cui le cose si aggiustano; così come il vivente sa riparare una sua ferita, il pentimento è una riparazione del creato e di ogni creatura. Ma non è riparazione come puro ritorno a ciò che era prima; piuttosto è tornare a una qualche linea di sviluppo. Ciò presuppone che il creato non sia completo, ma sia un'opera aperta che procede per modificazioni. Così procedono i sei giorni della creazione: ogni giorno è una modificazione del mondo qual era il giorno precedente. Così è anche la storia umana e la storia di Israele, che ad ogni generazione rilancia i suoi modelli ma ogni volta variandoli in condizioni mutate.

Riassumiamo dunque i doni iscritti nella creazione:

il dono dell'esistenza;

il dono del ripetersi e il dono del variare ;

il dono della funzione da svolgere e il dono dell'essere per sé;

il dono del tempo e delle generazioni,

e il dono della sospensione del tempo, nello *shabbat*

.

Variazione e giustizia, oscillazione ed equilibrio. *Hai vehayiam*; «vita e conservazione»: da un lato, un elemento di struttura, di rigidità, di ripetizione: la giustizia; dall'altro, la misericordia, che è l'altra faccia della *teshuvà*, la possibilità di variare, di correggere. Impasto, dunque, di determinismo e indeterminismo: e questo incrocio che è carattere del creato, è esaltato e riflesso

nella figura umana.

Leggiamo in *Bereshit Rabbà* (14, 8) che Dio fece l'essere umano come simbolo e sintesi dell'armonia cosmica: lo fece composto di elemento terrestre e di elemento celeste, di terra e di abito divino. Perché nel primo giorno creò Iddio i cieli e la terra, l'alto e il basso; nel secondo creò il firmamento per gli esseri celesti; nel terzo disse «appaia l'asciutto», per gli esseri terrestri; nel quarto creò i luminari per gli esseri celesti; nel quinto disse «brulichino le acque», per gli esseri terrestri; di conseguenza, nel sesto giorno doveva creare un essere che, come il primo giorno, si ponesse tra cielo e terra perché non sorgesse invidia tra le opere della creazione, perché alle une sarebbe dedicato un giorno in più che alle altre. Fece, dunque, l'essere umano per conciliare le sue creature.

Così l'essere umano ha in sé gli elementi della sua funzione cosmica: di giustizia, di connessione tra l'alto e il basso. Un essere che, per la sua posizione eretta, ha i piedi in terra e il capo verso il cielo: un segno di giustizia tra il cielo e la terra. In verticale; ma anche in estensione, poiché è detto, in *Pirhè di Rabbi Eliezer*. 11, che la terra di cui è composto *l'adam* era raccolta dai quattro angoli del mondo perché l'essere umano si potesse trovare a casa propria in ogni luogo, ovunque conterraneo, e questa è un'immagine particolarmente interessante oggi, in un periodo di rimescolamento di popolazioni. *L'adam* è fatto con terra rossa, con terra scura, con terra bianca, con terra d'ocra, nella gamma delle differenze umane.

Questo simbolo antropologico di collegamento verticale e orizzontale lo troviamo nella croce; ma prima nella scala di Giacobbe (Gn 28), quando Giacobbe è disteso su quattro cubiti di terra, in orizzontale, e ha la visione verticale della scala che unisce la terra al cielo, con gli angeli che vi salgono e vi scendono. Questo incrocio è la figura stessa dell'essere umano, ma anche la sua funzione universale.

Difficile funzione perché ambivalente, esposta alla tentazione di semplificarsi, di cedere all'unilateralità. Lo vediamo nelle due grandi trasgressioni collettive dell'umanità: la prima è quella della generazione del Diluvio, in cui un commento immagina un'immensa orgia tra i viventi, fatta di violenza e di accoppiamenti trasversali, una caduta entropica della carne vivente che produce ibridi e infrange le differenze di specie, contraddicendo i caratteri della creazione. È un eccesso dell'elemento basso, che riceve in contrappasso la punizione del grande Diluvio, che fa della melma vivente una melma di morte. La seconda trasgressione è invece un eccesso dell'elemento dell'altezza, è la Torre di Babele, di unità indistinta («avevano un'unica lingua e uniche parole»: Gn 11), ma questa volta in un eccesso di elevazione, che ha per contrappasso la dispersione e la divisione delle lingue, la loro «speciazione». Nel Diluvio un eccesso di confusione, nella Torre di Babele un eccesso di distinzione («facciamoci un nome per non essere dispersi», coinvolti con il resto del creato).

Difficoltà, dunque, di cogliere la via che tenga insieme la doppia natura dell'essere umano, l'elevazione e l'estensione, il carattere terrestre e quello celeste, senza cadere unilateralmente nell'una dimensione sacrificando l'altra.

Al sesto giorno della creazione, quando l'essere umano è stato creato, il testo non dice: Iddio vide che era cosa buona, dice invece *tov meod*, molto buona. In che senso è *molto buona*? Un commento dice:

«Buono è il bene e *molto* il male». L'equilibrio del creato è nel rapporto tra il bene e il male. E con la creazione dell'essere umano il sesto giorno non solo si moltiplicano le qualità del bene e del male ma anche la capacità/possibilità dell'essere umano di conoscere il bene e il male, di gestire il rapporto tra l'uno e l'altro.

Due tipi di creature vengono create prima dell'uomo: gli angeli e le bestie. Ma a differenza dell'uomo dotato della capacità/possibilità di scelta, angeli e bestie sono soggetti a

determinismo: le bestie in quanto vincolate all'istinto, gli angeli in quanto non dotati di capacità di scelta, messaggeri ma di messaggi non propri. Gli angeli sono unilaterali, eterodiretti, sono dei burocrati del cielo. La sovranità dell'essere umano rispetto alle bestie e agli angeli consiste nel fatto di essere complesso, interrogativo, capace di alternativa, di responsabilità, di scelta, di essere a pieno titolo un soggetto.

L'essere umano è, così, superiore all'angelo per questo *tov meod*, molto buono, perché si muove sul difficile crinale tra il bene e il male.

Ma fino a che punto si tratta di *libero arbitrio*? E se la responsabilità di un soggetto è proporzionale alla sua capacità di intendere e di volere, cioè alla sua libertà, qual è il grado di responsabilità dell'essere umano? Nella *Mishnà* leggiamo: «Tu fosti creato tuo malgrado, tuo malgrado nascesti, tuo malgrado sei vivo, tuo malgrado muori, e ancora tuo malgrado dovrai rendere conto davanti al Re dei Re» (Avot 4, 29). Di che cosa si dovrà rendere conto, se i fatti principali dell'esistenza avvengono nostro malgrado?

Il rapporto tra predestinazione e libero arbitrio è problema dibattuto nei secoli in termini teologici. Ma anche oggi ci domandiamo quanto dell'agire umano sia davvero autonomo e quanto sia invece comandato dal DNA, o dall'inconscio, o dai condizionamenti sociali interiorizzati o esterni.

Condizionamenti biologici o sociali o storici sono molto più invasivi e potenti di quanto ci sembri.

Il tema che mi è stato affidato (*La creazione: dono e responsabilità*) giunge così al suo centro: la responsabilità è il dono in cui si condensa la qualità umana dell'essere umano; responsabilità e libertà, questa è il massimo fondamento di quella.

Ancora nella *Mishnà* è detto, a nome di Rabbi 'Akvà: «Tutto è previsto (da Dio) ma (all'uomo) è concessa la libertà di volere» (Avot 3, 22). È anche detto che tutto è predeterminato, meno *l'irat ha-sham- maim* (il timore del cielo), *timore* che potremmo intendere come consapevolezza della sproporzione tra creatura e Creatore, come capacità intellettuale/spirituale di uscire fuori dall'antropocentrismo, di allontanarsi dall'idolatria; la quale è in primo luogo autoidolatria dell'umano, più o meno consapevole e in mille forme travestita e travisata.

Maimonide affronta la questione affermando che l'onniscienza divina si muove in un eterno presente, al di fuori di ciò che per l'uomo è invece nel tempo. Noi non possiamo prevedere il futuro, ma tutto, se così si può dire, è per Dio contemporaneo. Ciò che noi *mizidenu* («dal nostro lato»), concepiamo come predeterminato, *mizidò* («dal suo lato») è invece simultaneità per noi incommensurabile. Così potremmo intendere il roseto ardente: brucia senza consumare (Franzini), arde senza essere coinvolto nel processo temporale della combustione (cf Es 3). Ma insieme dice: «*Eieh asher eieh*», che è interpretato dai maestri antichi come dichiarazione d'immanenza piuttosto che di trascendenza: «Sarò presso te, nelle tue vicende nel tempo».

Dove sta la libertà dell'essere umano, dunque? Dove possiamo immaginare che il determinismo delle concatenazioni causali, in cui siamo coinvolti, entri in crisi? È là dove diverse concatenazioni causali si incrociano. E quante più catene causali si incontrano si creano zone di turbolenza: là è il luogo delle alternative, della possibilità di scelta. Ora, non siamo mai soggetti ad un'unica catena causale: viviamo anzi in un turbinio di rapporti causa/effetto, di bolle entro cui si infrangono i processi lineari moltiplicando le loro vie d'uscita, variando i loro esiti possibili: bolle che sono l'ambito della libertà.

In essa troviamo anche il senso di *bezelem*, «a sua immagine», come è detto: «Elohim creò *l'adam* a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1, 27). Se *l'adam* è terrestre e celeste, non sta in questo la sua «somialtanza» con Dio. In ciò sarà forse un'analogia di funzione: la divinità che agisce nel creato, mette in connessione Creatore e creatura, e questa è anche la funzione affidata all'essere umano. Ma «a sua immagine» la

interpreteremo , piuttosto, come Maimonide: se Iddio è signore della sua volontà , così l'uomo gli somiglia quando riesce ad essere signore della propria volontà: essere soggetto di volontà è ciò che assimila, nella visione della Torà, l'umano e il divino. Nello stesso modo mi sembra interpretare, molti secoli dopo Maimonide, Rabbi Hayim di Vologin, nel suo *Nefesh Ha-Hayim*: l'uomo, similmente a Dio, è capace di scegliere, è polarità di relazioni e di decisioni. Così, all'uomo è attribuito un ambito di libertà , quindi di responsabilità, quindi di giudicabilità: «Dovrai rendere conto al Re dei re».

Esiste un'omologia tra gli elementi della creazione e le vicende umane. C'è ad esempio uno *shabbat* cosmico (nel settimo giorno si riposò) e uno *shabbat* storico/sociale, che è affidato a un popolo , a Israele, nell'enunciato dei Dieci Comandamenti.

Nel ritmo settimanale dello *shabbat*, Israele ha il compito di testimoniare, lungo la storia umana, il sabato dell'universo. Parimenti esiste, da un lato, un *patto* che Iddio fa con il mondo e con tutti i viventi e che ha come emblema l'arcobaleno, segno di riconciliazione cosmica dopo il Diluvio; dall'altro, un *patto* specifico con Israele. Ed anche in questo caso Israele si pone come testimonianza vivente della possibilità di riconciliare l'umano e il divino. E se, come abbiamo visto, la responsabilità cosmica dell'essere umano è quella di portare giustizi , comunicazione e conciliazione in verticale ed in estensione, Israele rappresenta questa stessa funzione in modo intensivo. La *Berit*, il patto tra Dio e Israele è il paradigma concentrato del patto tra Creatore e creatura. E là dove Iddio prescrive a Israele: « Siate santi come io sono santo», cioè, siate distinti (siate specifici e universali, perché tale è Dio), potremmo intenderlo come figura della forma concentrata di quella funzione universale. «Siate distinti» , garantite nella vicenda umana la permanenza del distinguere come carattere proprio della creazione. E limitandovi, ponendo un limite tra voi e l'altro, garantite nella storia umana questo carattere di limitazione che è proprio del creato. Ma se il comando dato all'essere umano in generale è quello di «riempire la terra» , a Israele è riservata una « terra promessa» ; una piccola regione. A voi, sembra dire il Signore, pongo un limite ristretto nel possesso della terra. La promessa è sì di avere una terra, ma in ciò è anche il comando di porre un limite a se stessi.