

IV

REDEMPTIO MUNDI *Dare del tu a tutte le creature*

Una delle grandi lezioni etiche e teologiche di Paolo De Benedetti si riassume nei suoi insegnamenti sul nostro dovere di amare il creato e di rendergli giustizia. Ora, per instaurare un rapporto con il mondo, che sia giusto e capace di farsi carico della sua redenzione (in ebraico, il *tiqqun 'olam*), occorre partire da una *teshuvà* ossia dalla conversione del nostro sguardo su quel mondo o, come spesso il Rabbi di Asti ripeteva, cominciare a “dare del tu” a tutte le creature che in quel mondo abitano. Un percorso in tal senso è quello di rileggere con i suoi occhi, e alla luce dei suoi testi, quell'*unicum* del recente magistero ecclesiale che è l'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco. Vi sono più ragioni per tentare di accostarci *more hebraico* a questo documento dedicato alla “cura della casa comune” ossia ai nostri doveri di conservazione e tutela del pianeta Terra e delle sue risorse naturali, dell'ambiente che ospita la vita in tutte le sue forme e che le tradizioni religiose, che si rifanno ai testi biblici, chiamano semplicemente “il creato”.

La prima ragione è la dichiarata volontà del suo autore di voler entrare, tramite questa riflessione magisteriale, «in dialogo con tutti» (§ 3; 64) indipendentemente dai confini confessionali e culturali delle nostre iden-

tità personali e di gruppo: la posta in gioco e le sfide qui affrontate sono tali da non poter restare circoscritte in nessun recinto religioso; anzi, esse non potrebbero neppure essere descritte solo con una terminologia religiosa. Fanno piuttosto appello alla ragione *tout court*, ad alcune evidenze fattuali e alle responsabilità – etiche, sociali e politiche – di tutti in quanto esseri umani, prima ancora che in quanto credenti di questa o quella religione. Una seconda ragione è che nel testo si fa riferimento frequente alla «tradizione giudeo-cristiana» o «pensiero ebraico-cristiano» (§ 15; 67; 76; 78; espressioni meno ambigue della metafora delle radici ebraico-cristiane), sebbene il Papa parli ovviamente in nome del secondo aggettivo e non del primo, il quale resta nondimeno evocato alla pari – con il trattino che distingue e unisce – in quanto fonte di ispirazione e di confronto essenziale senza il quale lo stesso cristiano sarebbe incompleto, se non incomprensibile a se stesso. Tale riferimento è per lo più costituito da quei testi biblici che le due fedi hanno in comune, sebbene esse divergano ampiamente nei metodi di interpretazione degli stessi. Una terza ragione, più estrinseca, sta nel fatto che l'enciclica, a ben leggerla, è ricca di echi ebraici o meglio di termini e di passi che ricordano da vicino l'imponente riflessione filosofico-religiosa che il pensiero ebraico ha prodotto, soprattutto nel corso del Novecento, in materia di etica della responsabilità verso il mondo in cui viviamo, di «ecologia integrale» (§ 137, come preferisce chiamarla Francesco), o meglio ancora di «doveri di giustizia verso il creato», secondo l'intensa espressione di Paolo De Benedetti il cui pensiero in

materia costituisce la nostra chiave euristica e la nostra “guida dei perplessi”.

I nomi di filosofi e teologi che, nel giudaismo, hanno dato voce a queste istanze sono quelli di Abraham Joshua Heschel, di Hans Jonas, di Emmanuel Levinas, ma anche quelli meno noti di Joseph B. Soloveitchik e di Arthur Green, di Jonathan Sacks e di Lenn E. Goodman. Sebbene mai citati¹, non sarebbe difficile trovare rimandi o passi, in questi maestri del pensiero ebraico contemporaneo, in sintonia con il “messaggio francescano” (nell'ovvio duplice senso del termine). Ciò, del resto, non dovrebbe sorprendere: il pensiero cristiano tradizionalmente si è concentrato più sul momento della redenzione (e della grazia) che su quello della creazione (e della natura), e anche quest'ultima è spesso letta alla luce della redenzione; con diverso approccio, il pensiero ebraico ha sempre riconosciuto l'importanza della “dimensione terrena” e messo grande enfasi sul momento della creazione, non a caso posto “in principio”, come *incipit* della Torà, un *incipit* universale e naturale che precede e dà senso compiuto alla fase particolare e storica dell'elezione di Israele, della redenzione e della rivelazione. È proprio nella dialettica tra universale e particolare, ovvero tra natura e cultura, tra temporalità indeterminata e storicità aperta, tra lettera e sua interpretazione, che si declina, ebraicamente, anche il discorso sulle responsabilità – sulle obbligazioni e sulle cure amorevoli verso la Terra – prescritte dalla

¹ L'unico filosofo di riferimento dell'enciclica, con ben sette citazioni dall'opera *La fine dell'epoca moderna*, è Romano Guardini.

Torà e dall'*halakhà*, la giurisprudenza etico-rituale della tradizione rabbinica post-biblica.

1. *L'insegnamento biblico: una «comunità di destino»*

Il proto-discorso comune a ebrei e cristiani in materia di cura del mondo si trova nell'insegnamento biblico, inteso specificamente come Torà. L'enciclica tuttavia non prende avvio da questi insegnamenti (esposti nel capitolo II, soprattutto nei §§ 65-73, sotto il riduttivo titolo di *Vangelo della creazione*) ma muove dall'analisi dell'odierna crisi ecologica (capitolo I: *Quel che sta accadendo alla nostra casa*) e delle emergenze ambientali cui dobbiamo, come umanità, far fronte. Ma ricordando in apertura (§ 2) che noi stessi siamo terra, come detto in *Bereshit/Gen 2,7*, la riflessione papale sembra riconoscere il micro-posto che l'uomo occupa sulla Terra (per non dire nell'universo): l'affermazione, per quanto scontata, non deriva qui dai dati delle scienze naturali ma dalla prospettiva della rivelazione ebraico-cristiana, perno della «sapienza dei racconti biblici». Non si può accedere alla comprensione biblica (ed ebraica) della creazione – e della stessa umanità – se non si parte da questa consapevolezza che detronizza, per così dire, l'essere umano da ogni antropocentrismo arrogante e lo ricolloca al suo posto: creatura tra le creature, eguale in dignità alle altre creature e diverso solo per il compito assegnatogli nel giardino del mondo. «Il Signore Dio piantò un giardino in 'Eden, a oriente, e vi pose l'uomo che aveva formato [dalla polvere della terra]» (*Bereshit/Gen 2,8*). Commenta Paolo

De Benedetti: «Così comincia la storia dell'uomo: in principio era il giardino. E in un giardino finirà, perché "paradiso" non significa altro che giardino. Il vocabolo ebraico *gan*, infatti, è stato tradotto nella Bibbia greca con *paràdeisos*, derivante dal persiano *pairidaeza*, che indica un luogo di alberi recintato. Il vocabolo torna poi nell'ebraico nella forma *pardes*»².

Rinunciare all'antropocentrismo non significa rifiutare una seria riflessione antropologica e neppure abbandonarsi a un indistinto creaturismo, che non riconosce lo specifico dell'uomo – la sua intelligenza (dimensione cognitiva), la sua struttura relazionale (dimensione affettiva) e la sua capacità di cura (dimensione etico-politica) – e non valuta la sua diversità dagli altri animali; significa invero non abbracciare quel che alcuni filosofi come Peter Singer e Tom Regan chiamano "specismo", l'ideologia della supremazia di una specie, quella umana, su tutte le altre e il connesso presunto diritto a disporre a piacimento. E significa riscoprire che, quel che ci unisce al mondo animale, è forse più di quel che ci distingue e ci separa da esso. Piuttosto si tratta di accettare il fatto che, come animali umani, non siamo "oltre la natura" ma parte integrante di essa. *L'animale che dunque sono*, avrebbe detto Jacques Derrida³. In modo esplicito De Benedetti dice:

² PDB, *In principio era il giardino*, in «Quaderni di Borgoantico» 5(2004).

³ Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006: è una straordinaria riflessione sui fragili confini che dividono, e al contempo uniscono, i mondi animali (umani e non). Si veda anche, di chi scrive: *L'altro volto. Gli animali e la domanda antropologica (in una prospettiva ebraica)*, in D. Vinci (ed.), *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, pp. 143-156.

«A chi teme che, trattando bene gli animali, diventiamo animali anche noi, rispondo: “Animali siamo già, perché abbiamo l’anima”»⁴. Nel corso della storia, il mondo ebraico è stato in pace con questo pensiero più del mondo cristiano. Spesso poi i testi biblici preferiscono paragonare l’uomo non a un animale ma a un vegetale. Anzi, ogni carne che ha un soffio vitale (come dice il *Salmo* 144) non è che un filo d’erba e un fiore da campo, sintetizza il profeta Isaia (40,6-7). Spiega il rabbino Joseph B. Soloveitchik: «La Bibbia ebraica riconosce l’uomo come “essere di natura” alla stregua di animali e piante. A ben vedere, proprio quest’idea costituisce una forte motivazione nell’etica e nella metafisica ebraiche. La nullità [*nihility*], la fragilità e la vulnerabilità dell’uomo – la vita umana è sempre esposta alla morte – sono temi popolari tra i profeti di Israele, in contrasto con l’eternità, l’immutabilità e l’onnipotenza del Creatore. Tutti quei tratti negativi suggeriscono che proprio dell’uomo sia un’immanenza naturale piuttosto che una trascendenza spirituale»⁵.

Certo, l’ebraismo – come il cristianesimo – crede nella radicale unicità dell’uomo, nel suo essere *be-tzelem Elohim, imago Dei*, e dunque nella scintilla divina che lo fa vivo (anima in senso specifico). Tuttavia l’ebreo della Bibbia colloca tale trascendenza sempre sullo sfondo della natura e dell’immanenza umana; anzi, più che sullo “sfondo” dovremmo dire sul “fondo”, sulla

⁴ PDB, *Se così si può dire... Variazioni sull’ebraismo vivente*, EDB-Morcelliana, Bologna-Brescia 2013, p. 132.

⁵ J.B. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, Ktav Publishing House, Jersey City 2005, p. 7.

base e sul fondamento della storia della creazione. «La storia della creazione – continua Soloveitchik – è la biografia della natura... ed è una storia che trasmette l’idea dell’unità di tutto l’universo creato: piante, animali ed esseri umani sono tutti “materia vivente” che spuntano dalla Madre Terra. Il fatto che il primo uomo si chiami Adamo [*adam*, in ebraico] tradisce quest’origine». L’espressione “madre-terra”, così popolare in molte lingue, non compare mai nell’enciclica, e ciò è spia del fatto che il pensiero cristiano teme che, sotto quest’espressione, si infilti un’ipotesi naturalistico-agnostica che possa negare il principio di creazione o che insinui una prospettiva materialistica: meglio riservare la metafora della maternità ad altro... di più spirituale e teologico. Ma il pensiero ebraico, strutturalmente meno dualista di quello cristiano (meno influenzato dal dualismo greco e gnostico), non si merita di evitare l’immagine popolare: sì, la Terra ci è madre, anzi ci è madre e padre a un tempo. In ebraico ogni essere umano è chiamato *ben adam* ossia figlio di Adamo-figlio della Terra. Scrive ancora Soloveitchik:

«Nella storia della creazione l’uomo non occupa una posizione ontica speciale. Egli è piuttosto una goccia del cosmo che ben si inserisce nello schema complessivo e concreto della natura. La Torà ci presenta un ordine progressivo attraverso il quale emerge la vita, diviso in tre fasi [o strutture]: l’ultima di quelle strutture viventi è appunto l’essere umano. È un punto di vista molto analogo a quello della scienza moderna. La cristianità ha diviso la storia della creazione in due, come se le interessasse solo la parte inerente all’uomo, senza farsi carico né riconoscere le fasi delle piante e degli

animali. Ecco la ragione della debolezza e della mezza-verità della sua antropologia»⁶.

In un certo senso l'enciclica sulla «cura della casa comune», pur senza pretendere di delineare una nuova e più vasta antropologia, viene a correggere quella debolezza e la mezza-verità (cristiana) di un essere umano onticamente dis-simile da piante e animali, con i quali pur condivide, biblicamente parlando, la storia della creazione. Leggere tutta la storia, nel suo insieme e con l'intertestualità tipica dell'esegesi rabbinica, aiuta a ripensare il rapporto profondo che l'uomo ha con la madre-terra e tutte le co-creature. Aiuta soprattutto a scoprire quel che Paolo De Benedetti e Rav Soloveitchik hanno definito «una comunità di destino» ovvero il *continuum* tra esseri vegetali-animali-umani. «Ecco una delle caratteristiche peculiari e più significative della filosofia antropologica ebraica: il sentire profondo [*the deep feeling*] che esiste un'armonia elementare [*basic*] tra essere umano e natura organica, un'armonia che emerge dall'uniformità. L'uomo può anche essere la forma di vita più evoluta nel *continuum* tra piante-animali-umani, ma la loro essenza ontica resta identica»⁷. E come piante e animali tornano, dopo la vita, nel grembo di madre-terra, così avviene per l'essere umano: almeno nelle tre grandi religioni monoteiste, l'atto supremo di pietà verso i morti è la loro inumazione, la sepoltura in terra. Non a caso l'*halakhà* prescrive

⁶ *Ibi*, p. 12.

⁷ *Ibi*, p. 47.

che il corpo dell'ebreo morto non sia sigillato in casse di zinco o di metallo, così che possa disperdersi come polvere tra la polvere della terra, in attesa che il *Me-chajè ha-metim* – «Colui che fa rivivere i morti», uno dei nomi rabbinici di Dio – la chiami di nuovo alla vita (cfr. il tredicesimo e ultimo precetto di fede ebraica secondo Maimonide, perché «la resurrezione dei morti è il fondamento dei fondamenti della Torà di Mosè»⁸).

Eccoci riconnessi dunque alla prima citazione biblica dell'enciclica: «Iddio forgì l'essere umano con polvere della terra». Commenta Paolo De Benedetti: «La creaturalità dell'uomo porta con sé una comunità di destino tra l'uomo e la terra, accompagnata da una diversità di compito, che è un rapporto di giustizia e di solidarietà» tra creature. Non è un suggerimento o un auspicio – sebbene l'enciclica parli genericamente di «attese divine» (§ 61) – ma un'autentica *mitzwà*, un comandamento, il primo ordine in assoluto che il Creatore diede all'essere umano come maschio-e-femmina dopo averlo creato: «Riempite la terra...» dice *Bereshit/Gen* 1,28; un comando ripetuto ma spiegato meglio in *Bereshit/Gen* 2,15: «Coltivate e custodite il giardino». Sul senso di questo primo comando all'umanità si concentra buona parte della breve riflessione biblica dell'enciclica.

⁸ M. Maimonide, *Immortalità e Resurrezione*, a cura di G. Laras, Morcelliana, Brescia 2006, p. 82.

2. La sovranità come solidarietà responsabile con tutto il creato

Il difetto esegetico della lettura cristiana, denunciato da Rav Soloveitchik, cioè leggere il racconto della creazione saltando i versetti che precedono l'apparizione dell'uomo e della donna, si riscontra anche nei paragrafi 65-66 della *Laudato si'*. Se da una parte l'antropocentrismo è un tratto saliente del pensiero cristiano, un *habitus* così inveterato che pochi avvertono come il cuore del problema, dall'altra in questo contesto esso è dispiegato nei citati paragrafi come premessa teologica necessaria e come volano di una correzione ermeneutica sviluppata nel cruciale paragrafo 67. Porre al centro l'uomo risponde qui, in termini teologici cristiani, a due esigenze: a) spiegare la causa della rottura dell'armonia paradisiaca tra uomo e natura alla luce dell'idea di peccato, e b) smascherare la cattiva interpretazione dei quattro comandi divini all'uomo/donna a riguardo del giardino e di ciò che esso contiene: *ve-kivshuà*, assoggettate [la terra]; *u-rdù*, dominate [sui pesci del mare, sui volatili del cielo e su tutti gli animali]; [*Adonai-Elohim* pose l'*adam* nel giardino di 'Eden] *le-'avodà*, affinché lo coltivasse; *u-lishmerà*, e lo custodisse (cfr. *Bereshit/Gen* 1,28; 2,15)⁹. Ecco il passo dell'enciclica

⁹ Non si può, tuttavia, ignorare che questi ultimi due verbi ebraici siano polisemici, e semanticamente così ampi da esser letti, nella tradizione rabbinica, con un significato religioso che trascende l'ambito del lavoro nei campi e della custodia del gregge: *'avodà* infatti indica il culto/servizio divino e dunque la preghiera, mentre *shmerà* indica l'osservanza fedele delle *mitzvot*, dei precetti biblici e halakhici.

che dovrebbe appurare la prospettiva cristiana sul mondo e correggere gli eccessi di un certo antropocentrismo occidentale:

«La terra ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr. *Gen* 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a "coltivare e custodire" il giardino del mondo (cfr. *Gen* 2,15). Mentre "coltivare" significa arare o lavorare un terreno, "custodire" vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare. Ciò implica una *relazione di reciprocità responsabile* tra essere umano e natura» (dal § 67, corsivo mio).

Ogni impegno ecologico religiosamente fondato trova qui una possibile giustificazione ultima, almeno nelle coordinate delle tradizioni ebraica e cristiana (e a ben vedere anche musulmana). Come da questi verbi sia venuta sviluppandosi una teologia del dominio e della superiorità ontologica – e non solo ontica – del vivente umano sul vivente non umano è un triste capitolo di storia delle idee occidentali. Ma è un fatto che oggi questa teologia venga "rifiutata con forza" e sostituita

tuita, per così dire, con un nuova esegesi e una diversa ermeneutica imperniata su una «relazione di reciprocità responsabile». Da questo paragrafo in poi i concetti-chiave del documento papale saranno: esercitare la responsabilità, fare un uso responsabile delle cose, evitare atteggiamenti irresponsabili che danneggino la natura e le risorse ambientali (acqua, aria, foreste, suolo) ossia la casa comune a ogni essere vivente.

Forse nessun teologo contemporaneo in Italia ha meglio vocalizzato il dovere (la *mitzwà*) della solidarietà tra creature – tra uomini, animali e piante – più di Paolo De Benedetti. Non a caso egli attinse a piene mani al patrimonio esegetico della tradizione farisaico-rabbinica, a cui culturalmente si sentiva di appartenere. Nello spiegare cosa sia la “comunità di destino” tra viventi di ogni specie, dove ciò che li mette in comunione è la condivisione di un’unica e identica *ruach* ossia respiro/alito di vita/soffio vitale («identica è la sorte di uomini e bestie... c’è una sola *ruach* per tutti» si legge in *Qohelet* 3,19), Paolo De Benedetti ci offre un commento ai quattro verbi sopra evidenziati della relazione umana con il mondo.

«L’uomo, che condivide una comunità di destino con il resto del creato, ha come suo compito di soggiogare, dominare, coltivare, custodire. Custodire significa che l’uomo, in quanto custode del creato, non è proprietario del creato. Non solo, ma la custodia implica la restituzione, e ciò che si restituisce si deve restituire almeno nello stato in cui lo si è ricevuto: anzi, secondo la parabola evangelica e le analoghe rabbiniche, in migliori condizioni. Soggiogare e dominare è in un certo senso l’azione in cui l’uomo è immagine di Dio. Un *mi-*

drash immagina che Giacobbe dica a Dio: “Tu sei un dio tra gli eccelsi e io sono un dio tra i terrestri”. Ma questo ci spiega che soggiogare e dominare significano allora essere non un tiranno del mondo ma la provvidenza del mondo, perché il soggiogare e il dominare di Dio è, in sostanza, la provvidenza»¹⁰.

Questa interpretazione dei quattro verbi biblici in chiave non solo di responsabilità ma anche di solidarietà e provvidenza umana trova riscontro nel paragrafo 71 dell’enciclica, là dove quando vuole articolare – dopo il diluvio e l’alleanza con Noè – «la riscoperta e il rispetto dei ritmi inscritti nella natura dalla mano del Creatore» (si allude forse a una sorta di “legge naturale” vincolante per ogni uomo), il Papa elenca le “*mitzwot* del tempo” che sono anche comandamenti di ordine agricolo-economico: lo *shabbat* (il quarto dei dieci comandamenti nell’ordine rabbinico), la *shmittà* (l’anno sabbatico del riposo della terra) e lo *jovél* (il giubileo o cinquantesimo anno, quello della grande “liberazione” della terra e della remissione dei debiti). Ben nota è la centralità dell’osservanza dello *shabbat* nella vita ebraica, sia individuale sia comunitaria¹¹; basti ricordare che questo è un comando che vale per i proprietari e per i salariati (servi o schiavi, uomini o donne), per genitori e per figli/figlie, per uomini e per animali («il tuo bue e il tuo asino»). La pausa settimanale è finalizzata all’*imitatio*

¹⁰ PDB, *Giustizia, solidarietà, globalità*, in «Annali di Studi Religiosi» 5(2004), p. 35.

¹¹ Cfr. A.J. Heschel, *Il sabato: il suo significato per l’uomo moderno*, Garzanti, Milano 2013; P.H. Peli, *Shabbat Shalom. A Renewed Encounter with the Shabbat*, Bene Brith Books, Washington DC 1988.

Dei (il settimo giorno si riposò o meglio cessò di lavorare alla creazione del mondo), è uno *zikharon ma'asè bereshit* ossia un memoriale dell'opera della creazione. Solo il giudaismo – non il cristianesimo né l'islam – ha nel proprio calendario liturgico un simile *memento creationis*, e per di più settimanale. Inoltre, celebra annualmente *Rosh ha-shanà*, il capodanno, che a sua volta è uno *zikharon*, un memoriale della creazione del mondo: il giudaismo conta gli anni a partire dalla creazione, evento universale e metastorico, e non da un episodio particolare della vita dei propri fondatori. Ora, queste *mitzwot* del tempo sono tutte norme limitanti, piene di proibizioni e di restrizioni per l'uomo, che dismette per un certo tempo gli abiti (e l'*habitus* mentale) dell'*homo faber* per riscoprire, appunto, la sua dimensione creaturale e co-creaturale, per riconoscere che «la terra è di Dio» (cfr. *Waiqrà/Lv 25,23*), per diventare solidale con gli altri esseri umani al di là della condizione sociale (ricco/povero, padrone/schiavo, ecc.) e con gli animali (soprattutto quelli che lo aiutano nel lavoro quotidiano). In altre parole, queste *mitzwot* del tempo storico-esistenziale educano, direbbe Maimonide, a una cultura della finitudine, a riconoscere che abbiamo limiti e che esiste un oggettivo ordine del mondo che non possiamo infrangere, che anzi abbiamo solo il dovere di rispettare.

Astenersi rigorosamente dal lavoro un giorno su sette è una potentissima pedagogia che educa l'uomo a entrare in una dimensione personale e sociale ispirata solo al riconoscimento dell'unica vera sovranità sul mondo, quella divina; ispirata al rispetto del mondo creato per il valore che ha in sé e così com'è, e non per il valore d'u-

so (economico) che ha o che ne possiamo trarre; ispirata a un sapersi contenere, accontentare e limitare dinanzi a una santità che trascende noi stessi, ma di cui possiamo esser parte nell'osservanza del precetto. E cosa sono la responsabilità verso il creato e l'ecologia integrale se non una cultura del non abuso, dell'uso moderato, dell'impiego previdente e provvidente, del necessario auto-restringimento di desideri e bisogni per non guastare e dilapidare la bellezza, la preziosità e la complessità del giardino in cui siamo posti come giardinieri e guardiani, e non come proprietari?

Un grande maestro dell'ebraismo italiano del XVIII secolo, Moshe Chajjim Luzzatto, scrive: «[Solo] se l'uomo mantiene il controllo di sé e si associa al suo Creatore servendosi del mondo soltanto quale aiuto per il lavoro di Dio, potrà elevarsi ed elevare con sé lo stesso mondo» (corsivo mio), e cita il *midrash* sul *Qohelet*: «Quando il Signore creò il primo uomo, lo sollevò e lo accompagnò in mezzo a tutti gli alberi del giardino dell'Eden, e gli disse: "Guarda le mie opere, quanto sono belle e degne di lode, e tutto ciò che ho creato: l'ho creato per te. Fa' dunque attenzione a non danneggiare e a non far seccare il mio mondo"» (*Qohelet Rabbà 7,28*)¹². In linea con questi pensieri l'enciclica afferma che «una visione della natura unicamente come oggetto di profitto e di interesse comporta gravi conseguenze per la società» (§ 82); e ancora (corsivo mio): «Se riconosciamo il valore e la fragilità della natura, e allo stesso tempo

¹² M.C. Luzzatto, *Il sentiero dei giusti*, tr. e cura di M. Giuliani, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 43-44.

le capacità che il Creatore ci ha dato, questo ci permette oggi di porre fine al *mito moderno del progresso materiale illimitato*. Un mondo fragile, con un essere umano al quale Dio ne affida la cura, interpella la nostra intelligenza per *riconoscere come dovremmo orientare, coltivare e limitare il nostro potere*» (§ 78).

3. La mitzvà di continuare l'opera della creazione

Un ulteriore strumento pedagogico nella prassi religiosa del giudaismo rabbinico è il dovere di recitare una *berakhà*, una benedizione, prima di determinate azioni, sia che si tratti di azioni religiose fini a se stesse (quando indossiamo il *tallit*, il manto della preghiera, ad esempio; quando leggiamo dalla Torà; ecc.) sia quando si tratta di azioni per l'uso e il consumo del mondo: sui pasti; sul pane e sul vino (è il *qiddush*); su un nuovo prodotto della terra; sull'acquisto di un nuovo vestito o utensile. Spiega Paolo De Benedetti:

«La *berakhà*, nella concezione ebraica, è l'atto che media il mio uso del mondo. La differenza fra un ebreo o un cristiano e un pagano è che il pagano usa il mondo senza benedizione, come fosse cosa sua, come se fosse suo servo, mentre l'ebreo e il cristiano usano il mondo con benedizione, cioè in un rapporto di *zedaqà* [di giustizia]. Questa benedizione significa semplicemente che l'uomo biblico considera il creato come opera e dono di Dio. Di fronte a questo dono, dato in usufrutto, è assolutamente necessario un orientamento e un freno. Dicendo la benedizione – è un'osservazione molto acuta del rabbino Riccardo Di Segni – in qualche modo sia pure indiretto, io pongo un limite all'uso. La benedizione è la via a un

“uso giusto” e “moderato” del mondo, e la misura è ciò che rende godimento il godimento»¹³.

Questa coscienza del limite all'uso e della giusta misura è il corrispettivo di quel che Francesco chiama felice sobrietà (§ 222), sana umiltà (§ 224) e austerità responsabile (§ 214). Certo, tutto ciò può essere inteso anche o semplicemente come un dettame della ragione pratica, anzi una necessità che la ragione individua ai fini di una vita più sensata e socialmente raccomandabile, in una parola: come ideale etico. È per questo che credenti e non credenti possono allearsi e far fronte comune alle crisi ecologiche e agli squilibri sociali odierani. Tuttavia l'orizzonte dei credenti è più vasto, perché essi vedono nell'obbedienza a quei precetti e nell'osservanza di quella misura d'austerità un modo per imitare Dio, che, secondo un'interpretazione qabbalistica della creazione, si auto-limitò e pose un confine a/in se stesso al fine di far essere il mondo. Questa dottrina, che si sviluppò in parallelo alla più tradizionale tesi della *creatio ex nihilo* soprattutto in epoca medioevale, è nota con il nome di *tzimtzum* ossia restringimento, auto-concentrazione e auto-limitazione del Divino. Poiché Dio era tutto, scelse di restringersi per far posto ad altro-da-sé, che fosse davvero altro e non sua mera emanazione. Può leggersi un'eco di questa dottrina ebraica nel § 80, dove il testo dell'enciclica dice che «Dio, che vuole agire con noi e conta sulla nostra collaborazione [...] in qualche

¹³ PDB, *Giustizia, solidarietà, globalità*, cit., p. 36 (nell'enciclica un cenno alle benedizioni sui pasti si trova al § 227).

modo ha voluto limitare se stesso creando un mondo bisognoso di sviluppo, dove molte cose che noi consideriamo mali, pericoli o fonti di sofferenza, fanno parte in realtà dei dolori del parto, che ci stimolano a collaborare con il Creatore». A parte l'immagine dei dolori del parto – che i rabbini riservano alla venuta del messia nella storia – il passaggio sembra evocare lo *tzimtzum* con il quale Dio invita l'umanità a continuare la sua opera, intenzionalmente lasciata incompiuta, anzi imperfetta, lacunosa e problematica.

Secondo De Benedetti, «compito dell'uomo è di continuare la creazione e, come dice una paradossale storia rabbinica, di fare cose più belle di quelle fatte da Dio. Ciò lascia sorpresi solo se non si riflette che il compito di continuare e migliorare il creato, secondo la Bibbia, è volontà di Dio: è lui che ha voluto questo»¹⁴. I rabbini hanno coniato per questa collaborazione con Dio al fine di migliorare il mondo l'espressione assai forte di *tiqqun 'olam*, il cui valore semantico va dall'aggiustare i guasti di fabbrica, per così dire, al riscattare, dal redimere all'abbellire. Dopo il primo *shabbat* della storia, ossia dopo il settimo giorno della creazione, la redenzione del mondo non è un business di Dio ma dell'uomo. Nel pensiero debenedettiano ciò implica due cose: primo, che non si dovrebbe più parlare di natura o di cosmo – categorie, se non idolatriche, certamente atee – ma di creato e di creature; e secondo, che non si dovrebbe neppure più parlare di uomo e creato, ma di uomo nel creato. E come avviene questo *tiqqun 'olam* per l'uomo

¹⁴ *Ibi*, p. 35.

nel creato? Attraverso un comportamento etico, ispirato a *tzedaqà*, giustizia-e-amore verso tutte le creature, verso ogni forma di vita sulla Terra¹⁵. Attingiamo ancora all'antropologia religiosa di Joseph Soloveitchik, secondo il quale, in prospettiva biblica, l'uomo collabora con Dio quando lo imita nel lavoro sul mondo:

«L'umanità dell'uomo consiste nel suo essere creativo in rapporto alla natura: coltivando la terra, facendo scoperte scientifiche e in ogni forma di lavoro creativo l'essere umano coopera con la natura stessa, [imitando] Dio che, se così si può dire, non ha trovato di meglio che occuparsi di giardinaggio: "Dio piantò un giardino in 'Eden, a oriente..." (Bereshit/Gen 2,8). Parimenti, l'uomo dovrebbe creare nuova vita e piantare alberi e dedicarsi a lavori creativi simili. Il giudaismo approva e raccomanda il rapporto intimo e stretto con l'ambiente naturale. L'ebreo a cui Dio si rivolge [nella Bibbia] è un lavoratore, un agricoltore o un pastore, che vive in armonia con e immerso nella natura e che vede Dio non nella trascendenza dei cieli ma nell'immanenza della propria esperienza»¹⁶.

Sulla stessa linea si sviluppa la riflessione di Rav Jonathan Sacks, raffinato teologo del giudaismo, là dove dipana la lunga storia semantica del concetto di *tiqqun 'olam* – da lui reso in inglese con *mending the world*, emendare il mondo – nel corso del pensiero ebraico.

¹⁵ Cfr. il capitolo *Ecologia, responsabilità verso il creato e opzioni vegetariana*, nel mio volume: *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze 2016, pp. 197-220.

¹⁶ J.B. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, cit., p. 63.

«Non è un concetto dato con una definizione precisa, e ancor meno fissato in chiari imperativi dalla legge ebraica. Non-dimeno esso elargisce dignità religiosa a quanti, ebrei e non ebrei, lavorino per eliminare i mali del mondo [...] Ogni generazione, dicono i maestri di Israele, ha il suo compito e i suoi cercatori, i suoi leader e le sfide che le sono proprie. Così anche ciascuno di noi ha il suo proprio compito e un contributo specifico da apportare. Per ciascuno di noi c'è qualcosa da fare che nessun altro può fare, ed è questa la ragione per cui siamo stati creati. Per quel che riguarda la fame nel mondo, la povertà e le altre tragedie collettive tutti possiamo fare qualcosa, e fino a quando vi sarà disoccupazione e gente senza casa e depressione e disperazione, il nostro lavoro non è ancora finito. Noi sentiamo – se ascoltiamo attentamente – la voce di Dio che ci chiede, come all'alba della storia dell'umanità: "Esseri umani, dove siete?"»¹⁷.

Questa è l'idea del *tiqqun 'olam*: continuare l'opera della creazione significa redimere il mondo. Per parafrasare il famoso detto di Rabbi Hillel: «Se io non faccio la mia parte, chi la farà per me? Se non ora, quando?». Sempre il rabbino Sacks ha proposto di riflettere sulla "scontentezza di Dio". Cosa intende? Essa rimanda a un *mashal*, una parabola secondo la quale il mondo è come un palazzo in fiamme, e chi sta fuori si chiede: ma non ha un proprietario questo palazzo? E da dentro una voce grida: «Sono io il proprietario, aiutatemi a spegnere le fiamme». Le fiamme sono i mali del mondo: dalle sofferenze alla morte, dalle ingiustizie alle catastrofi naturali. Siamo noi – conclude Rav Sacks e con lui tutta la

¹⁷ J. Sacks, *To Heal a Fractured World. The Ethics of Responsibility*, Schocken Books, New York 2005, p. 82.

tradizione ebraica – che dobbiamo aiutare Dio a spegnere quelle fiamme. «Ecco cosa intende l'ebraismo quando afferma che Dio ci chiede di essere suoi soci nell'opera della creazione. Nessun'altra religione o filosofia laica ha mai pensato in questi termini. La "scontentezza di Dio"¹⁸ è il contributo più radicale che l'ebraismo abbia mai dato alla civiltà occidentale»¹⁹.

4. I nostri doveri di giustizia verso tutte le creature

La domanda rivolta al primo essere umano in *Be-reshit/Gen 3,9 – ajekhà?* «Dove sei?» – è il leitmotiv della riflessione del teologo neo-chassidico Arthur Green nel volume *Radical Judaism*, la cui meditazione su Dio si rivela in realtà una profonda re-interpretazione dei racconti della creazione e dell'evoluzione della natura stessa, ripensata come "luogo di Dio" in senso stretto: manifestazione del Divino, continua rivelazione della sua grandezza e bellezza, miracolo dell'esserci che si rinnova senza interruzione. Non è un pensiero pan-teista, precisa a più riprese Green, ma un pensiero pan-en-teista, capace di vedere "tutte le cose in Dio". Nello spirito dell'insegnamento chassidico, non è il mondo a essere la casa di Dio ma Dio la casa del mondo. Ora, cosa vuol dire quel *ajekhà?* «Questa domanda, sulle labbra di Dio,

¹⁸ Paolo De Benedetti ha coniato un'altra espressione simile: «i guai di Dio», a partire della quale ha svolto delle meditazioni confluite in un libro, in collaborazione con Maurizio Abbà: *Anche Dio ha i suoi guai. Dialogo sulla Genesi*, Il Margine, Trento 2013.

¹⁹ J. Sacks, *Lettere per la prossima generazione: riflessioni sulla vita ebraica*, pubblicazione interna all'Unione delle comunità ebraiche italiane, Roma 2012, p. 47.

significa: A che punto sei del tuo dovere di aiutarMi nel portare avanti il Mio progetto? Ti stai dando da fare per ampliare il Mio lavoro di auto-manifestazione partecipando come dovresti nel continuo processo evolutivo, nell'eterno sforzo della creazione verso la conoscenza e la realizzazione dell'Uno che è lo scopo ultimo di ogni cosa esistente? Questa è la ragione per la quale tutti voi siete in questo mondo, affannandovi e incespicando da una generazione all'altra! *Ajekhà*: a che punto siete?»²⁰. Se tale è la domanda che noi umani sentiamo da parte di Dio, non per questo possiamo dirci o pensarci come lo scopo e tantomeno come il culmine del processo evolutivo attraverso il quale Dio si manifesta nel suo mondo. Secondo Arthur Green, tutte le creature svolgono un ruolo in questo processo e stanno contribuendo all'opera di Dio anche solo semplicemente esistendo, mangiando, procreando e occupando il proprio posto nella catena dell'evoluzione naturale. Poco importa se non capiamo il loro posto e il complesso progetto di quella catena; importa invece che capiamo il nostro posto nel mondo e la nostra chiamata: «Noi esseri umani, infatti, siamo emersi da questo processo come partner nell'opera di Dio al fine di far sopravvivere e mantenere questo pianeta e tutte le preziose realizzazioni che qui si sono evolute»²¹.

Ardita interpretazione teo-cosmo-gonica in chiave di mistica ebraica, questa riflessione è carica di *pathos*, etimologicamente di *sym-pathia* verso ogni forma di vita ed è foriera di un nuovo *ethos*, che ci spinge a consi-

²⁰ A. Green, *Radical Judaism. Rethinking God and Tradition*, Yale University Press, New Haven 2010, pp. 27-28.

²¹ *Ibi*, pp. 26-27.

derarci appunto partner nel progetto divino che il mondo è. Da quel *pathos* e da quell'*ethos* sorge una nuova forma di meraviglia, che Abraham Joshua Heschel ha ben descritto in alcuni capitoli del suo capolavoro *Dio alla ricerca dell'uomo*. Il dramma del nostro tempo, sostiene Heschel, è che non ci meravigliamo più di nulla: ci scandalizziamo, ci sdegniamo, ci sentiamo sopraffatti, ci angosciamo, ci arrabbiamo... ma non ci meravigliamo e non proviamo stupore, nel senso in cui «dallo stupore nasce la filosofia» e nel senso delle parole del poeta biblico: «Meravigliose sono le tue opere e l'anima mia lo sa molto bene» (*Salmo* 139,14). Dalla stupefazione e dalla capacità di meravigliarsi sorge a sua volta il senso del mistero e la *curiositas*, la voglia di indagare e sapere, la «passione per la verità» (titolo anche di un'altra opera di Heschel). Se riconquistassimo questa apertura alla meraviglia e al mistero della creazione, e riscoprissimo questa genuina voglia di ascoltare e capire, sembra dire Heschel, saremmo già a metà strada nel processo di «rispondere», di corrispondere e di farci responsabili di questa bellezza e della sua fragilità, di questa complessità che è la vita e della sua vulnerabilità.

Il *Talmud* elenca una serie di *berakhot*, di benedizioni che vanno pronunciate quando si ammirano le bellezze della natura, quando si contempla il mare, quando si assiste attoniti a portentosi fenomeni atmosferici come temporali, meteore e persino terremoti, quando si scorrono alberi in fiore e – non ultimo – quando si vede un arcobaleno: «Benedetto sei Tu, Signore Dio nostro e Re dell'universo, che ricorda l'alleanza [di tutto il creato] tramite Noé e che mantiene fedelmente la Sua promessa

con tutta la creazione». Paolo De Benedetti, riprendendo a sua volta un'immagine chassidica, diceva che l'arcobaleno è il *tallit* di Dio e il segno che Dio osserva le *mitzwot*, i suoi stessi precetti.

L'enciclica non cita mai Heschel, né cita autori non cristiani tranne un maestro *sufi*, Ali Al-Khawwas, per ricordare che l'esperienza delle creature è – o almeno può diventare – esperienza di Dio. Ma il testo afferma qualcosa che evoca l'ardita riflessione di Arthur Green: «L'universo si sviluppa in Dio, che lo riempie tutto. Quindi c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto del povero» (§ 233). Non è un attestato di panteismo, men che meno di panteismo; è solo un invito a contemplare, a meravigliarci di tutto ciò che ci circonda e di quanto sia bello e complesso questo mondo. È un'eco dell'approccio spirituale di Francesco d'Assisi, ispirazione ultima dell'intera riflessione papale e modello (cristiano) dell'ecologia integrale che l'enciclica si sforza di articolare. È un modo per invitare i credenti ad accostarsi alla natura e all'ambiente con «apertura allo stupore e alla meraviglia» (§ 11) per evitare di adottare atteggiamenti da dominatori, se non da predatori e sfruttatori. La natura, infatti, è «uno splendido libro nel quale Dio ci parla» (§ 12), «le cui lettere sono la moltitudine di creature presenti nell'universo... una continua sorgente di meraviglia e di reverenza» (§ 85). Il problema resta dunque il nostro atteggiamento, la nostra consapevolezza individuale e collettiva, l'auto-coscienza di chi siamo e da dove veniamo, e perché siamo qui. Del resto, la riflessione sulla centralità o meno dell'essere umano nel

mondo è antica quanto... il mondo. Scrive il rabbino-agricoltore americano Dan Fink:

«Il Talmud babilonese dà conto di un dibattito tra i maestri sul perché Dio creò l'umanità per ultima, dopo tutti gli esseri viventi. Un rabbino suggerì questa risposta: perché l'uomo è il culmine della creazione. Paragonò Dio a un re che allestì una magnifica festa e, dopo aver preparato tutto, invitò l'ospite d'onore. Così Dio creò il mondo naturale perché l'uomo ne godesse e ne fosse sostenuto. Un altro saggio avanzò un'ipotesi molto diversa: Adamo fu creato alla fine del sesto giorno perché, se gli esseri umani fossero diventati troppo arroganti, si potesse ricordare loro che perfino le zanzare li avevano preceduti nell'ordine della creazione. E dunque, forse, l'umanità è sempre soggetta a un ripensamento divino. Ancor oggi la domanda è decisiva: quanto siamo importanti? Siamo davvero la misura di tutte le cose? Fummo creati per dominare la natura? O siamo solo puntini quasi insignificanti nell'infinita storia della terra?»²².

Certo, una coscienza nuova in materia di responsabilità e solidarietà verso tutte le altre co-creature è oggi ancora un ideale più che una realtà, un valore cui educare più che una conquista culturale dell'umanità tutta. Paolo De Benedetti nota realisticamente che «l'essere solidali con il mondo non solo umano lo abbiamo imparato non dalle Chiese, ma dalla rovina del mondo. E siamo ancora molto all'inizio... Parliamo molto ma non sappiamo rispondere in modo operativo al "che fare",

²² D. Fink, *Fra polvere e divinità. Maimonide e l'etica ambientale ebraica*, in E. Bernstein (ed.), *Ecologia ed Ebraismo*, Giuntina, Firenze 2000, p. 248.

anzi neppure in modo convincente al “che dire”, perché non abbiamo ancora messo a punto le categorie di questo discorso. Per dirla con un’immagine, non diamo ancora del tu all’albero»²³. Dare del tu agli alberi e agli animali, oltre che a tutti gli altri esseri umani: ecco un modo paradossale, forse provocatorio ma chiaro ed efficace, di veicolare l’idea religiosa che Dio ha compassione di tutti gli esseri viventi, come insegna la storia di Giona profeta; che piante e animali hanno dei diritti (il *Talmud* afferma che l’uomo non deve sedersi a tavola se prima non ha dato da mangiare ai suoi animali); e che pertanto, come esseri umani, abbiamo dei doveri verso il creato. Sono doveri di una giustizia che include la misericordia, che si estende all’asino del tuo nemico, che devi soccorrere se cade, e all’albero nei pressi di un assedio, che non devi tagliare per farne armi. Questa giustizia più grande, secondo i maestri di Israele, non è che un riflesso di quella divina, la quale include – e includerà nell’età messianica – un rinnovamento del creato *keqedem* ossia «come nei giorni antichi della creazione», uno *shalom* per tutti i popoli e la stessa resurrezione (a parziale risarcimento delle sofferenze, delle fiamme del palazzo, dei rovi che invadono il nostro giardino). Scriveva il poeta Rainer Maria Rilke il venerdì santo del 1924: «Il mio giardino non ha ancora detto la preghiera di Pasqua». E Paolo De Benedetti commenta: «Sapeva forse che secondo i maestri di Israele anche gli alberi pregano? E ci rammentano che tutta la nostra avventura si svolge tra due giardini».

²³ PDB, *Giustizia, solidarietà, globalità*, cit., p. 33.