

IL RITRARSÌ DI DIO A FAVORE DELL'UOMO

[Pubblicato in *Horeb* 8 (1999) [2] 25-30]

“In principio Dio creò il cielo e la terra...” (Gen 1,1)

Con queste parole il primo capitolo della Genesi introduce il racconto della creazione secondo la tradizione sacerdotale¹. In questo breve versetto iniziale possiamo cogliere due elementi fondamentali che caratterizzano il modo di agire del Dio biblico: il fatto che Egli è un Dio “creatore” e che tale suo agire sta “in principio”. Innanzitutto il testo ebraico narra l’azione creatrice di Dio – che è qui chiamato *'elohim*², cioè il “Dio di tutti” - utilizzando una configurazione della radice verbale *bara'* che nella Scrittura viene utilizzata esclusivamente per esprimere ciò che il Signore crea, sottolineando così una Sua azione propria che non è consentita all’uomo, il quale può solo trasformare le realtà che già esistono. Inoltre tutto ciò avviene “in principio”, all’inizio di una storia che da questa divina azione creatrice rimane radicalmente segnata.

La tradizione ebraica commenta tale inizio (in ebraico: *bereshit*) domandandosi come mai la narrazione delle origini abbia una relazione con la lettera *bet*, cioè la seconda lettera dell’alfabeto ebraico:

Perché l’universo è stato creato con la *bet*³? Per farti sapere che esistono due mondi, questo mondo ed il mondo avvenire. Un’altra spiegazione: Perché con la *bet*? Perché essa è l’iniziale della parola *berakà*, benedizione, e non (è stato creato l’universo) con la *alef*⁴, che è l’iniziale della parola *'arirà*, maledizione⁵.

Il rapporto fra l’azione creatrice di Dio e il suo essere al principio di tutto andrebbe dunque compreso nel segno della Sua benedizione nei confronti della storia e degli uomini, quindi in un orizzonte di “benevolenza” nei confronti del creato. Ma c’è di più: la stessa tradizione ebraica, tipica per la multiformità di pensiero al suo interno che si esprime anche nelle molteplici interpretazioni della rivelazione, ci offre un’ulteriore e interessante prospettiva che ci permette di cogliere il volto paterno-materno di un Dio che “genera” la sua creazione donando ad essa qualcosa di sé, “rinunciando” a qualcosa di proprio per “lasciare spazio” alle sue creature. È quanto possiamo

¹ Nel canone biblico esistono più racconti della creazione derivanti da tradizioni e fonti diverse.

² *'elohim* è un termine plurale che, secondo la tradizione ebraica, esprime la dimensione universale del Dio biblico che è contemporaneamente il Dio di Israele e il Dio di tutti gli uomini.

³ La *bet* è la seconda lettera dell’alfabeto ebraico e ha il valore numerico di due.

⁴ La *alef* è la prima lettera dell’alfabeto ebraico.

⁵ *Bereshit Rabbah*, I,10.

ritrovare nella comprensione mistica della Genesi maturata all'interno della *qabbalà* tradizionale⁶ e poi ripresa nel *chassidismo*, fenomeno di massa sorto attorno al 1750 nell'est europeo attorno alla figura del *Baal Shem Tov*⁷.

Creare lasciando spazio alle proprie creature

Secondo la mistica ebraica la creazione è il frutto di un atto d'amore di Dio che ha voluto "ritrarsi in sé" per lasciar spazio al mondo e all'uomo: è la dottrina mistica dello *tzimtzum* (contrazione), cioè dell'autodelimitazione di Dio, in virtù del quale il mondo e l'uomo sarebbero sorti da un "nulla" che in realtà è un "niente divino", attraverso un processo di distinzione che ha come scopo la Sua stessa rivelazione:

La causa e la ragione di questo *tzimtzum* e di questo ascondimento, coi quali il Santo, benedetto Egli sia, ha nascosto e velato la forza vitale, in modo che questo apparisse come un'entità separata e distinta, [sono le seguenti]: è noto a tutti che lo scopo della creazione dell'universo è che potesse essere rivelato il Suo regno, sia Egli benedetto, poiché "non c'è Re senza nazione"⁸.

Il passo citato del *Tanja'*, testo tradizionale della mistica chassidica, pone così l'accento sulla necessità della distinzione affinché gli uomini possano fare esperienza di Dio, di un Dio che la liturgia ebraica di *Rosh ha-Shanah* (Capodanno) designa come *'avinu malkenu*, "nostro padre e nostro re", attraverso una serie di invocazioni ripetute litanicamente tra le quali:

Nostro Padre, nostro Re, agisci verso di noi per l'amore del Tuo Nome [...]; Nostro Padre, nostro Re, concedi perdono e remissione ai nostri peccati [...]; Nostro Padre, nostro Re, accogli con misericordia (letteralmente: *rachamim*, "viscere di misericordia") la nostra preghiera⁹.

Lo *tzimtzum* è dunque segno di un amore divino capace di lasciar spazio all'uomo, ed esprime una comprensione del Suo agire che rimanda al gesto materno della generazione, del dono gratuito della vita, che porta in sé la gioia di un nuovo evento unitamente alla sofferenza che accompagna il momento del parto. Ed è proprio in tale comprensione mistica della Genesi che emerge una sofferenza insita già nella creazione stessa e alla quale, in qualche modo, anche Dio partecipa. Il creato infatti non sarebbe uscito in un sol colpo dalla Sua mano, ma ben ventisei tentativi, tutti

⁶ *Qabbalah* significa "ricezione delle cose divine" e designa la mistica ebraica tradizionale di tipo prevalentemente esoterico.

⁷ Letteralmente: Signore dal Nome Buono, cioè divino. È il fondatore di quella che può essere definita la più significativa esperienza mistica popolare ebraica ancora in atto anche se in forme un po' diverse da quelle iniziali.

⁸ *Ibid.*, parte seconda, pp.42-43.

falliti, avrebbero preceduto la Genesi attuale sorta nel seno caotico dei frammenti precedenti¹⁰. Il fondamento di tali riflessioni si radica nei versetti 6-8 del primo capitolo della Genesi: siamo al secondo giorno della creazione e, a differenza di quanto avviene negli altri, qui Dio non dice che il risultato della sua opera è “cosa buona”, silenzio che viene interpretato come segno di una tensione venutasi a creare nella separazione delle acque. Sempre in relazione a questo emerge un altro dato fondamentale: a causa dello *tzimtzum* la luce originaria, l’unità divina, si trova “divisa” nel mondo degli uomini. Nei racconti chassidici si fa riferimento a “vasi rotti” e a “scintille divine” sparse nel mondo, come insegna Rabbi Pinchàs:

È noto che ai tempi originari, quando Dio costruì e abbatté i mondi, i recipienti si spezzarono perché non potevano reggere la profusione che riversava in essi. Ma in questo modo la luce è arrivata nei mondi inferiori ed essi non sono rimasti nelle tenebre¹¹.

In questo modo la tradizione mistica ebraica sottolinea la presenza di Dio ovunque, anche dove apparentemente sembrerebbe non poterci essere, quindi in tutte quelle situazioni, anche “limite”, che tuttavia non rimandano ad una comprensione dualistica della realtà ma al mistero del male “mescolato” al bene e che comunque ha una sua radice in Dio. A questo proposito Chajim Bloch sottolinea che:

ogni avvenimento, ogni mossa, ogni parola, ogni pensiero sono strettamente legati a Dio. Ovunque vi sono scintille divine che ci danno vita. [...] Persino una cattiva qualità può servire all’uomo per migliorarsi. Solo perché non conosciamo i nessi profondi, qualcosa ci appare cattivo, contraddittorio e confuso. Nella vita ci sono fatti che sembrano disgrazie e solo più tardi se ne vede il “bene”. [...] Lo stesso concetto è espresso in modo mirabile nello *Zohar*: “l’uomo non conosce il gusto del dolce finché non ha provato l’amaro”¹².

Ricorda inoltre Rabbi Baruch:

Che mondo buono e chiaro è pur questo, se non ci si perde in esso, eppure che mondo cupo è quando in esso ci si perde!¹³.

⁹ Preghiera che si recita durante i dieci giorni penitenziali che vanno da capodanno al giorno del grande perdono: *Jom Kippur*.

¹⁰ RABBI S. ZALMANN di Liadi, *Liqqute 'amarim (Tanja')*, Merkas L’Inyanci Chinuch Inc., N.Y.-Milano 1967. parte prima, pp.125-128.

¹¹ M. BUBER, *I racconti dei chassidim*, Garzanti, Milano 1979, p.164.

¹² C. BLOCH, *Storie chassidiche*, Theoria, Roma-Napoli 1991, post-fazione dell’Autore, pp.233-235. Il riferimento è ad una concezione classica del pensiero ebraico per cui le realtà che si oppongono (bene-male, luce-tenebre, ecc.) rappresentano un criterio di intelligibilità indispensabile sul versante storico. Questo tema è sviluppato in modo particolare nel *Midrash Temurah*, (midrash sugli opposti-contrari), disponibile nella traduzione italiana a c. di M. PERANI, EDB, Bologna 1986.

¹³ M. BUBER, *I racconti dei chassidim*, p.140

E Rabbi Pinchàs diceva:

Da quando ho cominciato a servire veramente il Creatore non ho più cercato di raggiungere alcuna cosa, ma ho solo preso ciò che Dio mi dà. È perché la pupilla è scura, che accoglie tutta la luce¹⁴.

Una comunione d'amore

La visione d'insieme che deriva da tale prospettiva è quella di un Dio che si autolimita per far spazio alla sua creazione, nella quale è presente in maniera frammentata e depotenziata, quindi in qualche modo sofferente, ma comunque desideroso di comunicarsi all'uomo in uno spazio che possiamo definire fra immanenza e trascendenza. Si può qui notare l'attenzione nel mantenere costantemente uniti questi due aspetti divini. Al di là della logica che li vorrebbe separati, i maestri della mistica ebraica insistono nel leggerli compresenti: qual'è il senso di tale apparente contraddizione?

Dio viene compreso come Uno nella molteplicità dei suoi attributi (Grande, Potente, Misericordioso, Sapiente, Creatore, ecc.), e tale unità esprime una unicità: come Lui non ce n'è altri. Per questa ragione si condanna qualsiasi tentativo di definizione che cerchi in qualche modo di delimitarlo riferendolo a dei concetti. Solo Dio può autodelimitarsi per farsi conoscere dall'uomo ed entrare in dialogo con lui: è una sua scelta che implica la sua "contrazione" per potersi manifestare. La teoria dello *tzimtzum* sottolinea proprio questo: viene rivelato solo ciò che in qualche modo può essere compreso, ma il mistero divino è molto di più. L'atto creativo produce quindi il mondo di Dio attraverso la Sua parola che l'uomo conosce come *Torah* (insegnamento rivelato), la quale non è separata da Lui ma non è neppure Lui nella pienezza. Per potersi rivelare all'uomo Dio ha dovuto quindi produrre in sé una modificazione, ha dovuto rendersi manifestabile. Tutto questo rimane un mistero aperto: l'assoluta Trascendenza ha voluto incontrare l'uomo nella storia, si è lasciata coinvolgere dalla stessa e nonostante ciò rimane "altro".

Forse il senso va ricercato in una sorta di principio relazionale nel quale l'umanità è inserita. Quello che qui emerge è un Dio personale in quanto instaura un rapporto di reciprocità col suo partner: l'uomo infatti può comprendere il proprio "io", il proprio "sé", solo inserito nella relazione con il "nulla/io", con il Dio che gli si rivela. In ebraico i due termini sono formati dalle stesse lettere: *'ajin* (nulla), risultato del ritrarsi di Dio e perciò suo "luogotenente", e *'anij* (io), che rimanda alla Rivelazione. Questo genera una tensione fra i due aspetti che può essere superata solo all'interno dell'unità divina originaria, quindi non sul versante storico ove il divino è presente nella forma di

¹⁴ *Ibid.*, p.165.

una frammentarietà di “scintille divine”, orientate alla redenzione-riunificazione che comprende tutto il divenire storico.

“L’Io” di Dio si rivela nel tempo e quindi progressivamente. Le parole del Signore che dal rovelo ardente si manifesta a Mosè dicendo: “Io sono Colui che sono (Es 3,14)”, possono essere interpretate nel senso di “Colui che si dimostra”, o meglio “che si sta mostrando e si mostrerà”. E il volto di Dio che la Scrittura nel suo insieme ci testimonia è un volto paterno-materno, è il volto di Colui che non solo “lascia spazio” alle sue creature ma se ne prende anche amorevolmente cura, un Dio che sa gioire e soffrire con l’uomo, che sa ascoltare il lamento del suo popolo (cfr. Es 3,7) e che, secondo la tradizione rabbinica, gli rimane accanto fino ad andare in esilio con lui. Fra i numerosi passi citabili vorrei ricordarne alcuni fra i più significativi, iniziando da quelli in cui Dio viene connotato mediante immagini di uccelli che ne rivelano il suo essere il liberatore e il custode del suo popolo:

Come un’aquila che veglia la sua nidiata, che vola sopra i suoi nati, Egli, Dio, spiegò le ali, lo prese (il popolo di Israele) e lo sollevò sulle sue ali (Dt 32,21).

È l’immagine dell’aquila che porta e custodisce i suoi piccoli e che ricorre anche nell’Esodo, dove Dio ha sollevato come aquila gli ebrei e li ha portati fuori dall’Egitto. E ancora:

Egli ti coprirà con le sue penne, sotto le sue ali troverai rifugio (Sal 91,4);

Come gli uccelli proteggono i loro pulcini, così il Signore degli eserciti proteggerà Gerusalemme (Is 31,5).

Quest’ultima immagine, particolarmente materna, ricorre anche nel Nuovo Testamento:

Gerusalemme, Gerusalemme, [...] quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto? (Mt 23,37; cfr. Lc 13,34).

Il rapporto paterno-materno/filiale riemerge inoltre sia nei salmi che nei passi profetici, in particolare nei libri di Isaia e di Osea:

Io sono tranquillo e sereno come un bimbo svezzato in braccio a sua madre: Come un bimbo svezzato è l’anima mia (Sal 133,2).

Voi portati da me fin dal seno materno, sorretti fin dalla nascita (Is 46,3) [...] Si dimentica forse una donna del suo bambino così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se questa donna si dimentica, io invece non ti dimenticherò mai (Is 49,15) [...] Come una madre consola un figlio così io vi

consolerò. In Gerusalemme sarete consolati (Is 66,13).

Quando Israele era giovinetto io lo ho amato e dall'Egitto ho chiamato mio figlio. [...] A Efrem io insegnavo a camminare [...]. Ero per **loro** come chi solleva un bimbo alla sua guancia. Mi chinavo su di **lui** per dargli da mangiare (Os 11,1-4).

Come si può notare, nel passo di Osea l'azione paterno-materna di Dio è espressa inizialmente al plurale (ero per loro) e successivamente al singolare (mi chinavo su di lui). In questo modo la Scrittura sottolinea un amore divino che, contemporaneamente, abbraccia tutto il popolo rivelandosi tuttavia come amore individuale per ciascuno, capace quindi di stabilire un rapporto unico con ogni creatura. Per questo il Dio biblico è definito anche il **Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe** (cfr. Es 3,6): in questa ripetizione i maestri di Israele hanno letto che lo stesso Dio non si offre una volta per tutte, ma entra in rapporto con ciascuno dei patriarchi così come entra in rapporto con ogni uomo. E poiché tale Dio è lo stesso che si è rivelato in Gesù, proprio nel suo mistero pasquale tale dinamica è pienamente confermata.

Elena Bartolini

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (ISSR-MI)

Università degli Studi di Milano-Bicocca