

Giustizia, solidarietà, globalità

di Paolo De Benedetti

After an analysis of the Hebrew terminology pertaining to the topic of this essay and of the variations with respect to our idea of justice, the author examines both the evolution of the idea of justice in biblical and post-biblical times, and the extension of such an idea towards areas which – in our languages – would lead to a different semantic perspective. The assessment, therefore, also includes the ethical, not purely juridical dimension, the problem «which ethics» the Bible proposes. Lastly, it deals with the biblical topic that underlies the idea of justice, i.e. the notion of «neighbor» and of globality as solidarity of all things created.

Partiamo da una definizione – abbastanza corrente – dell'ebraismo come «religione del libro», definizione che condivide spesso con il cristianesimo e l'islam. Se per l'islam si può essere d'accordo, per il cristianesimo assai meno (il professor Zani l'ha giustamente definito «religione di una persona»), e così per l'ebraismo. Sarebbe più appropriato definire l'ebraismo «non-religione della parola», in quanto la sua estensione esistenziale va molto al di là di ciò che nella società moderna intendiamo per religione, e il suo fondamento è la parola di Dio, prima detta e ascoltata, poi scritta, ma ancora detta e ascoltata.

Proprio il tema che qui affrontiamo richiede attenzione a queste due caratteristiche dell'ebraismo. Partiamo dalla seconda, cioè dalla parola, ed esaminiamo alcune radici che coprono – se così si può dire – l'ambito della giustizia. Esse sono fondamentalmente tre: *z.d.q.*, *d.j/w.n.*, e, secondariamente, *sh.f.t.*; a queste si potrebbe aggiungere una quarta radice, apparentemente estranea, ma ricca di spunti interessanti, *riv*, «contendere». Per l'analisi di queste radici ci riferiamo preferibilmente all'opera di E. Jenni e C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*,¹ che, benché assai più sintetico, è molto più recente del *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, il cosiddetto Kittel. La prima radice sopra citata si trova nei vocaboli *zedeq*, *zedaqà*, «giustizia» (e altri significati che chiariremo in seguito), *zaddiq* ed è ai nostri effetti la più importante, mentre la seconda radice si trova nei voca-

Il testo qui pubblicato è una rielaborazione della relazione presentata dall'autore nell'ambito del convegno «Giustizia, solidarietà, globalità. Una lettura teologica di taglio interreligioso», tenutosi a Trento il 22-23 maggio 2002 e organizzato dall'ITC-isr Centro per le Scienze Religiose.

¹ E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, ed. it. a cura di G.L. PRATO, 2 voll., Casale Monferrato (Alessandria) 1978-1982.

boli *din*, «giustizia», *dan*, «giudicare», *dajan*, «giudice». Tutti conosceranno un derivato di questa radice, Medina, che topograficamente indica una città o parte di città (a Malta e in Arabia Saudita), o un'entità statale (*Medinat Jisrael*, Stato di Israele), cioè un territorio dotato di una sua giuridicità. La forma verbale *dan* non è la più frequente: nella Bibbia ebraica si trova 22 volte, ed è originariamente collegata a quel *riv* che tratteremo più avanti, ma finirà per divenire sinonimo di *shafat*.

Ma torniamo alla prima radice citata, o meglio alla famiglia di vocaboli in cui si incarna; 253 presenze nella Bibbia, indizio dell'attenzione che la Bibbia stessa dedica a questo tema. Nell'Antico Vicino Oriente era nota una divinità chiamata (con varia vocalizzazione) Zedeq, che compiva opere buone ma anche vigilava che non fossero dimenticate le opere malvagie: due attività che già accennano ai due principali significati che il vocabolo nelle diverse forme assume in ebraico: «essere giusto», ed «esercitare il giudizio». Chi esercitava il giudizio? Come si apprende da innumerevoli passi biblici, nell'epoca più antica, gli uomini radunati alla porta della città, in epoca postesilica persone di riconosciuta autorità e competenza: questa «specializzazione» viene proiettata all'indietro là dove si narra che Jetro, suocero di Mosè, gli suggerisce di delegare i compiti giudiziari minori ai settanta anziani (Esodo 18,13-27). Questi rappresentavano perciò la prima istanza di giudizio, mentre Mosè era l'istanza di appello.

Se questa radice si incarna nelle due accezioni ora illustrate, si incarna pure in altre due dimensioni: la giustizia di Dio e la giustizia dell'uomo. Nella Bibbia è evidentemente fondamentale, almeno da un punto di vista teologico, la giustizia di Dio: Dio è talora chiamato «il Dio della giustizia», cioè Colui a cui si appellano e in cui confidano tutti coloro che in questo mondo non ottengono giustizia. Ma lentamente, già nella Bibbia e poi nel linguaggio e nello spirito del medio giudaismo e del giudaismo rabbinico, la radice ha assunto alcune connotazioni che alludono piuttosto all'idea di santità (la santità personale, non quella degli oggetti, tipica del sacro). Se, soprattutto nell'ambito del chassidismo, ma già fin dall'antichità, un personaggio è *zaddiq*, dobbiamo intenderlo non semplicemente come un operatore di equità, ma come «santo»: nei vangeli si dice che Giuseppe era un «uomo giusto», proprio in tal senso. In altri termini, il vocabolo va molto al di là di quella che noi diremmo una persona per bene, o anche, secondo l'accezione giuridica romana espressa dalle *Istituzioni* di Giustiniano, di una vita connotata da «honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere»: due concezioni in cui, per dirla semplicemente, Dio non c'entra affatto. Non si deve con ciò intendere che Giuseppe fosse – mi si passi il paradosso – San Giuseppe, ma che avesse realizzato la giustizia che viene da Dio: come si vede, il vocabolo non rimanda né all'etica dei filosofi né al diritto dei giuristi, ma al Dio della Bibbia.

Tuttavia nel corso dei secoli si è venuta a creare una sola apparente sinonimia tra *zaddiq* e un altro vocabolo, già proprio della lingua biblica: *chasid*, che comunemente è tradotto con «pio». In antico, come è stato

osservato da Gershom Scholem, il *chasid* rappresentava un di più di valore religioso rispetto allo *zaddiq*, mentre più tardi (come ben sanno tutti coloro che conoscono il chassidismo) la valenza si è capovolta: negli innumerevoli racconti chassidici i chassidim sono semplicemente i discepoli, i seguaci di uno *zaddiq*. Questo fenomeno semantico è interessante anche a proposito di un altro vocabolo con la stessa radice *z.d.q.*, *zedaqà*, che significa «giustizia», ma, nell'espressione «fare una *zedaqà*», vuol dire «fare un atto di carità, misericordia» (e, sia detto di passaggio, lo stesso si verifica per il vocabolo *mizwà*, «precepto», che, in casi analoghi, significa «opera buona»). Il rapporto giustizia-misericordia, giustizia-carità – manifestato dai fenomeni ora citati – ci rimanda alla convinzione ebraica che la carità non è un soprappiù della giustizia, ma ne è parte essenziale: e ciò ci aiuta a intendere correttamente l'affermazione più volte ripetuta che la giustizia è più importante della carità. A questa presentazione dell'idea di giustizia resta da aggiungere infine che la giustizia ha anche una accezione escatologica: poiché non sembra che la giustizia regni nel nostro mondo, anch'essa è oggetto di attesa, di tensione verso l'*eschaton*, verso il momento di piena giustizia realizzata. Ciò rivela inoltre uno sforzo apologetico, un tentativo di salvare il Dio della giustizia, la cui giustizia, appunto, nella realtà storica e quotidiana molto spesso non appare operante. Questa dialettica fra la giustizia dell'uomo e quella di Dio ha una svolta (che potrebbe far pensare a Paolo e a Lutero, se non fosse azzardato l'accostamento) nei manoscritti di Qumran: in essi la giustizia di Dio non è retributiva, perché gli uomini non sono mai giusti, in nessun senso del vocabolo (a eccezione forse degli esseni).

Quanto alla radice *sh.f.t.*, che si trova nel verbo *shafat*, «giudicare», «esercitare il giudizio», è interessante osservare la maggior estensione che ha nel participio presente *shofet*, letteralmente «giudicante»: si pensi alla valenza fenicio-punica che si trova nella parola – giunta a noi attraverso la sua latinizzazione – «suffeti», cioè i supremi magistrati di Cartagine, equivalenti ai consoli, e al significato che ha nel libro biblico dei Giudici. I giudici biblici, da Sansone a Gedeone, da Jefte a Samuele, non sono funzionari di tribunale, ma governano, o dovrebbero governare secondo giustizia.

Come abbiamo visto, sarebbe azzardato e impreciso fare una distinzione netta fra questi concetti, che si distribuiscono tra l'idea di giustizia, di carità, di santità. Ma quale ne è la fondazione? Diciamolo con le parole di un grande maestro ebreo dei nostri giorni, Jeshajahu Leibowitz: in un suo saggio, *Precetti pratici*,² afferma che «la morale come valore autonomo è una categoria palesemente ateistica». Egli intende cioè che l'etica fondata sulla ragione, sulla coscienza, sull'uomo (cioè l'etica autonoma) è un fatto di ateismo. L'etica ebraica è esclusivamente eteronoma, cioè è la Torà, la Torà «dal Sinai». L'etica eteronoma, secondo questa concezione, deve essere praticata, non indagata: cioè non si deve ricercarne una giustificazione, una comprensibilità che la ricondurrebbe fatalmente all'etica autonoma. Natu-

² J. LEIBOWITZ, *Ebraismo, popolo ebraico e stato d'Israele*, Roma 1980, p. 42.

ralmente una larga parte dell'etica eteronoma, come per esempio i dieci comandamenti e tutto ciò che riguarda appunto la giustizia, ha un'evidenza che potremmo dire razionale; ma noi dobbiamo evitare di attribuire un valore secondario a quelle che sono state chiamate leggi cerimoniali, norme alimentari, divieti di mescolanze ecc. Su questa linea si pone il detto di Rabbi Elazar ben Chismà, in *Avot* III, 22 (18):

«le norme sui nidi e i tempi della donna mestrata sono fondamenti della halakhà, l'astronomia e la geometria sono soltanto ornamenti della sapienza».

Ho fatto altrove il paragone con la nozione cristiana di sacramento: il valore del sacramento non deriva da una considerazione etica della materia, da un apprezzamento qualitativo o quantitativo del pane, del vino, dell'acqua presenti nel sacramento, ma da una libera ed esterna decisione da parte di chi ha istituito il sacramento: in altre parole, sia nel precetto sia nel sacramento il valore «teologico» non è deducibile dalla materia o dall'atto, ma dalla decisione divina di associare alla materia o all'atto un effetto di per sé indipendente. Ciò deve essere tenuto presente soprattutto di fronte a precetti negativi, come per esempio il divieto di indossare abiti fatti di lana e lino tessuti insieme (la cosiddetta *sha'atnez*), cioè di prodotti rispettivamente animali e vegetali: in questo divieto, e in molti altri, è addirittura presente, o almeno sottinteso, il rifiuto divino per le mescolanze, la sua opera di creatore fondata su una sequenza di distinzioni. Come si vede, il precetto e il sacramento hanno in sé anche un fondamento di «memoria».

Riassumendo quanto detto, potremmo concludere che la giustizia, nella tradizione ebraica, è eteronoma, viene da Dio e giustifica solo se tale viene riconosciuta. Ciò ha una ricaduta sul problema del particolarismo e universalismo, che nel pensiero ebraico è sviluppato nel cosiddetto «noachismo», ossia il rapporto tra la «legge di Noè» e quella di Mosè. La domanda che sta alla base di tale problema è se sia possibile una via di salvezza per le genti, cioè i non ebrei. La risposta è che le genti hanno la stessa possibilità di salvezza degli ebrei se osservano i sette precetti noachidi, che l'esegesi rabbinica ha dedotto dall'alleanza fatta da Dio con Noè e con tutte le creature dopo il diluvio (Genesi 9). Tali precetti sono: 1. avere giudici; 2. non essere idolatri; 3. non bestemmiare; 4. non uccidere; 5. non fornicare; 6. non rubare; 7. non mangiare un membro strappato da un animale vivo. Tuttavia – e torniamo così al principio dell'eteronomia –, l'efficacia è legata al riconoscimento che tali precetti sono rivelati, nonostante ai nostri occhi occidentali sembrino un compendio di «diritto naturale». E proprio nella loro dimensione eteronoma compaiono (benché in estrema sintesi) nel discorso di Giacomo e nella lettera apostolica del cosiddetto «concilio di Gerusalemme», in Atti 15.

La globalità – se vogliamo includere in questo termine modernissimo tutto ciò che coinvolge i rapporti tra gli uomini – ha dunque, deve avere, una dimensione di ortoprassi (e diciamo pure etica se non riusciamo a rinunciare a tale categoria) fondata sull'idea dell'«altro», per dirla con Levinas, del

«tu», per dirla con Buber, del «prossimo», per dirla con la Bibbia. L'amore del prossimo, comandato da Levitico 19,18 con le parole «ama il prossimo tuo come te stesso», o, secondo una lettura rabbinica alternativa, «ama il prossimo tuo perché è te stesso», non comporta una identità, diciamo una fotocopia dell'io. È essenziale all'idea di prossimo l'alterità, cioè la diversità da me, la rinuncia alla pretesa di amarlo solo se mi è speculare: tanto più che anche in me esiste una alterità, un «altro» governabile solo con la giustizia, esiste in me – per usare un termine di attualità – un extracomunitario che io devo riconoscere per amarlo fuori di me.

Ma, a questo punto, diventa essenziale un approfondimento ulteriore dell'idea di «prossimo», come destinatario della *zedaqà*. Infatti nella cultura dell'Occidente, anche religioso, è costante l'equazione prossimo = essere umano. Equazione che non trova riscontro nel pensiero biblico, anche se un lettore affrettato delle Scritture potrebbe non rendersene conto:

«Quando cingerai d'assedio una città per lungo tempo, per espugnarla e conquistarla, non ne distruggerai gli alberi colpendoli con la scure; ne mangerai il frutto, ma non li taglierai, perché l'albero della campagna è forse un uomo, per essere coinvolto nell'assedio?» (Deuteronomio 20,19).

Questa riflessione della Torà sull'albero, quanto più ci meraviglia e ci stupisce, tanto più dimostra l'enorme distanza della nostra condizione d'esistenza, di vita, rispetto a quella che dovrebbe essere. Oggi dobbiamo riconoscere che un certo movimento di ripensamento e di presa di coscienza su questi temi c'è: basti pensare ai due convegni di Basilea, 1989, e di Seul, 1990, intitolati «Giustizia, Pace, Integrità del creato». Però dobbiamo osservare 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: se vogliamo fare un paragone con il rito della cena pasquale ebraica dove si parla dei quattro figli, noi siamo oggi come il figlio che non sa fare domande. Parliamo molto ma non sappiamo rispondere in modo operativo al «che fare», 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.

Ma il testo del Deuteronomio sopra citato ci insinua una riflessione più sottile: se io assedio una città, evidentemente non considero mio prossimo il nemico che sta nella città. Ciò non toglie che neppure la guerra possa farmi dimenticare il mio dovere di solidarietà: se non, in quel momento, con il «nemico», almeno con il suo territorio (a prescindere dal fatto che secondo la Torà il nemico conserva dei diritti, e io conservo degli obblighi verso di lui, per pura esigenza di giustizia).

Un antico maestro di Israele, rabban Shimon ben Gamaliel, diceva: «Su tre cose il mondo sta. Sulla *'emet* [verità, fedeltà, fiducia], sul *din* [rendere giustizia] e sullo *shalom* [pace]» (*Avot* I, 18). Non dobbiamo essere così precipitosi da attaccarci subito alla *shalom*: è già una buona cosa se nel mondo regna il *din*.

Il *din* è premessa allo *shalom*, che è in primo luogo integrità: integrità delle parti, integrità del creato. *Din* e *shalom*, cioè rendere giustizia non solo nei tribunali, ma a tutti i viventi e a tutte le cose, significa unità, non-divisione; o meglio, «non più divisione», ossia un modello unitario (unitario, non globalizzante) del creato. Questo modello unitario non esiste oggi, non possiamo ricavarlo dal creato. Ma lo possiamo leggere, facendo una lettura mediata, riflessa, non letterale e tanto meno allegorica, dei capitoli 1-3 e 9 della Genesi. Nel primo capitolo della Genesi, cioè nel racconto sacerdotale della creazione, è detto ben sette volte «Dio vide che era buono». Ma questa bontà del creato va intesa come un risultato, non come un a priori. Infatti Dio non dice mai, in questo racconto, «Ora farò una cosa buona», ma prima la fa e poi «vide che era buona», dopo avere creato. La bontà del creato, la «giustizia» dei suoi infiniti rapporti, è il risultato del fare divino, e secondo il *midrash* è un risultato non automatico, perché Dio avrebbe creato tanti altri mondi prima del nostro, e poi li avrebbe distrutti perché vedeva che non erano buoni, non gli piacevano. Finalmente ha creato questo «e vide che era buono».

Dai primi due capitoli della Genesi emerge anche un altro dato, che potremmo definire «creaturalità dell'uomo». Non è un'ovvietà parlare di creaturalità dell'uomo: creaturalità dell'uomo significa infatti non solo che egli è creato, ma che è anch'esso una creatura fra le altre creature. In Genesi 2,7 è detto:

«Il Signore Dio formò l'uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita».

L'uomo è dunque fatto di due elementi: la polvere e il soffio. E sembrerebbe che questo soffio sia parte più umana dell'uomo: invece anch'esso è creaturale:

«la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono questi muoiono quelle. C'è una sola *rùach* [soffio] per tutti» (Qohelet 3,19).

La creaturalità dell'uomo porta con sé una comunità di destino tra l'uomo e la terra, accompagnata da una diversità di compito, da un rapporto con la giustizia e la solidarietà che non è solo di desiderio, bisogno, attesa – come avviene nelle altre creature – ma è innanzitutto di offerta, esercizio, dovere. Ciò appare bene dal compito che Dio assegna all'uomo dopo averlo creato:

«Riempite la terra, soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Genesi 1,28).

E più avanti:

«Il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse» (Genesi 2,15).

Questo uomo che ha la comunità di destini con il resto del creato, ha come suo il compito di soggiogare, dominare, coltivare, custodire. Partiamo dall'ultimo verbo, 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 *midrash* immagina che Giacobbe dica a Dio: «Tu sei un Dio fra gli eccelsi e io sono un Dio fra i terrestri». Ma questo ci spiega che soggiogare e dominare non significa allora essere il tiranno del mondo, ma la provvidenza del mondo, perché il soggiogare e il dominare di Dio è in sostanza la provvidenza. Norbert Lohfink, commentando la benedizione di Genesi 1,28, scrive:

«Questa benedizione significa il contrario di ciò che le si fa dire. Essa non legittima alcuna esplosione demografica, non parla del diritto di distruggere il paesaggio e di dilapidare tutte le risorse ... non costringe nessun cristiano e nessun ebreo ad assoggettarsi al mito della crescita e a non distaccarsi da esso per amore della Bibbia».³

Compito dell'uomo è di continuare la creazione e, secondo una paradossale storia rabbinica, di fare cose più belle di quelle fatte da Dio. La cosa lascia sorpresi solo se non si riflette che il compito di continuare e migliorare il creato, secondo la Bibbia, è volontà e dono di Dio: è lui che ha voluto questo.

Dalle poche citazioni e riflessioni fatte fin qui, possiamo ricavare due provvisorie conclusioni.

La prima: nella Bibbia e nella tradizione che dalla Bibbia discende, si impara che non si può parlare né di natura né di cosmo, ma di creato e di creature. Il cosmo è un concetto che potrei definire idolatrico, la natura è un concetto che, se non è idolatrico, è filosoficamente ateo.

La seconda: questi capitoli della Genesi (anche il terzo e il nono) ci insegnano che non si deve parlare di uomo *e* creato, ma di uomo *nel* creato. Il creato non è il fondale per la recita dell'uomo, neppure dell'uomo giusto. Perciò il rapporto dell'uomo con il creato deve essere un rapporto di *zedaqà*, che è giustizia ma non solo giustizia. Infatti la *zedaqà* implica sia il *din* che abbiamo citato prima, cioè il rendere giustizia a tutto, sia una sfumatura di amore, compassione, carità, che manca nella parola italiana «giustizia», legata allo spirito del diritto romano. Il rapporto di *zedaqà* è la stessa cosa che il rapporto con il «prossimo».

Questo rapporto di *zedaqà* si deve accompagnare con un rapporto di *berakhà*, di benedizione. Non possiamo qui soffermarci sul concetto di *berakhà*, ma due parole occorre dirle. Tutti conoscono la nuova formula liturgica dell'offertorio; essa è tratta da una *berakhà* ebraica: «Benedetto Tu, o Signore Dio nostro, Re del mondo, creatore del frutto della vite» (oppure:

³ N. LOHFINK, *Le nostre grandi parole*, trad. it., Brescia 1986, p. 193.

« ... che fa uscire il pane dalla terra»). La benedizione, 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 cosa sua, come servo suo, mentre l'ebreo e il cristiano usano il mondo con benedizione, cioè in un rapporto di *zedaqà*.

Questa benedizione, che sia detta o che sia implicita, significa semplicemente che l'uomo biblico considera il creato come opera e dono di Dio. Di fronte a questo dono dato in uso, è assolutamente necessario un orientamento e un freno. Dicendo la benedizione – è un'osservazione molto acuta del rabbino Riccardo Di Segni – io in qualche modo, sia pure indiretto, pongo un limite all'uso. Io non posso benedire Dio per il frutto della vite e subito ubriacarmi. La benedizione è la via a un uso «giusto», misurato, ma la misura è quella che rende godimento il godimento. La benedizione è nello stesso tempo freno al dominio e orientamento all'uso. Nel suo libro *Dio alla ricerca dell'uomo*, Avraham J. Heschel afferma che per la Bibbia la realtà «è una cosa attraverso Dio», non «una cosa in sé». ⁴ Questa è la grande differenza tra il porsi davanti al creato o il porsi davanti al cosmo, e tra la giustizia come regola esclusivamente intraumana e la giustizia come vita del creato (potremmo dire che la *zedaqà* è la forza di gravità spirituale del creato?).

Quanto si è detto ha un puntuale incontro nella Torà, che nel Codice dell'alleanza (Esodo 21-23), nel Codice di santità (Levitico 17-26), nel Codice deuteronomico (Deuteronomio 12-26) e altrove moltiplica quei precetti che potremmo definire «doveri di giustizia verso il creato». Si pensi alle norme per l'anno sabbatico (Esodo 23,10-11; Levitico 25,1-7): la terra deve riposare ogni sette anni, e in questo settimo anno la terra è padrona di sé, cioè è lasciata alla sua spontaneità, e quello che la terra dà spontaneamente, in libertà, è destinato a ogni uomo, ai poveri e agli animali. Lo stesso si potrebbe dire dell'anno giubilare (Levitico 25,8 ss.), se non fosse però assai probabile che questa norma sia utopica, che non si sia mai realizzata. Invece una osservanza che si è realizzata e si realizza ancora è quella sabbatica (Esodo 20,8-11).

Questo riposo del Signore è un modello, è un comando, è una grazia, è un diritto che vale anche per i non-uomini, per tutti i viventi. Nessuna cultura e nessuna religione, da allora a oggi, ha mai detto qualcosa di simile.

Poi ci sono le norme intermedie tra il rispetto del creato e il rispetto del prossimo umano: aiutare il bue e l'asino del nemico (Esodo 23,5), riportare gli animali smarriti (Deuteronomio 22,1-3) ... Ce ne sono altre che sono tipicamente *zedaqà* verso la vita animale: non aggiogare all'aratro l'asino e il bue insieme (perché hanno forze disuguali e quindi si farebbero soffrire a vicenda: Deuteronomio 22,10), non mettere la museruola al bue che trebbia (Deuteronomio 25,4), non prendere in un nido la madre uccello che cova i piccoli o le uova, «perché tu sia felice o goda lunga vita» (Deuteronomio

⁴ A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, trad. it., Torino 1969, pp. 116-117.

22,6-7). Un premio, questo promesso in due soli casi in tutta la Torà: qui, e nel comando di onorare il padre e la madre.

Questi, e molti altri esempi, ci insegnano che tutto il creato è mio prossimo, cioè è titolare di giustizia e solidarietà: ecco la globalità positiva. Ma lo stesso insegnamento viene anche da testi biblici fuori dalla Torà. Ricordiamo la conclusione del libro di Giona. Giona va finalmente a Ninive e predica il castigo, e allora il re ordina di fare penitenza agli uomini e agli animali. Dio li perdona e Giona esce di città e si stende all'ombra di un ricino, irritato perché Dio ha perdonato Ninive. Ma Dio fa seccare il ricino; nuova irritazione di Giona, a cui Dio replica:

«Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica e che tu non hai fatto spuntare, che in una notte è cresciuta e in una notte è perita: e io non dovrei avere pietà di Ninive, quella grande città, nella quale sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra, e una grande quantità di animali?» (Giona 4,10-11).

La compassione di Dio è per tutti gli esseri viventi, e in particolare per i bambini e gli animali (tante volte a chi lotta in difesa degli animali viene detto di pensare invece ai bambini: come se Dio a Ninive non avesse pensato a entrambi).

Nella tradizione rabbinica queste norme hanno uno sviluppo che fa sì che l'ebraismo nei riguardi del mondo come prossimo sia molto più avanti del cristianesimo. Il Talmud (*Berakhot* 40 a) afferma che l'uomo non deve andare a tavola se prima non ha fatto mangiare i suoi animali. Ancora, bisogna evitare in ogni modo la sofferenza degli animali. Così, se io macellando un animale per mangiarlo lo faccio soffrire, io poi non posso mangiarne la carne: è profanata la sua vita. Ancora, gli animali hanno l'anima, hanno l'angelo custode e pregano. Per asserirlo, il midrash cita vari testi biblici, fra cui Qohelet 3,19-21; Salmi 104,21-29 e 147,9; Giobbe 38,41. Si potrebbe obiettare che i testi citati sono immagini e metafore: ma la nostra coscienza etica e religiosa viene formata dalle immagini, dall'uso delle immagini.

L'ebraismo non si ferma però al rispetto degli animali. Rabbi Nachman di Bratzlav (inizio del sec. XIX) diceva «se un uomo uccide un albero prima del suo tempo, è come se avesse ucciso un'anima». E il *Bereshit Rabbà*:

«tutti gli animali è come se parlassero gli uni con gli altri. Tutti gli alberi furono creati per il bene delle creature ... E tutte le preghiere delle creature hanno per oggetto la terra: Signore, produca la terra! Signore, prosperi la terra!» (13,2).

E rabbi Jehudà disse:

«Chi esce in un giorno del mese di Nisan e vede gli alberi in fiore dica: Benedetto colui che non fece mancare nulla al suo mondo, e vi creò creature belle e alberi belli, delizia degli uomini» (*Berakhot*, 43 b).

Il *midrash* attribuisce a Dio una tale delicatezza verso i sentimenti degli alberi, che gli si mette in bocca questa frase:

«Io mi sforzo di non fare del male a nessuna delle mie creature, e non ho fatto perciò conoscere a nessun essere umano il nome dell'albero da cui mangiò Adamo [perché questo albero non debba arrossire di fronte agli uomini]» (*Tanchuma, Wajera*, 53 a).

Oggi la prospettiva che ci sta di fronte è la globalità negativa, cioè la rovina del creato. Questa rovina è descritta in modo impressionante nel capitolo 28 del Deuteronomio, un capitolo veramente profetico, che si conclude con queste parole:

«Alla mattina dirai: Se fosse sera! E alla sera dirai: Se fosse mattina!, a causa del timore che ti agiterà il cuore e delle cose che i tuoi occhi vedranno» (67).

Anche nella *Mishnà* c'è un capitolo, l'ultimo del trattato *Sotà*, che descrive il lento e poi sempre più rapido precipitare del mondo. Il punto di partenza è il peggiorare del livello etico di Israele, la rovina del tempio e l'abolizione del Sinedrio:

«dal giorno in cui fu distrutto il tempio non c'è giorno senza maledizione; la rugiada non è più scesa per benedizione e le frutta hanno perso il loro gusto ... Con la morte di rabban Simeon ben Gamaliel venne la locusta e crebbero le sventure ... Alla vigilia della venuta del messia la spudoratezza crescerà, la carestia crescerà ... la Galilea sarà devastata, il Golan sarà desolato, i profughi vagheranno di città in città e nessuno avrà compassione di loro ... I giovani faranno arrossire i vecchi, i vecchi staranno in piedi davanti ai bambini».

Quella della rovina del mondo è un'idea che è venuta affacciandosi sia nella sfera profana, laica, sia in quella religiosa. C'è un testo, ed è l'unico del Nuovo Testamento, o almeno il più importante che possiamo leggere in questa luce:

«La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di Colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola ma anche noi ... » (Romani 8,19-23).

E noi potremmo dire: «Non solo noi, ma anch'essa». È bellissimo il commento di Karl Barth a questo testo:

«Dove mai l'uomo, nella sua insopprimibile inquietudine per quello che egli è, nel suo implacabile desiderio di quello che non è, potrebbe volgere i suoi occhi senza incontrare altri occhi che sono rivolti a lui con la stessa inquietudine e nostalgia, anzi, più ancora, con una domanda che si rivolge direttamente a lui?».⁵

E poco oltre egli cita una frase di Giovanni Calvino:

«Non vi è alcun elemento né alcuna particella del mondo che, quasi consapevole della sua presente miseria, non spera nella resurrezione».⁶

⁵ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, trad. it., Milano 1962, p. 288.

⁶ *Ibidem*, p. 290.

Quegli occhi rivolti all'uomo sono la sete di giustizia, l'ansia di solidarietà, che è la voce del creato.

Tutto questo è incarnato in numerose storie e parabole ebraiche, che hanno come argomento le creature e quello che le creature fanno per l'uomo. Ecco una parabola tratta dal *Bereshit Rabbà* (XXXIII, 1).

Alessandro Magno andò dal re di Kaiz, all'estremo del mondo, per vedere come veniva amministrata la giustizia. Si presentarono due litiganti. Uno diceva:

«Ho venduto a questo uomo delle macerie e lui vi ha trovato un tesoro. Lui sostiene che ha comprato solo le macerie e che il tesoro spetta a me. Io invece sostengo che avendo venduto le macerie ho venduto tutto quello che c'era insieme al campo».

Il re chiese all'uno: «Hai un figlio?». Rispose: «Sì». E chiese all'altro: «Hai una figlia?». Rispose: «Sì». Allora il re disse: «Sposatevi e date loro il tesoro». Vedendo che Alessandro era stupito, il re gli disse: «Tu che cosa avresti fatto?». Alessandro Magno rispose: «Avremmo ucciso tutti e due e lo stato avrebbe incamerato il tesoro». Allora il re di Kaiz gli domandò: «Cade la pioggia da voi?». Gli rispose: «Sì». «Splende il sole da voi?». «Sì». «Vi sono tra voi greggi?». «Sì». Allora il re di Kaiz concluse:

«Non per il vostro merito scende la pioggia né per il vostro merito splende il sole su voi, ma per il merito degli animali, poiché sta scritto: 'L'uomo e l'animale tu salvi, Signore' (Salmo 36,7): l'uomo per mezzo dell'animale tu salvi, Signore».

Ma se l'animale salva l'uomo, esso – e la natura tutta – chiede salvezza all'uomo: è così che si saldano giustizia e solidarietà.

Heschel dichiara esplicitamente che «la natura stessa ha bisogno di salvezza».⁷ J. Bashevis Singer, nel suo romanzo *Lo schiavo*, scrive a proposito del protagonista, un servo custode di mandrie:

«Spesso gli sembrava che il bestiame si lamentasse: 'Tu sei un uomo e noi non siamo che vacche. Quale giustizia v'è in ciò?' Lui placava gli animali accarezzandone il collo, dando loro manate sui fianchi e nutrendoli con qualche golosità. 'Padre', pregava spesso, 'Tu sai perché le hai create. Sono opera della tua mano. Al termine dei loro giorni anche per esse deve esserci la salvezza'».⁸

Questa ricerca di salvezza del creato, questo gemito delle creature, deve passare attraverso la coscienza dell'uomo, deve nutrire la sua *zedaqà*. Sergio Quinzio, nel suo articolo *Il bosco senza idilli*,⁹ scrive che la tradizione ebraico-cristiana,

«della natura ci rivela, anziché la bellezza, anzitutto il dolore. Siamo allora toccati dalla pietà per la pena immensa che la riempie. Un grande biologo ha affermato che nessun essere umano potrebbe sostenere, se potesse averle per un istante tutte contemporaneamente presenti alla mente, le infinite sofferenze che in quell'istante, in qualunque istante affliggono le innumerevoli creature che popolano la natura».

⁷ A.J. HESCHEL, *Dio alla ricerca dell'uomo*, p. 107.

⁸ J.B. SINGER, *Lo schiavo*, trad. it., Milano 1962, p. 70.

⁹ «La Stampa», 17 novembre 1988.

E allora come possiamo concludere? È evidente, da quanto abbiamo detto e letto, che il mondo è consanguineo dell'uomo, che il mondo tutto aspetta la salvezza, e la aspetta dall'uomo, in quanto mediatore, «Dio» del creato. È evidente che non esiste una giustizia, una solidarietà limitata alla sfera umana. Ma è anche evidente che questa universalità della giustizia non si è mai realizzata. E allora si deve pensare, per non disperare, che la sua realizzazione è un evento messianico. In questa direzione ci spingono i profeti: Isaia 11,6-8 («Il lupo dimorerà insieme con l'agnello... Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide»), Isaia 31,1 («Il deserto e la terra arida si rallegrino, la steppa fiorisca ed esulti»), Isaia 65,25 («Il lupo e l'agnello pascoleranno insieme ... »), Gioele 2,22 («Non temete, animali della campagna, perché i pascoli del deserto hanno germogliato ... »), Michea 4,4 («Siederanno ognuno tranquillo sotto la vite e sotto il fico, e più nessuno li spaventerà»). Ciò avverrà quando, come dice Elifaz a Giobbe, «con le pietre del campo avrai un patto, e le bestie selvatiche saranno in pace con te» (Giobbe 5,23).

Questo sarebbe il rinnovamento del patto di Noè (Genesi 9), in cui Dio pone l'arcobaleno come segno dell'alleanza, dello *shalom* che ha fatto con gli uomini, con gli animali e con tutto il creato. Tutti quanti uniti in uno stesso patto, perché Dio si è assunto un impegno verso tutti. Ma la prospettiva messianica ha senso solo se l'uomo impara, subito, che se il creato è il suo prossimo, egli ne è responsabile, è legato a esso da una legge di giustizia. Questa responsabilità (che finora è rimasta largamente inadempita) ha due valenze: è una responsabilità verso ciò che esiste, ed è una responsabilità verso ciò che esisterà. Una parabola rabbinica: un vecchio stava piantando un albero di carrube, quando passò uno che gli disse: «Perché pianti questo albero? Non arriverai mai a mangiare i suoi frutti». E il vecchio rispose: «Io mangio i frutti dell'albero che hanno piantato i miei avi, questo lo pianto perché lo mangino i miei nipoti». C'è una responsabilità, una *zedaqà*, una solidarietà verso le generazioni future, che sono anch'esse prossimo. Come sono prossimo gli animali futuri, le piante future, le acque e le terre future. La responsabilità verso di loro è un dovere di oggi, e quindi, di nuovo, verso ciò che esiste, per ciò che esisterà.

Jochanan ben Zakkaj (che fu testimone alle nozze della figlia di Nakdimon, il Nicodemo dei Vangeli, e che salvò il giudaismo dalla distruzione di Tito) diceva:

«Se tu hai una pianta in mano e la gente ti dice: 'Ecco il messia ti viene incontro!', vai a piantare la tua pianta, e poi esci a riceverlo» (*Avot de-Rabbi Nathan*, B, 31).