

RILEGGERE LA “GENESI”

(Genesi 1-11)

Premessa

1.

Perché la “Genesi”? Perché ri-leggere?

Siamo sicuri di avere davvero compreso questi testi? Essi sono troppo noti, terribilmente incrostati di secolari interpretazioni che hanno preso da essi ciò che volevamo sentirsi dire a partire dai nostri schemi culturali o catechistici. Non li abbiamo letti per quello che sono in se stessi, ma forzandoli a partire dalle nostre pre-comprensioni, in cui si mescolano i temi della creazione, dell’evoluzione (Darwin) e del peccato originale.

Queste pre-comprensioni sono radicate in noi a tal punto che siamo ingarbugliati in uno schema inveterato difficile da rimuovere.

Ecco come André Wénin, un illustre studioso di questi testi, descrive la sua difficoltà di liberare da queste incrostazioni il vero messaggio di queste pagine: «Dieci anni. Ecco, a dir poco, il tempo che è stato necessario al racconto biblico per smontare pazientemente nella mia mente l’interpretazione che lo imprigionava fin dal catechismo della mia infanzia, in modo che questa lettura non venisse più a tormentarmi nel mio sforzo di capire. Altri dieci anni furono poi necessari per affinare a poco a poco la lettura che si abbozzava già man mano che l’altra si sbriciolava pian piano»¹.

Anche il doveroso e invocato approccio a S. Paolo – certamente opportuno, dopo l’ampia disanima dei vangeli (*Giovanni in primis*) e dell’Apocalisse – risulterà più utile e proficuo avendo acquisito, attraverso i primi capitoli della Genesi, una corretta comprensione di cosa siano peccato e redenzione.

2.

Il riferimento sarà al testo che abbiamo tra le mani, così come è giunto a noi, senza diffonderci ad esaminare le pur affascinanti ipotesi che il metodo storico-critico ha elaborato circa la formazione del testo stesso. Di ciò parleremo solo quando sarà utile a meglio illustrare il testo che staremo commentando. È chiaro: al centro vogliamo porre il racconto così com’è oggi, lasciandoci guidare da quello che dice e da come lo dice.

Tuttavia, per non eludere del tutto la questione – anche in vista di approfondimenti personali che alcuni potrebbero affrontare con ulteriori letture – se ne dà qui un cenno sintetico.

L’ipotesi dei documenti

Fino al XVI secolo sia la tradizione giudaica che quella cristiana hanno letto i primi cinque libri della Bibbia (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) – il cosiddetto *Pentateuco* – come opera scritta sostanzialmente da Mosè. Il Pentateuco, interpretato come “storia”, racconterebbe gli eventi fondamentali dalla creazione del mondo fino alla morte dello stesso Mosè. Dall’inizio del 1500 si cominciò a mettere in dubbio, anche in ambito cattolico, che Mosè potesse esserne l’autore. Con il “secolo dei lumi” (sec. XVIII) inizia lo studio critico della Bibbia. Non sfuggì che, nella Genesi e nei primi capitoli dell’esodo, Dio era chiamato a volte con il titolo di Elohim e volte con il nome di Jehovah (allora si vocalizzava così il tetragramma sacro JHWH). Oltre alla differenza dei nomi divini furono notate la diversità dello stile e la presenza di ripetizioni, oltre che un certo disordine cronologico. Sulla base di questi criteri si provò a scrivere su due colonne i testi, arrivando a formulare l’ipotesi di due racconti paralleli, distinguendo un documento jahwista (J) e un documento elohista (E).

Tuttavia – progredendo l’affinamento della filologia e della critica letteraria – ci si rendeva conto che tale ipotesi da sola non era sufficiente a spiegare del tutto il testo, nel quale, accanto alle fonti principali già individuate, apparivano ulteriori possibili inserimenti di altre fonti ad opera di mani diverse. Colui che

¹ A. Wénin, *Da Adamo ad Abramo o l’errare umano. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*, EDB, 2008, pag. 7.

elaborò in modo più completo l'ipotesi dei documenti fu J. Wellhausen (1844-1918), il cui sistema conquistò il mondo degli studi biblici².

La sua ipotesi di lavoro, influenzata dall'idea hegeliana dell'evoluzione religiosa, propone quattro fonti:

– **jahwista (J)** così denominata perché Dio vi è sempre indicato con Jhwh. Si tratta, secondo Wellhausen del documento più antico, piuttosto primitivo e antropomorfico nel discorso su Dio. Probabilmente fu elaborato intorno al sec. X a.C. nel regno meridionale di Giuda, poiché le vicende narrate hanno riferimento al sud. Ha vasta panoramica narrativa dal primo uomo fino all'esodo.

Appartengono a questa tradizione il racconto della creazione dell'uomo e della donna, del paradiso terrestre, del peccato, del castigo (Gen 2,4b-3,25), l'uccisione di Abele (Gen 4,1-16), il castigo del diluvio (Gen 7-9), la corruzione dell'intera umanità (Gen 6,1-8), la costruzione della torre di Babele (Gen 11,1-9).

– **elohista (E)**, documento teologicamente più maturo, probabilmente influenzato dalla predicazione profetica del regno del nord, iniziata dal profeta Elia; il suo stile più didattico manca del calore e della spontaneità di J; evita gli antropomorfismi più marcati; Dio parla agli uomini nei sogni o dalle nuvole o dal fuoco o dagli angeli; la narrazione comincia solo con Abramo; il punto culminante è l'alleanza con Dio; → dopo la caduta di Samaria (regno del nord) nel 722 a.C. sarebbe stata effettuata una armonizzazione di J ed E;

– **deuteronomista (D)**, più facilmente distinguibile e databile in quanto coincide, salvo qualche piccola eccezione, con il libro del Deuteronomio; pur avendo una preistoria più antica, probabilmente la sua stesura coincide con la riforma religiosa di Giosia del 621, anche se sembra avere ricevuto la sua forma definitiva durante l'esilio; caratterizzato da uno stile decisamente parenetico che sollecita ad una decisione personale in risposta alla gratuita elezione di Dio; l'urgenza dell'appello è sottolineata dalla continua insistenza sulla decisione di "voi", "ora", "oggi";

– **sacerdotale o presbiterale (P)**, composto dopo l'esilio, sarebbe opera dell'ambiente sacerdotale all'epoca di Esdra; si tratta di una compilazione di più documenti, in cui confluiscere materiale antico; rivela grande interesse per la liturgia e gli elementi rituali; il suo stile, astratto e ridondante, evita gli antropomorfismi e sottolinea la trascendenza e la santità di Dio.

I testi principali della tradizione sacerdotale sono i seguenti: la creazione (Gen 1,1-2,4a); i patriarchi anti-diluviani (Gen 5,1-32) e postdiluviani (Gen 10,1-31) (questo capitolo è un testo P, integrato a molti elementi J); la genealogia dei semiti (Gen 11,10-26).

Fino ai nostri giorni questa ipotesi – pur trovando critici e oppositori – è stata comunemente usata (pur con notevoli distingue e varianti) dai biblisti. Sarebbe tuttavia errato pensare che la storia della formazione del Pentateuco sia pacificamente definita: è piuttosto campo di opinioni controverse e da circa una trentina d'anni tutto è stato sottoposto ad una radicale revisione e c'è crescente scetticismo nei confronti dell'analisi storico-critica.

3.

È utile prendere atto della precomprensione nella quale siamo inviluppati per prenderne coscienza e iniziare la correzione. Può essere riassunta sinteticamente in alcune proposizioni.

a) Prima della creazione del mondo sono creati gli angeli. Alcuni di essi, insuperbiti e diventati "ribelli", vengono precipitati con il loro capo Lucifero e diventano i demoni dell'inferno.

b) Poi Dio crea il mondo e l'uomo: sono entrambi buoni. L'uomo è posto nel paradiso terrestre, il giardino dell'Eden; dotato di libertà, non conosce né peccato, né sofferenza, né vecchiaia, né morte, ed è esente da ignoranza e da errore.

c) In quanto creatura distinta da Dio, l'uomo, con la sua libertà, disobeisce a Dio. Con Eva è cacciato dal paradiso e conosce la fatica, la concupiscenza, le passioni, l'aggressività, la vecchiaia, la morte. È il "peccato originale", che è alla radice di ogni peccato e trascina nel male, nel dolore, nella cattività, nella morte non solo l'uomo, ma tutta la creazione.

d) Il peccato originale si trasmette attraverso la generazione, ne siamo contaminati per il solo il fatto di venire al mondo. Avendo peccato il primo uomo, Adamo, anche noi – che veniamo da lui – ereditiamo

² La lettura di quanto segue presuppone una qualche elementare conoscenza delle tappe fondamentali della storia dell'antico Israele.

tiamo la colpa originale e, a nostra volta, pecchiamo, siamo ignoranti, soffriamo, moriamo. Regna in noi una predisposizione cattiva ereditata da Adamo: tutta la storia dell’umanità ne è segnata.

A tempo opportuno torneremo in modo più argomentato su questi aspetti, ma va subito osservato in via preliminare che una simile visione

- comporta una *separazione drastica tra creazione e redenzione*
- favorisce un *atteggiamento negativo verso la creazione stessa*.

4.

Questi racconti *non sono una storia* e dunque *non è possibile farne una lettura storizzata*. Essi sono, piuttosto, una *chiave di lettura per decifrare e interpretare la storia umana*: sotto la forma del “ricordo” – nella finzione letteraria di risalire alle origini del tempo – siamo di fronte ad una narrazione simbolica che intende interpretare l’esperienza umana.

Nella Genesi non abbiamo la “storia degli inizi”, ma un *panorama permanente della situazione umana*, una descrizione delle costanti del mondo nel quale noi stessi ci troviamo. Attraverso antiche tradizioni e miti ancestrali, derivati da culture diverse – ma riletta e purificati da ogni politeismo alla luce della fede d’Israele – questi racconti ci svelano qual è *la situazione dell’umanità di sempre*.

5.

Come leggere questi testi?

– *Non con atteggiamento scientifico*. Il “prima” attestato in queste pagine non ha nulla a che vedere con le spiegazioni paleontologiche o la preistoria. Siamo in presenza di un dato trans-storico, meta-storico e trans-culturale, relativo ad un referente più che umano: Dio creatore.

– Queste pagine, parlando delle origini dell’uomo, cercano di raggiungere l’uomo alle sue radici: perciò richiedono una *lettura sincronica, non diacronica*. Detto altrimenti: non si tratta di cogliere – distribuita nel flusso del tempo – l’estensione della storia, ma di far emergere l’*attualità* del messaggio, condensandone i contenuti sotto l’aspetto del presente.

Facciamo un esempio. Della vicenda di Caino ed Abele è possibile effettuare una lettura storizzante, individuando nel conflitto tra i due fratelli il passaggio dalla fase seminomadica della pastorizia a quella stanziale dell’agricoltura. Sarebbe certamente un’interpretazione plausibile e fondata, tuttavia insufficiente perché non in grado di cogliere una situazione che va al di là del contingente (come vedremo a suo tempo).

Ciò che la Genesi indaga *non è la ricerca di un tempo determinato* – quello degli inizi – nei confronti del quale sentire cocente nostalgia di un “paradiso perduto”, appartenente al “prima” per deprezzare (moralisticamente) un presente decaduto e deludente e abbandonare la speranza per un avvenire che appare bloccato. Questa semmai potrebbe essere la cifra interpretativa di alcuni filoni della cultura greco-romana, quando rievoca l’età dell’oro.

Il “prima” e “l’inizio” sono da intendere come *la radice del mondo e dell’uomo*, non come il primo momento cronologico ed empirico dal quale si genera la successione temporale nella quale ci troviamo. L’intenzione del testo è di cogliere l’uomo nel mistero del suo essere, nel suo tentativo di sfuggire al nulla, alla morte, all’insicurezza di un mondo minacciato.

– *L’originario* di Genesi 1-11 non è tanto il primo momento di questo mondo empirico, quanto piuttosto *Colui che è la fonte attuale della creazione*. La creazione, infatti, non è l’origine che sta “prima” e “fuori” del tempo: essa è inserita nella concatenazione delle azioni di Dio, dunque è una creazione continua. Di conseguenza dobbiamo ricercare in Genesi non ciò che è cronologicamente originale, ma ciò che è umanamente primordiale. Ciò si oppone ad una lettura lineare e storizzata del testo.

Questi testi, descrivendo la nostra verità attuale, contengono

- un *annuncio (kerygma) circa la nostra identità*,
- uno *svelamento (apocalisse) di ciò che è l’uomo di fronte a Dio*.

Esigono dunque una *lettura teologica*, in chiave *cristologica e teleologica*.

→ L’interpretazione *cristologica* compare in S. Paolo, nell’opera giovannea (Vangelo e Apocalisse) e nella lettera agli Ebrei che presentano Gesù risorto come il *Kyrios del cosmo e della storia*. La creazione è in Cristo: «Tutto esiste per mezzo di lui» (1Cor 8,6).

Colossei 1, 1-20

[15] Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura;

[16] poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui.

[17] Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.

[18] Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose.

[19] Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza

[20] e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli.

Efesini 1, 3-4

[3] Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo.

[4] In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità.

Giovanni 1, 1-3

[1] In principio era il Verbo,

il Verbo era presso Dio

e il Verbo era Dio.

[2] Egli era in principio presso Dio:

[3] tutto è stato fatto per mezzo di lui,

e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.

Apocalisse 22, 13

[13] Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine.

Non esiste una doppia economia³ – creazionale (prima della caduta) e redentiva (successiva al peccato e come suo rimedio) – ma *una sola economia in Cristo*. Noi non dobbiamo Cristo al peccato, ma a Dio che fin dall'inizio ha creato l'uomo per amore e per divinizzarlo e renderlo partecipe della propria natura divina.

Il giardino di Eden, il cosiddetto paradiso terrestre, non è un luogo geografico, ma una situazione di amicizia, di comunione con Dio, essere sua famiglia: è Cristo. È una sorta di terra promessa, il velato annuncio della vita eterna presso Dio, il compimento, la Gerusalemme celeste (Apocalisse).

→ La lettura *teleologica* risulta evidente dall'univocità dell'economia salvifica: il TÈLOS riposa nell'ARCHÈ. Dio è principio e compimento della creazione e dell'uomo: non a caso i primi tre capitoli della Genesi trovano ricapitolazione e rielaborazione nei capitoli 1-3 e 21-22 dell'Apocalisse.

Il testo greco di Apocalisse 22,13 – più sopra citato – è rivelatore: Cristo è l'Alfa e l'Omega, il primo (*ho protos*) e l'ultimo (*ho eschatos*), il principio (*he archè*) e la fine (*tò tèlos*).

6.

I capitoli 1-2 della Genesi ci presentano due *racconti differenti della creazione*. La creazione non è definita una volta per tutte. Forse ne siamo sorpresi, ma il discorso veterotestamentario sulla creazione conosce, oltre a queste due versioni poste all'inizio, una pluralità di voci, legate soprattutto alla tradizione profetica. Non ci addentriamo ulteriormente e rimaniamo al testo della Genesi.

Genesi 1 risale alla seconda metà del VI secolo a.C. e appartiene, secondo l'ipotesi storico-critica, alla scuola sacerdotale, alla tradizione P.

Genesi 2 risale, nella sua stesura iniziale, forse al X secolo a.C. Redatto al tempo di Davide (1010-970 a.C.) o più probabilmente sotto il regno di Salomone (970-931 a.C.) appartiene alla tradizione J.

Questa è l'opinione diffusa tra gli esegeti, anche se oggi – per la datazione di J – si tende ad orientarsi verso un'epoca più recente.

³ Nel linguaggio teologico con questo termine si indica il *disegno di salvezza* decretato da Dio, realizzato e rivelato nell'ordinamento totale della storia, disegno che *trova in Cristo il suo centro e il suo culmine*.

Il redattore finale ha mantenuto entrambe le tradizioni, semplicemente accostandole, lasciando intatta la (proficua) tensione che si crea tra di esse: P si interessa maggiormente del mondo totale, dell'universo; J si incentra soprattutto sull'esistenza. Senza sacrificare il racconto più antico (J) – meno elaborato teologicamente, più rozzo, e segnatamente antropomorfico nel presentare Dio – gli ha premesso il più recente (P), letterariamente più strutturato e teologicamente più accorto.

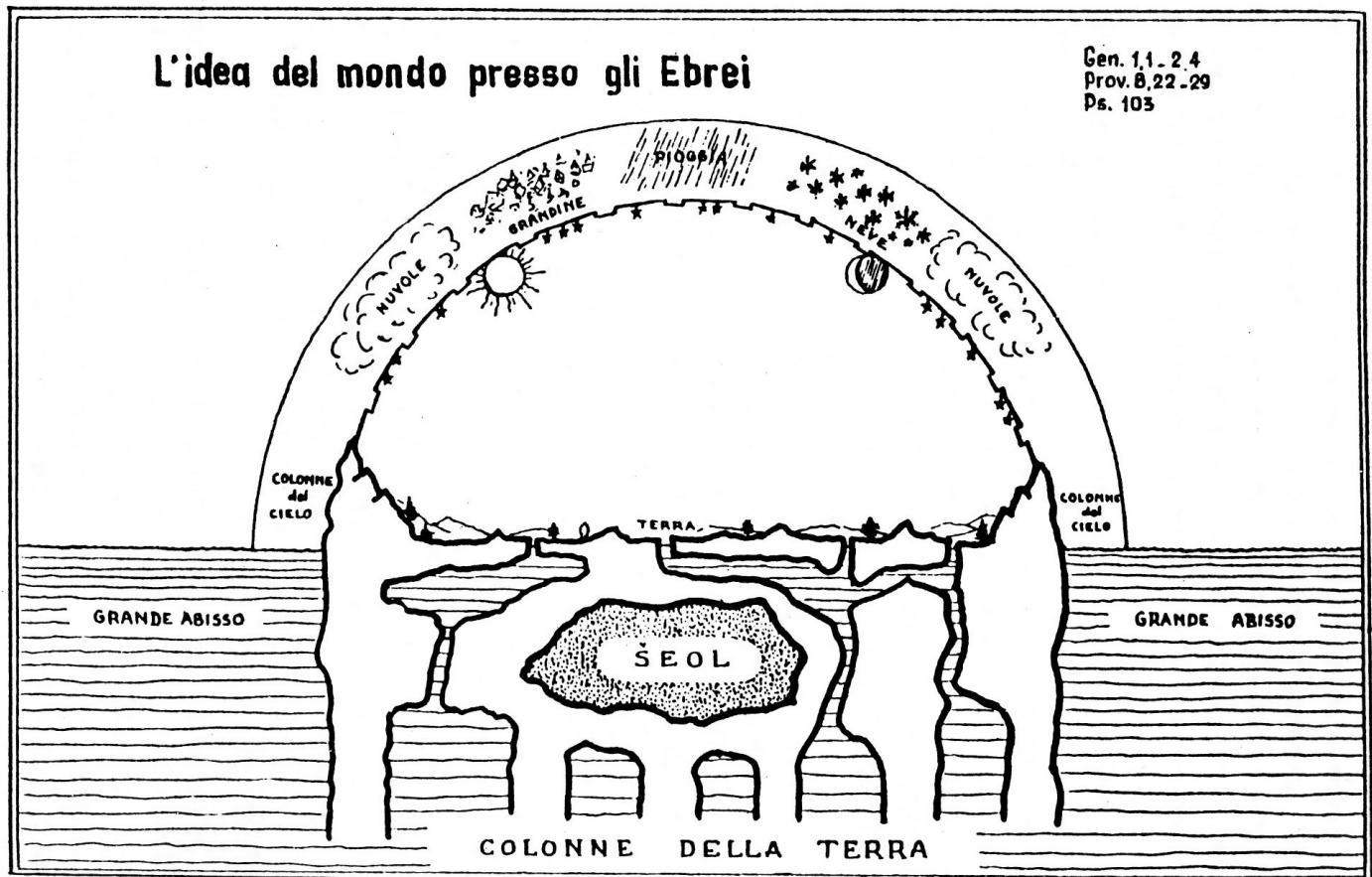
Entrambi i racconti vogliono dire che tutto viene da Dio: tutto ciò che esiste, esiste come opera di Dio. Ma non costituiscono un doppione, sono piuttosto complementari e necessitano l'uno dell'altro. Soprattutto va riconosciuta l'intelligenza di avere anteposto il racconto sacerdotale (P) a quello jahwista (J): prima di evocare la dolorosa condizione dell'uomo nel dramma del peccato, bisognava affermare la radicale positività della creazione, vista nella sua bellezza e bontà; prima di mostrare l'uomo peccatore, bisognava rammentare che è “a immagine e somiglianza di Dio”.

→ Schematizzando, possiamo dire che il redattore finale ha sapientemente fatto precedere il significato del mondo e il valore del mondo, interpretato alla luce della volontà di Dio su di esso, nella sua positività di bene. Anche nel secondo racconto il peccato non riesce a stravolgere del tutto questa bontà: il lavoro umano e la fecondità – già segnati dalla benedizione di Dio: “dominate la terra...”, “moltiplicatevi” (Gen 1,28) – restano cosa buona. All'uomo (nemmeno al capitolo 3) è ritirata la benedizione di Dio.

Il racconto di Genesi 1

È un testo in cui tutto è positivo, in cui tutto si sistema e l'universo prende forma. Dio, pur presente dappertutto, rimane invisibile; sovrano, ma in disparte rispetto alla scena.

Per una prima essenziale visualizzazione è utile sapere che l'*abisso* (v. 2) è un'immensa massa d'acqua che Elohim divide in due per mezzo di una volta al fine di lasciare uno spazio intermedio che progressivamente sistemerà e riempirà di esseri viventi. Eccone una raffigurazione schematica.



Per affrontare il testo nel modo più attento, il più vicino possibile al tenore dell'originale ebraico, si allega una traduzione letterale, desunta dal citato studio di Wénin. La sua utilità sarà ancora maggiore, se confrontata con le traduzioni correnti.

Genesi 1,1-2,4a

^{1¹} Quando Elohim (1) iniziò a creare i cieli e la terra ² – ora la terra era tohu e bohu, (2) e tenebre sulla faccia di un abisso, e vento di Elohim muovendo(si) sulla faccia delle acque –, ³ e Elohim disse: «*Sia luce*» e fu luce. ⁴ E Elohim vide la luce: che è bene! E Elohim separò la luce e le tenebre. ⁵ E Elohim chiamò la luce «giorno», e le tenebre [le] chiamò «notte». E fu sera e fu mattina. Giorno uno.

⁶ E Elohim disse: «*Sia una volta in mezzo alle acque e sia separando le acque dalle acque*». ⁷ E Elohim fece la volta e separò le acque che sono al di sotto della volta, dalle acque che sono al di sopra della volta. E fu così. ⁸ E Elohim chiamò la volta «cieli». E fu sera e fu mattina. Secondo giorno.

⁹ E Elohim disse: «*Si radunino le acque di sotto ai cieli in un luogo uno e sia vista la secca*». E fu così. ¹⁰ E Elohim chiamò la secca «terra», e il raduno delle acque [lo] chiamò «mari». E Elohim vide: che è bene!

¹¹ E Elohim disse: «*La terra faccia germogliare un germoglio, (3) un'erba seminando seme, un albero da frutto facendo frutto secondo la sua specie, il cui seme è in esso sulla terra*». E fu così. ¹² La terra fece uscire un germoglio, un'erba seminando seme secondo la sua specie e un albero facendo frutto, il cui seme è in esso secondo la sua specie. E Elohim vide: che è bene! ¹³ E fu sera e fu mattina. Terzo giorno.

¹⁴ E Elohim disse: «*Sia (4) luminari nella volta dei cieli per separare il giorno e la notte, e siano per segni, e per convocazioni e per giorni e anni. (5)* ¹⁵ *E siano per luminari nella volta dei cieli per illuminare sulla terra*». E fu così. ¹⁶ E Elohim fece i due grandi luminari, il grande luminare per governante del giorno e il piccolo luminare per governante della notte, e le stelle. ¹⁷ E Elohim li dette (6) nella volta dei cieli per illuminare sulla terra ¹⁸ e per governare il giorno e la notte e per separare la luce e le tenebre. E Elohim vide: che è bene! ¹⁹ E fu sera e fu mattina. Quarto giorno.

²⁰ E Elohim disse: «*Brulichino le acque, brulichio di essere vivente, e il volatile voli sulla terra, sulla faccia della volta dei cieli*». ²¹ E Elohim creò i grandi mostri marini (7) e ogni essere vivente strisciando (8) di cui brulicano le acque secondo la loro specie e ogni volatile alato secondo la sua specie. E Elohim vide: che è bene! ²² E Elohim li benedisse dicendo: «*Fruttificate e moltiplicate e riempite le acque nei mari, e il volatile moltiplicherà nella terra*». ²³ E fu sera e fu mattina. Quinto giorno.

²⁴ E Elohim disse: «*La terra faccia uscire un essere vivente secondo la sua specie, bestiame e strisciante e vivente della terra secondo la sua specie*». E fu così. ²⁵ E Elohim fece il vivente della terra secondo la sua specie e il bestiame secondo la sua specie e ogni strisciante dell'humus (9) secondo la sua specie. E Elohim vide: che è bene!

²⁶ E Elohim disse: «*Facciamo umano in nostra immagine, come nostra somiglianza, e dominino il pesce del mare e il volatile dei cieli e il bestiame e tutta la terra, e ogni strisciante strisciando sulla terra*». ²⁷ E Elohim creò l'umano in sua immagine, in immagine di Elohim lo creò, maschio e femmina li creò. ²⁸ E Elohim li benedisse e Elohim disse loro: «*Fruttificate e moltiplicate e riempite la terra e sottomettetela e dominate il pesce del mare e il volatile dei cieli e ogni vivente strisciando sulla terra*».

²⁹ E Elohim disse: «*Ecco, ho dato per voi ogni erba seminando seme che è sulla faccia di tutta la terra e ogni albero che ha in sé un frutto d'albero seminando seme, per voi, sarà per mangiare,* ³⁰ *e per ogni vivente della terra e per ogni volatile dei cieli e per ogni strisciante sulla terra in cui è un essere vivente, ogni verdura d'erba per mangiare*». E fu così. ³¹ E Elohim vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco: molto bene! E fu sera e fu mattina. Il sesto giorno.

^{2,1} E furono compiuti i cieli e la terra e tutto il loro esercito. ² E Elohim compì durante il settimo giorno la sua opera che aveva fatta, e si riposò (10) durante il settimo giorno di tutta la sua opera che aveva fatta. ³ E Elohim benedisse il settimo giorno e lo santificò, poiché durante questo si riposò di tutta la sua opera che Elohim aveva creata per fare. (11) ⁴ Queste sono le generazioni dei cieli e della terra quando furono creati nel giorno in cui Adonai Elohim fece terra e cieli.

Note

- (1) Ho scelto di non tradurre i nomi divini. Trascrivo solo l'ebraico di *'ēlohim*, il nome per indicare Dio o per una divinità. Per il tetragramma YHWH la lettura proposta nella tradizione massoretica della Bibbia è «Adonai».
- (2) I termini sono trascritti dall'ebraico. In questa lingua, evocano un caos inabitabile. Questo testo ricorre in modo sistematico al singolare collettivo per le creature, compresi gli umani (cf. vv. 26-28).
- (3) Questo testo ricorre in modo sistematico al singolare collettivo per le creature, compresi gli umani (cf. vv. 26-28).
- (4) L'accordo del verbo al singolare con un soggetto plurale è imitato dall'ebraico.
- (5) La parola «convocazioni» rende un termine ebraico che significa allo stesso tempo il posto e il momento di un appuntamento; in particolare, indica le assemblee liturgiche. L'espressione «i giorni» si usa per un tempo indeterminato, per esempio una stagione.
- (6) Il verbo usato qui significa correntemente «dare», senza escludere il significato di «porre».
- (7) In ebraico, *tannin*. Il termine si usa per mostri marini (Is 27,1; Sal 74,13), serpenti (Es 7,9; Sal 91,13), draghi (Ger 51,34 o, ancora, coccodrilli (Ez 29,3).
- (8) Impiegato sette volte in questo testo, il verbo *ramas* è tradotto qui con «strisciare». In ebraico, non è esclusivamente usato per i rettili ma serve per molti altri animali. Descrive un modo di spostamento abbastanza lento.
- (9) In ebraico, *'ādamâ* indica il suolo coltivabile. Per rendere il gioco di parole ebraico tra *'ādamâ* e *'ādam*, «umano», scelgo di tradurlo con «humus».
- (10) In ebraico, il verbo è *shabat*.
- (11) Oppure: «facendo». A ogni modo, l'espressione è strana.

Ad un primo sguardo appare un testo ordinato, dal ritmo regolare dovuto a molte ripetizioni. Due sono vistose:

- il *ritornello finale* di ogni giorno – “E fu sera e fu mattina. Giorno X” – a scandire il tempo;
- l'*introduzione narrativa*, ripetuta dieci volte, ad inaugurare una nuova fase dell'azione creatrice di Dio: “E Elohim disse”.

Siamo di fronte ad una *struttura con delle simmetrie*, ben rappresentata dallo schema seguente, elaborato da Wénin.

Introduzione:
terra tohu-bohu: tenebra, abisso, vento

giorno	opera	<i>Separazione-immobili il quadro</i>	<i>Ornamentazione-mobili il popolamento</i>	opera	giorno
I	1	luce-tenebra: separazione giorno-notte [tenebra]	luminari: separazione giorno-notte calendario	5	IV
II	2	acque in alto-in basso volta del cielo [abisso]	animali del cielo e d'acqua: pesci-uccelli	6	V
III	3	terra secca-mari	animali terrestri	7	VI
	4	piante della terra [terra]	umanità piante = cibo	8	

Conclusione:
giorno VII – Dio compie la sua opera

Le due colonne verticali rappresentano le opere.

La *colonna di sinistra* presenta le opere dei primi tre giorni. Sono opere di separazione: la luce dalle tenebre - lo spazio verticale (alto/basso) e lo spazio orizzontale (acque/terra [piante]). Queste separazioni si esercitano sugli elementi del caos iniziale (v. 2). È un quadro di *elementi fissi*, immobili.

La *colonna di destra* rivela come questo quadro fisso venga progressivamente popolato dagli astri, dal mondo animale, dall'umanità. Qui è *mobilità*: gli astri si muovono ordinatamente come un "esercito"; nella volta celeste regna una gerarchia secondo la luminosità, a cui presiedono luna e sole (v. 16 e 18); gli astri sono agli ordini di Dio.

Leggendo orizzontalmente notiamo che:

- il IV giorno (luminari) corrisponde al I giorno (separazione luce/tenebre): giorno e notte (v. 4 e 18);
- il V giorno corrisponde al II giorno: i due spazi separati (aria e acqua) sono popolati;
- il VI giorno corrisponde al III giorno: la terra emersa accoglie gli animali terrestri e l'umanità; ai viventi sono dati in cibo i vegetali (opera del III giorno); in entrambi questi giorni Dio realizza due opere.
- il VII giorno opera una frattura molto netta (sulla quale ci soffermeremo).

Un testo profondamente unitario e molto studiato, di notevole spessore letterario, molto studiato sul piano teologico che presenta alcune caratteristiche peculiari:

a) *Testo innico*

Ha un andamento solenne di prosa ritmica, quasi litania, con formulari ripetuti, parallelismi e simmetrie, ritornelli che richiamano la liturgia del Tempio di Gerusalemme. Ad esempio, la formula *kî-tôb* ("è bene", "è cosa buona"), che ricorre sei volte, è tipica degli inni di lode, soprattutto nell'espressione "Lodate il Signore" (*hallelu-jah*) perché è buono (*kî-tôb*). È una grande dossologia, una solenne lode a Dio, posta in apertura all'intera Scrittura.

b) *Struttura ebdomadaria, regolata da un principio settenario*

- Sono sei giorni di lavoro, più un giorno in cui Dio, cessando di operare, "porta a compimento l'opera che aveva fatto" (Gen 2,2). È sorprendente come l'arrestarsi dal creare del settimo giorno appaia come il compimento e la pienezza della creazione e dell'uomo. Risulta evidente come – nella struttura ebdomadaria del racconto – i sei giorni siano finalizzati al settimo.

Per cogliere il valore e la portata di questa finalizzazione ci è utile un riferimento alla *Lettera agli Ebrei* (3,7-4,11), che riflette la lettura dell'AT secondo la metodologia rabbinica. Nel passo citato è operata una profonda rilettura dello *shabbath* di Dio, visto nella prospettiva dell'umanità. Esso giunge ad affermare che "è riservato ancora un riposo sabbatico (*sabbatismòs*) per il popolo di Dio" (Eb 4,9).

Fondato sull'*Archè* c'è il *Tèlos* di un sabato finale destinato ad ogni uomo, e la *Lettera* conclude: "Affrettiamoci dunque ad entrare in quel riposo" (Eb 4,11).

A conferma, ancora una volta, che in Genesi 1 non è descritto un "prima" cronologico dell'uomo e del mondo, ma vi è rappresentata s significata la volontà di Dio sull'uomo e sul mondo.

- Dal punto di vista letterario si struttura secondo un *principio settenario*, evidente nella frequenza del numero 7 e dei suoi multipli.

→ In ebraico il versetto 1 comprende 7 vocaboli; il versetto 2 comprende 14 vocaboli. I vv.1+2 (che introducono all'opera creatrice) sono complessivamente costituiti di 21 parole (7x3).

Ugualmente sono costituiti di 21 parole i vv. 3-4a del capitolo secondo che concludono la narrazione del codice P.

Secondo le regole dell'inclusione, l'insistenza sul numero 7 – simbolo di completezza e di perfezione – vuole indicare che quanto è raccontato tra questi versetti iniziali e finali, cioè *tutto quanto esiste è uscito da Dio ed è destinato a Dio e tutto ciò che è stato creato è buono e positivo*.

→ "E vide Dio che era cosa buona": 7 volte.

→ *Elohim* (Dio): 35 volte (7x5).

→ Il verbo *bara'* (creare): 7 volte.

→ Il compimento della parola creatrice è dato 6 volte ("e fu così") + 1 volta nella variante ("e la luce fu").

→ "E fu sera e fu mattina: giorno X": 6 volte, omesso solo per il sabato, nominato 3 volte come "il giorno settimo".

Nel giorno settimo non c'è sera e mattina: esso è fuori serie ed è implicitamente presentato come il giorno eterno, come la destinazione del tempo umano, consegnato alla signoria di Dio, quando l'eterno irromperà nel tempo (vedi Apocalisse).

- I giochi numerici, certamente volontari, non si esauriscono su base 7. Su base 5, troviamo:
 - “E Dio disse” - “i cieli” - “fare” - “seminare” (secondo la sua specie): 10 volte;
 - “chiamare” - “separare” - “vivente” - “luce” - “luminari”: 5 volte.
- La *prima parte*, (i primi quattro giorni) è formata di tre unità di 69 termini ciascuna, per un totale di 207 termini complessivi. La *seconda parte* (giorni 5 e 6: vv. 20-31) è composta di 206 termini. Entrambe hanno una struttura analoga.
 - Nella prima parte è sottolineata un’azione di “*separazione*”, inquadrata da opere di luce che scandiscono il tempo, mentre lo spazio si viene ristrutturando.
 - Nella seconda parte si tratta degli “*esseri viventi*”: in essa la creazione e la benedizione degli animali si corrispondono letterariamente.
 - In entrambe l’ultima opera riceve una missione di “*governo*”:
 - gli astri per il tempo (vv. 16.18)
 - l’umanità per gli animali (vv. 26.28).

c) *Dieci parole*

La formula ‘*elohîm disse* ricorre dieci volte – Gen 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29 – e precede ogni atto creatore.

<i>Prima parola</i> (vv. 3-5)	<i>2a p.</i>	<i>3a p.</i>	<i>4a p.</i>	<i>5a p.</i>	<i>6a p.</i>	<i>7a p.</i>	<i>8a p.</i>	<i>9a p.</i>	<i>10a p.</i>
E Dio disse (v. 3)	v. 6	v. 9	v. 11	v. 14	v. 20	v. 24	v. 26	v. 28	v. 29
ORDINE: «Sia luce» (v. 3)	v. 6	v. 9	v. 11	v. 14	v. 20	v. 24	v. 26	v. 28	DONO
REALIZZAZIONE: «e fu luce» (v. 3)	v. 7b	v. 9	v. 11	v. 15	creò	v. 24	creò		v. 30
E Dio vide: che è bene! (v. 4)		v. 10	v. 12	v. 18	v. 21	v. 25			v. 31
E Dio chiamò (<i>parola</i> in più) (v. 5)	v. 8	v. 10			bene- disse	bene- disse			
Fu sera e fu mattina: giorno (v. 5)	v. 8		v. 13	v. 19	v. 23				v. 31

→ Ciò costituisce, per il lettore della Torah, un esplicito richiamo alle *dieci parole* (*debarim*: “parole”, non “comandamenti”; cf. Es 34,28; Dt 4,13) con cui Dio ha “creato” Israele come suo popolo al Sinai, stipulando con esso un’alleanza (Es 19,5-6). Cuore della legge, queste parole, da una generazione di schiavi, generano propriamente un popolo che diventa libero, lo strutturano.

Il documento P dichiara fin da subito il *legame fra il piano della creazione e il piano della salvezza*: la creazione è il *primo atto del piano salvifico di Dio*, essa è un fatto di grazia, non semplicemente di natura. E ciò deve portare l’uomo alla lode, alla celebrazione della bontà e positività del creato.

Il sabato, prima ancora che giorno di riposo, è giorno di lode e di ammirazione per la meraviglia dell’indissolubile legame della creazione con la salvezza, con l’antico esodo d’Israele dall’Egitto e l’esodo escatologico dell’umanità. È il legame, ancora una volta, dell’*Archè* con il *Tèlos*, di questa nostra terra e questo nostro cielo con i cieli nuovi e la terra nuova...

Per ciascun giorno dell’esamerone il quadro si configura sulla base dei seguenti cinque elementi:

- 1) introduzione del comando: Dio disse
- 2) comando: Che sia
- 3) realizzazione del comando: Così fu
- 4) giudizio: Dio vide che era cosa buona
- 5) schema cronologico: E fu sera e fu mattina: giorno ...

Esaminata la costruzione del testo, passiamo ad interpretarlo.

Interpretazione di Genesi 1,1-2,4a

1. Chiarificazioni testuali

Gen 1,1-2

– La traduzione delle prime righe pone problemi intricatissimi, dalla cui soluzione dipende la comprensione stessa dell’immagine di Dio. Le prime parole in ebraico suonano così:

bere’shît bara’ ‘elohîm ’et hashamajim we’et ha’arets
in principio creò Dio i cieli e la terra

Ma già la prima parola è aperta a varie possibilità e la sua traduzione è carica di conseguenze sul piano teologico:

- *bere’shît* va interpretato come “*all’inizio*”? Si tratta di un inizio assoluto?
- oppure – escludendo ogni speculazione sul “prima assoluto” – si deve intendere come il racconto della prima azione di Dio e si traduce “*quando Dio iniziò...*”?
- oppure, facendo riferimento al vocabolo *re’shit* (usato normalmente nel senso di *inizio di*) potrebbe essere inteso come una specie di titolo.

– La traduzione greca dei LXX⁴ (*en archê*) e quella della Vulgata⁵ (*in principio*) hanno avvalorato l'affermazione di un inizio assoluto e, di conseguenza, hanno fondato la *teologia della creazione dal nulla*, presente nella tradizione cristiana e anche in correnti spirituali e mistiche dell’ebraismo e dell’islamismo.

– ‘elohîm – il nome comune di Dio (distinto dall’impronunciabile tetragramma sacro *Jhwh*) – è il soggetto grammaticale della maggior parte delle proposizioni di questa pagina e compare, come abbiamo già ricordato, 35 volte (7x5).

– il verbo *bara’* (creare) designa un’azione che non può essere materialmente descritta e in nessun modo paragonata ad attività umana. Oggetto di *bara’* sono “il cielo e la terra”, cioè tutto l’universo.

– *tohu bohu* (due termini che ricorrono sempre associati nell’AT) indicano il caos e il nulla, mancanza di vita vegetale e animale, mancanza di presenza umana.

Tohu in Isaia 45,18 significa “non abitabile”; in Deuteronomio 32,10 è sinonimo di “deserto”; in Isaia 24,10 designa una città distrutta; nel Salmo 107,40 è un luogo disabitato, deserto, senza strade; in Giobbe 6,18 è il deserto in cui le carovane si perdono.

Ma è soprattutto in Geremia 4,23-26 che ne viene indicato il senso di caos e desolazione:

«Guardai la terra ed ecco solitudine e vuoto (*tohu wabohu*),
i cieli, e non v’era luce.
Guardai i monti ed ecco tremavano
e tutti i colli ondeggiavano.
Guardai ed ecco non c’era nessuno
e tutti gli uccelli dell’aria erano volati via.
Guardai ed ecco la terra fertile era un deserto
e tutte le sue città erano state distrutte
dal Signore e dalla sua ira ardente».

⁴ La denominazione *Settanta* (LXX) indica la raccolta dei libri dell’AT tradotti in greco. Il nome deriva dalla *Lettera di Aristea*, una leggenda del I secolo a.C. che parla di 72 traduttori. In realtà questa traduzione ha avuto origine attraverso un processo piuttosto lungo, dal III al II secolo a.C., avvenuto nel contesto della diaspora ebraica grecofona di Alessandria d’Egitto, quando la maggioranza non capiva più il testo ebraico. L’importanza della LXX va ricercata nel fatto che essa rese accessibile l’AT al mondo culturale greco-ellenistico, appianando così la strada alla missione cristiana.

⁵ È così chiamata, a partire dal XVI secolo, la traduzione della Bibbia curata da S. Girolamo (dal 390 d.C.), elaborata in parte sulla base di una precedente traduzione dal testo greco, la *Vetus Latina*, e in parte anche da una nuova traduzione dall’ebraico. Il Concilio di Trento dichiarò la Vulgata “autentica”, cioè attendibile dal punto di vista disciplinare e dogmatico. Il nome significa: “che può essere usata da tutti”.

– A *tohu-bohu* l'autore sacerdotale aggiunge l'immagine dell'oscurità (*choshek*) che ricopre la superficie dell'abisso (*tehôm*), il baratro smisurato e indomabile delle minacciose acque inferiori, da cui eromperanno le acque che, insieme alle cateratte del cielo, provocheranno il diluvio (= de-creazione della terra, nuovamente ridotta a caos desolato e informe). Entrambe le immagini simboleggiano una realtà negativa, l'antitesi della vita, bontà e bellezza del successivo creato.

– Su questa realtà ostile e negativa “aleggia” e “soffia” lo “spirito” di Dio.

Il verbo *rachaf* – che compare solo altre due volte nell'AT – è di difficile interpretazione e sembra descrivere un movimento, un'agitazione. In Deuteronomio 32,11 descrive il movimento di un'aquila che volteggia al di sopra dei suoi piccoli nel nido (da cui la traduzione “aleggiare”).

Più delicata l'interpretazione di *rûah* (vento, soffio, spirito). → Può avere un significato molto concreto e indicare un vento molto violento: “vento di ‘elohîm” potrebbe essere inteso come un superlativo ed evocare una tempesta fortissima che si agita sulla superficie delle acque. → Oppure può essere interpretato in senso spirituale, ad indicare che lo spirito di Dio è presente alla creazione espresso dalla parafrasi del *targum*⁶ ebraico di Genesi 1,2:

«La terra era deserta e caotica, priva di uomini e di animali, vuota di ogni coltivazione di piante e di alberi. L'oscurità si stendeva sulla faccia dell'abisso e uno *spirito d'amore* che procedeva dal Signore soffiava sulla faccia delle acque».

Gen 1,3-5

È il racconto del giorno uno, nel quale compare lo *schema in cinque fasi* (di cui si è detto più sopra).

– Ogni evento si basa sulla parola (*dabar*) potente ed efficace di Dio: egli chiama all'essere con un *comando assoluto*, non rivolto ad alcuno. La parola è essa stessa un *evento*, in quanto *ciò che essa dice si adempie*.

– La luce ('*or*) è la prima creatura. Misteriosa e non spiegata, essa viene presentata con una certa enfasi: il termine '*or*' è ripetuto cinque volte in tre versetti ed è *tob* (*kalòs* nella versione LXX): bellezza, bontà, armonia, positività, utilità.

È sorprendente che la luce esista, separata dalle tenebre, quando ancora non è creato il sole.

→ Il senso della cosa è incomprendibile se interpretato secondo lo schema temporale del “prima cronologico”. Vi dobbiamo cogliere una sottolineatura teologica: il primo atto di Dio creatore è la vittoria sulle tenebre e su ogni caos.

→ La luce non proviene dagli astri, ma dalla gloria di Dio: essa è, fin da subito, profezia di un tempo in cui “il sole non sarà più la tua luce di giorno, né ti illuminerà più il chiarore della luna. Ma il Signore sarà per te luce eterna, il tuo Dio sarà il tuo splendore” (Isaia 60,19). Tema ripreso dall'Apocalisse: “Non vi sarà più notte e non avranno più bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli” (Ap 22,5).

Gen 1,6-8

È il secondo giorno, quando viene creato il “*firmamento*”, la volta solida e trasparente che poggia saldamente sulle “colonne del cielo”. Esso sorregge le acque superiori – separandole dalle acque inferiori – e le lascia scendere sotto forma di pioggia, di neve o di grandine (cfr. immagine di pag. 5).

→ Colpisce l'assenza della formula di giudizio – “Dio vide che era cosa buona” –, il quarto dei cinque elementi sui quali è configurato ogni giorno dell'esamerone. L'omissione – colmata nella versione dei LXX – fu variamente interpretata.

- San Gerolamo, facendo riferimento al “secondo giorno”, sottolinea il carattere negativo della dualità, in quanto – secondo la ghematria ebraica, che interpreta il simbolismo dei numeri – il numero due non è buono perché divide l'unità. La divisione cielo-terra simbolizza una separazione e una distanza, quella tra Dio e l'uomo.

- I rabbini propongono molte e suggestive interpretazioni, tra le quali mi permetto di citarne due:

⁶ I *targumim* sono interpretazioni parafrasanti più che traduzioni letterali, dell'AT in lingua aramaica, redatte quando la maggioranza non comprese più l'ebraico. Dapprima presentati oralmente, i *targumim* furono fissati per iscritto per lo più soltanto in epoca cristiana. Essi illustrano la storia dell'esegesi dell'AT.

a) queste acque saranno quelle che scateneranno il diluvio;

b) l'omissione si spiega con il fatto che l'opera, iniziata con le acque al secondo giorno, è incompleta. Solo al terzo giorno, quando le acque inferiori saranno raccolte nel mare, il giudizio sulla bontà dell'opera sarà espresso e riguarderà anche l'opera del secondo giorno (Gen 1,10).

Gen 1,9-13

Il terzo giorno contiene due opere.

– vv. 9-10: le acque inferiori sono ammassate in un solo luogo (il mare) e lasciano emergere la terra asciutta (e illuminata!) che può, dunque, essere abitata.

→ Il richiamo al mare non può essere separato dall'esperienza fondante del popolo d'Israele, l'esodo.

Il *mare* (*yam*) nella cultura semitica era divinizzato come quintessenza della potenza caotica, e spesso era identificato con i mostri marini Raab⁷ e Leviatàn⁸ che lo abitano. I suoi flutti che tutto inghiottiscono erano un simbolo del regno dei morti. Nel racconto sacerdotale il mare viene demitizzato e ricondotto al suo statuto di creatura, delimitato entro i confini che Dio stesso gli ha assegnato.

«Con forza agita il mare
e con intelligenza doma *Raab*.
Al suo soffio si rasserenano i cieli,
la sua mano trafigge il serpente tortuoso.» (Gb 26,12-13)

«Chi è uguale a te, Signore, Dio degli eserciti?
Sei potente, Signore, e la tua fedeltà ti fa corona.
Tu domini l'orgoglio del mare,
tu plachi il tumulto dei suoi flutti.
Tu hai calpestato *Raab* come un vinto,
con braccio potente hai disperso i tuoi nemici.» (Sal 89, 9-11)

«Puoi tu pescare il *Leviatàn* con l'amo
e tener ferma la sua lingua con una corda,
ficcargli un giunco nelle narici
e forargli la mascella con un uncino?» (Gb 40,25-26)

«Tu con potenza hai diviso il mare,
hai schiacciato la testa dei draghi sulle acque.
Al *Leviatàn* hai spezzato la testa,
lo hai dato in pasto ai mostri marini.» (Sal 74, 13-14)

– vv. 11-13: Dio procede, dopo l'opera di separazione, ad un'opera di rivestimento, conferendo alla terra la capacità di produrre germogli e semi. Il tutto appare ben articolato e differenziato “secondo la propria specie”: anche in questo caso l'autore sacerdotale sottolinea che l'armonia del creato è opera di Dio. Tutto è ordinato perché questa vita vegetale possa continuare nel tempo ed essere nutrimento degli animali e degli uomini.

Gen 1,14-19

È il quarto giorno. Esso segna il centro del racconto: si conclude ciò che riguarda il cielo e si passa a ciò che riguarda la terra. È il giorno in cui viene pronunciata la quinta parola (cfr. tabella di pag. 9).

⁷ È un mostro marino la cui dimora risiede nell'abisso, o che viene identificato con esso. JHWH lo ha calpestato nella sua vittoria primordiale sulle potenze del caos.

⁸ Mostro marino mitologico, presentato in testi poetici dell'AT come la personificazione delle potenze del male. Il Leviatàn veniva immaginato come un drago dalle molte teste vivente nel mare, schiacciato da JHWH quando insorse col mare contro di lui, oppure come un gigantesco serpente acquatico. Le stesse rappresentazioni si trovano nei testi rinvenuti ad Ugarit. Il Salmo 104 lo raffigura come un trastullo del sovrano Dio creatore; il mostro indomabile, ostile a Dio, della cosmogonia extraisraelitica, riceve così nella teologia d'Israele il suo posto nel grande ordine universale di JHWH.

– Dio orna il firmamento con il luminare maggiore e il luminare minore, il cui compito è di “separare” giorno e notte. Dopo la *separazione spaziale* (fra acque superiori e inferiori) del secondo giorno, ecco ora la *separazione temporale*: la creazione organizza la realtà del cosmo entro le coordinate dello spazio e del tempo.

Il centro di questa azione è soprattutto orientato a *desacralizzatrice* il sole e la luna, ridotti alla loro funzione (infatti non hanno nemmeno un nome proprio, ma sono definiti dalla loro attività di “luminari”) che gli spetta entro l’ambito della creazione, opera dell’unico Dio. → È l’opera di *demitizzazione anti-idolatrifica* dell’autore sacerdotale nei confronti del culto solare in Egitto e nel mondo greco-romano, della venerazione della luna nel mondo babilonese, dell’adorazione delle schiere celesti nel mondo fenicio e assiro-babilonese. Opera sempre necessaria, ripresa costantemente nella Bibbia soprattutto ad opera dei profeti e perfezionata nell’urgenza, sempre attuale, del messaggio finale dell’Apocalisse.

– Questi elementi celesti nella Scrittura sono chiamati “schiere” (*tseba’ot*) e appaiono come forze cosmiche, ordinate come un’armata, sottomesse e obbedienti al loro creatore, definito “Signore delle schiere” (*JHWH tseba’ot*).

Gen 1,20-23

È il quinto giorno, nel quale avviene un’opera di *animazione*: Dio crea gli animali.

– Compare un elemento nuovo: → la *benedizione di Dio* sugli animali. Alla comparsa della vita animata Dio non si limita ad approvare la sua opera dichiarandola “buona”, ma la benedice – anticipando il gesto che compirà sull’umanità (Gen 1,28). La *fecondità* è segno della benedizione di Dio in quanto il generare partecipa dell’atto creatore di Dio.

– I grandi *cetacei*, divinizzati dalle mitologie semitiche come terribili mostri marini, sono descritti come creati da Dio allo stesso modo dei pesci che guizzano nei mari. Anche qui – come più sopra circa il mare, il sole e la luna – l’autore sacerdotale vuole indicare che perfino questi esseri sono creature e non possono essere divinizzati né atterrire l’uomo⁹.

Gen 1,24-31

Anche nel sesto giorno avvengono due opere: la creazione degli animali terrestri (vv. 24-25) e la creazione dell’uomo (vv. 26-31).

– vv. 24-25: la Parola di Dio ordina alla terra di “far uscire” gli esseri viventi, a ciascuno dei quali è comandato di moltiplicarsi “secondo la propria specie” (cinque volte in due versetti!).

→ L’opera di separazione e di ordinamento perfeziona il *passaggio dal caos all’armonia*: l’opera di Dio conduce dall’indifferenziato iniziale alla differenza. Il cosmo non esiste senza differenza.

– vv. 26-31: al culmine dell’opera dei sei giorni è la *creazione dell’uomo*, narrata in modo particolarmente solenne.

→ Da una parte, la collocazione dell’uomo nell’ambito del creato sembra sottolineare la sua *solidarietà con il mondo animale*, creato appena prima dell’umanità e come essa oggetto di benedizione.

→ Dall’altra l’umanità è al *vertice di una progressione*:

– per lui il verbo *creare* è utilizzato ben tre volte (1,27);

– la benedizione gli è rivolta in modo diretto e personalizzato, come ad un interlocutore coinvolto in una *intimità* che a nessuna creatura è concessa: vi è, da parte di Dio, come un’apertura di dialogo («Dio li benedisse e disse loro» (1,28)).

– Come interpretare la sorprendente introduzione di una serie di plurali (*facciamo... nostra... nostra*) che improvvisamente compaiono nel testo?

– Da escludere il *plurale maiestatis*, sconosciuto all’ebraico.

– *Residuo di miti politeisti* semiti, in cui Dio si consulterebbe con gli altri dei?

⁹ Da qui deriva la condanna di ogni idolatria e zoolatria, con la proibizione di farsi «l’immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di qualunque animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra; perché, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l’esercito del cielo, tu non sia trascinato a prostrarci davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore tuo Dio ha abbandonato in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli» (Dt 4,16-19).

- *Dio parlerebbe agli angeli?* Secondo il Targum, Dio creò gli angeli il secondo giorno e si consigliò con essi circa la creazione dell'uomo, ricevendone due antitetiche opinioni: gli angeli dell'amore e della giustizia si mostraron favorevoli, mentre gli angeli della verità e della pace si opposero affermando che l'uomo sarebbe stato menzognero e avrebbe offeso la verità e sarebbe stato rissoso rendendo impossibile la pace¹⁰.
- *Dio si consulta con se stesso?* (interpretazione rabbinica).
- *Dio parla al proprio Architetto o Consigliere?* Identificato in interpretazioni giudaiche con la *Sapienza* o la *Torah*.
- L'interpretazione cristiana l'ha definito, fin dall'antichità, nella prospettiva di una teologia trinitaria, un *dialogo fra Dio e il Lògos* che era in principio presso Dio (Gv 1,1 ss.). Principali propugnatori di questa teologia sono gli antichi padri della chiesa, tra cui sono da annoverare Giustino, Ireneo e Agostino.
- *Dio si rivolge all'uomo*, come se si consigliasse con lui per realizzare insieme con lui questo progetto?

– “immagine e somiglianza”

– I vocaboli utilizzati sono *tselèm* e *demût*:

→ *tselèm* – “immagine” – significa “copia”, “calco”, “riproduzione”, in senso molto concreto e plastico ed è sovente riferito a sculture e ritratti;

→ *demût* – “somiglianza” – deriva da *damah*, (“essere come”, “somigliare”) sembra attenuare il realismo del primo termine.

L'uso congiunto dei due termini pone il problema di cosa essi significhino in rapporto all'uomo. Molte le spiegazioni prospettate, spesso ampiamente influenzate dalle visioni antropologiche e filosofiche dominanti circa ciò che è ritenuto specifico dell'uomo. Dovremo porre la più grande attenzione al testo stesso, per liberarlo da tutte le successive incrostazioni che lo hanno imprigionato.

→ Primaria deve rimanere questa verità: *l'apertura relazionale e dialogica che Dio fa nascere nell'uomo, in vista di un rapporto con Dio stesso*.

→ Un rapporto di *alterità*, ma di *comunione*, che nemmeno il peccato commesso dall'uomo può distruggere o sfigurare. Anche dopo il diluvio l'uomo non perde questa qualità:

«Chi sparge il sangue dell'uomo
dall'uomo il suo sangue sarà sparso,
perché ad immagine (*betselèm*) di Dio
Egli ha fatto l'uomo» (Gen 9,6).

– ‘adam – tratto da ‘adamah, terra – *ha valore collettivo*: non è un individuo, ma il genere umano, l'umanità. Infatti il comando successivo gli è rivolto al plurale: “*dominino*”. Il genere umano, in questo compito affidatogli da Dio all'interno del creato, è e deve rimanere il *rappresentante del Creatore*, senza diventare il despota.

→ Nel passare dal v. 26 al v. 27 – dall'annuncio alla realizzazione – il testo presenta una variante molto significativa: in Gen 1,26 troviamo ‘adam, senza articolo, mentre in Gen 1,27 compare con l'articolo *ha 'adam*. L'annuncio parla di un umano, la realizzazione lo presenta come dotato di una precisa identità: è l'uomo. E tale *identità è data dall'essere maschio e femmina*. L'alternanza tra singolare e plurale non può essere ignorata o sottaciuta: l'uomo è unità e differenza.

«Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio *lo* creò;
maschio e femmina *li* creò» (Gen 1,27).

→ «Il testo della Genesi vuole sottolineare che l'uomo e la donna *costituiscono insieme l'essere fondamentale*. Si può parlare di *ha 'adam* quando c'è l'uomo e la donna. Passare dall'umano ('adam) all'uomo (*ha 'adam*) significa incontrare l'altro, il partner differente e uscire dallo stadio di indistinzione, di anonimato, per essere visto, riconosciuto, scelto: è il passaggio dall'essere un *ciò* all'essere un *chi*»¹¹.

¹⁰ Cfr. E. Bianchi, *Adam, dove sei?*, Qiqajon, Bose, 2007³, pag. 147-149.

¹¹ E. Bianchi, *cit.*, pag. 153.

– Segue il v. 28, con la *benedizione di Dio* sul maschio e sulla femmina:

«Dio li benedisse e disse loro:
“Siate fecondi e moltiplicatevi,
riempite la terra; soggiogatela...».

→ Questa benedizione non è esclusiva dell'uomo e della donna, essa era stata rivolta anche agli animali (Gen 1,22), ma la *fecondità* della procreazione umana è inserita *all'interno di una struttura relazionale*, di una storia condivisa, insieme di *unità e differenza*. Poiché l'uomo si configura come “immagine e somiglianza” di Dio in quanto predisposto ad entrare in relazione vitale con Dio e con gli altri, ciò che è primario e costitutivo è la relazione: l'essere l'uno *con* l'altro e l'uno *per* l'altro.

→ La *sessualità*, come polarità maschio-femmina, addita un riferimento a Dio, essa è «cifra di una relazionalità che è in Dio»¹². Perciò è presentata come *positiva* e non può essere demonizzata, ma insieme non può essere *idolatria* (brama di possesso, cosificazione). La *procreazione* resta essenziale e radica il suo significato e il suo valore in questa *alleanza di alterità comunionale*.

→ All'uomo è comandato di *sottomettere la terra*, ma egli deve esercitare questo compito *in nome di Dio*, rimanendo – in atteggiamento di rispetto – una creatura tra le altre creature. È da intendersi in questo senso quanto è affermato al v. 29, dove si afferma che gli esseri viventi, dotati di *nefesh*¹³, non possono essere un cibo per l'uomo:

«Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo».

Torneremo su questo nella parte tematica. Ora basti un'anticipazione di quanto allora svilupperemo: non si tratta – secondo una lettura storistica degli “inizi” – del riferimento ad un'esperienza originaria di tipo vegetariano. Non si descrive un mondo antico, perduto e mitizzato, ma si proclama la *profezia del mondo secondo Dio*, un mondo senza aggressività dove regnano il rispetto e l'amore per la vita. È il mondo *nella sua destinazione escatologica*, come viene descritto dai profeti:

«In quel tempo farò per loro un'alleanza
con le bestie della terra
e gli uccelli del cielo
e con i rettili del suolo;
arco e spada e guerra
eliminerò dal paese;
e li farò riposare tranquilli» (Osea 2,20).

«Il lupo dimorerà insieme con l'agnello,
la pantera si sdraiherà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà.
La vacca e l'orsa pascoleranno insieme;
si sdraiheranno insieme i loro piccoli.
Il leone si ciberà di paglia, come il bue.
Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide;
il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi» (Isaia 11,6-8).

Gen 2,1-4a

È il giorno settimo, nel quale «furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere» (Gen 2,1): non solo le schiere (*tseba'ot*) celesti, ma anche quelle della terra. Tutto il mondo creato è come una grande armata, pronta all'obbedienza, guidata da Colui che ha chiamato all'esistenza l'universo, *JHWH tseba'ot*.

¹² E. Bianchi, *cit.*, pag. 156.

¹³ È un termine dal significato piuttosto ampio, per lo più tradotto con “anima”. Originariamente significa “gola” (Is 5,14), quindi “respiro” (2Sam 1,9), “vitalità” (Ger 38,16), “vita” (Es 21,23), “essere vivente” (uomo: Gn 46,26; animale: Gen 1,24), “sangue” come sede della vita (Lv 17,14).

– Cosa significa “*portare a compimento*”?

Il v. 2 riformula il tema in questo modo: «Allora Dio, nel settimo giorno *portò a termine* (*kalah*) il lavoro che aveva fatto e cessò (*shabat*) nel settimo giorno da ogni suo lavoro». Dio avrebbe “lavorato” – contro la proibizione della Torah – anche il settimo giorno? La versione greca dei LXX, avvertendo lo stridore della cosa, risolve il problema in questo modo: «Dio terminò le sue opere nel sesto giorno».

→ I rabbini concordano nell'affermare che la creazione sarebbe stata incompleta senza il sabato. *Senza il riposo il creato non conoscerebbe l'orientamento del suo esistere: la festa, la lode a Dio*, lo stare di fronte a Lui dell'uomo nello stupore del compimento.

→ Ma, insieme a questa dimensione liturgica, il verbo *kalah* (finire, terminare) aggiunge un'altra sottolineatura: dichiara che *il creato ha un limite*.

«Creando il primo giorno Dio ha creato il tempo, ma con il sabato ha creato anche la fine del tempo. [...] Il verbo *shabat* qui impiegato non significa tanto “riposare”, quanto “arrestarsi”, “astenersi”: creare significa anche cessare di creare; la creazione significa anche la fine della creazione. [...]»

Dio portò a termine la creazione interrompendo l'atto creatore e questo significa, come comprendevano i rabbini, che *Dio limitò la creazione*. Dio dunque si astenne, si ritirò, lasciando la creazione nella propria dimensione di pienezza e l'uomo nella propria libertà»¹⁴.

– Compare, a questo punto, la terza benedizione di Dio che, dopo gli animali (Gen 1,22) e l'uomo (Gen 1,28), *benedice il settimo giorno* (Gen 2,3).

Come abbiamo già rilevato, la benedizione è sempre riferita alla fecondità. Cosa può significare che sia benedetto il sabato? → Il sabato, liberando dalla necessità del “fare”, dona fecondità ai giorni precedenti, al tempo del lavoro e dell'operare. Senza distanza dal proprio operare, l'uomo non potrebbe essere “signore” delle sue opere, ma ne rimarrebbe “servo” e non avrebbe “tempo” per la propria vita, per esprimere e costruire le relazioni fondamentali e insostituibili di quella “relazionalità” che lo costituisce e a cui è chiamato. Metterebbe a rischio i fondamenti della propria “identità dialogica” sia nei confronti di Dio che dell'uomo, e anche di se stesso.

Questo ha ben compreso l'ebraismo nella sua esperienza millenaria, difendendo il sabato come il giorno della vita piena, il cardine non solo della propria esperienza religiosa, ma della propria identità culturale. È «il giorno più ricco delle benedizioni di Dio, il giorno santo, il giorno della pace, dello *shalom*, della vita nella sua pienezza, il giorno in cui marito e moglie devono conoscere la reciproca intimità»¹⁵.

– Il sabato non è solo “benedetto”, ma anche “*consacrato*” (Gen 2,3), santificato, cioè separato e distinto dagli altri giorni feriali. Ed è giorno in cui non compare – come negli altri giorni – “e fu sera e fu mattina”: esso è eterno, non conosce successione di tempo, né tramonto. È *il giorno definitivo*, della nuova creazione, in cui “non vi sarà più notte” (Ap 22,5).

2. Temi maggiori

Dopo l'esame del testo, nelle sue linee portanti, bisogna ora evidenziarne più approfonditamente il significato in rapporto alle due figure centrali: il Creatore (*Elohim*) e l'essere umano (*ha'adam*).

Elohim

Già abbiamo sottolineato (pag. 10) quanto sia problematico e difficile tradurre correttamente le prime righe. Le possibili soluzioni proposte non sono senza rilevanti ricadute soprattutto riguardo all'immagine di Dio che esse veicolano.

– Tradurre “*in principio Elohim creò il cielo e la terra*” – come è stato abituale fin dalle più antiche versioni della Bibbia – comunica il seguente messaggio: questa è la prima azione di Dio, il quale *crea dal nulla* tutte le cose (“il cielo e la terra”). Ma il versetto 2, descrivendo la terra come un caos, sembra incompatibile con la precedente affermazione; tanto più che il “cielo” appare solo il secondo giorno e la “terra” il terzo.

¹⁴ E. Bianchi, *cit.*, pag. 162.

¹⁵ E. Bianchi, *cit.*, pag. 163. Mi permetto di suggerire: E. Bianchi, *Giorno del Signore, giorno dell'uomo. Per un rinnovamento della domenica*, Piemme, Casale Monferrato, 1994.

– Il versetto 2 non sembra accreditare la creazione *ex nihilo*. L’azione creatrice di Dio è descritta piuttosto come una vittoria sul caos, su quel *tohu-bohu* che indica insidiosa inospitalità, devastazione, lugubre destabilizzazione e sul quale imperano le *tenebre*, che sovrastano la *tehôm*, le minacciose acque abissali dell’oceano primordiale. Su questo caos soffia la *rûah* (“vento, soffio, spirito”) di *Elohim* (vedi pag. 11), che potremmo interpretare come una tempesta fortissima, simbolo della potenza di Dio, a distanza dal caos, ma pronta ad intervenire. È una *potenza fremente*, che potrebbe scatenarsi, ma si ferma come sospesa, *trattenuta*, per *trasformarsi da tempesta in respiro e divenire parola*: «E Elohim disse» (Gen 1,3a). Questa lettura suggerisce che l’inizio (*bere shît*) dell’azione creatrice di Dio consiste nel contenere la propria potenza (“il vento di Elohim”) per investirla in una parola.

Una simile lettura, per quanto oggi ci possa apparire sorprendente, è già presente nei salmi: «Dalla parola del Signore (Adonai) furono fatti i cieli, dal soffio (*rûah*: vento) della sua bocca ogni loro schiera» (Sal 33,6). La parola di Dio non è altro che il soffio della sua bocca, il suo vento potente, ma trattenuto e placato, che tuttavia mantiene intatta la sua potenzialità, come dice un altro salmo: «Egli (Dio) parlò e fece levare un *vento burrascoso* che sollevò i suoi *flutti*. Salivano fino al cielo, scendevano *fino agli abissi*» (Sal 107,25-26). Perciò la parola di Dio fa quello che dice: «perché egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste» (Sal 33,9).

– Un ulteriore elemento, utile a definire la figura di Dio, è questo: la prima parola da lui pronunciata è il verbo “essere”, nella forma di un imperativo che ne precisa la volontà: «*Sia!*» (*yehî*).

La cosa assume ancora più valore se consideriamo che YHWH (Adonai), il nome rivelato come proprio da Elohim a Mosè, è strettamente legato al verbo essere (*hyh*). L’autore sacerdotale ha voluto legare la parola creatrice allo stesso nome divino. E poiché nella cultura semita il nome rappresenta e indica l’essenza stessa della realtà che addita, ciò sta ad indicare che Dio, nell’atto creatore, mette in atto la propria essenza divina. Non potrà, dunque, essere solo casuale che il verbo *hyh* “essere” sia utilizzato ventisei volte nel primo racconto della creazione (Gen 1,3-31). Ventisei è la somma dei valori numerici delle lettere del nome di YHWH: Y = 10, H = 5, W = 6; quindi 10+5+6+5 = 26. Pur non nominando il nome del Dio d’Israele, l’autore sembra celarlo nella parola che Elohim pronuncia «*Sia!*»; essa – facendo essere e vivere – rivela l’essenziale di quel che Dio è.

– Un altro elemento – al quale probabilmente non diamo la dovuta rilevanza, rendendo povera o infelice la comprensione di Dio – è che la sua *prima e principale azione* (che occupa ben quattro giorni su sette!) sia quella di “separare”.

Oonestamente, ci aspetteremmo qualcosa di più da un Dio onnipotente che crea il mondo. Ordinare il tempo e lo spazio, procedendo a varie separazioni, sembra essere più l’opera di un modesto archivista che di Dio. È davvero uno strano personaggio questo Elohim che si limita a dividere la luce dalle tenebre, le acque inferiori da quelle superiori, la terra dai mari, e a distinguere i tempi per mezzo degli astri (a loro volta di tre generi distinti: luminari maggiore e minore, le stelle). Quando la terra produce i vegetali, egli li differenzia in tre categorie: erbe, cerali, alberi da frutto (vv. 11-12). Gli animali del quinto giorno sono ripartiti in tre gruppi (mostri, pesci e uccelli), gli ultimi due “secondo la loro specie” (vv. 20-21). Allo stesso modo il bestiame, i rettili e le bestie selvatiche sono suddivisi ognuno in specie diverse (vv. 24-25). Dobbiamo chiederci se tale insistita descrizione sia un inutile appesantimento del racconto o non sia, piuttosto, portatrice di un particolare messaggio.

→ Caratteristica permanente dell’azione creatrice di Elohim è di separare e distinguere: le cose e gli esseri sono collocati ciascuno al proprio posto, nella loro *alterità*, in un *giusto rapporto con l’insieme*. *La differenza è costitutiva di ogni realtà e di ogni essere, ma all’interno di una rete di relazioni, cioè definita dal proprio limite*. Questo è il mondo che Dio – tramite la sua parola operativa ed efficace – consegna all’uomo. Questo il mondo nel quale l’uomo deve trovare il proprio posto; questa la realtà con cui l’uomo deve confrontarsi e fare i conti, esprimendo la sua responsabilità di creatura tra le creature.

→ «Elohim appare perciò come un’istanza fuori campo – tutt’altro che fuori mondo – nella quale trae origine qualsiasi alterità, “una voce fuori campo” che dice che l’uno non è l’altro, che fa e che pensa che questo è bene, molto bene. Inoltre questa istanza è onnipotente. Non tanto perché la sua parola è di una sovrana efficacia, ma soprattutto nella misura in cui ciò che vuole e fa si impone su tutto quello che esiste

– anche nella realtà. In questo modo, *ogni entità creata non può essere diversa da quel che è*, pur ricevendosi da un altro: volente o non volente, *non è Autofondato*»¹⁶.

Comprendere questo messaggio conduce ad interpretare il testo della Genesi ben oltre un semplice “racconto di creazione”, come fosse una cronaca degli inizi, ma come un parametro che caratterizza e definisce ogni realtà del mondo creato, uomo compreso.

Una corretta e rispettosa interpretazione della Genesi non conduce, dunque, ad una lettura “dopo” il testo o “dopo” il racconto, ma “dentro” l’avvenimento nel quale si definisce il senso stesso del racconto: l’“oggi” in cui viviamo. Essa non può essere storica o scientifica, ma teologica, atta ad interpellare la nostra identità di creature e ad interpretare la realtà nella quale viviamo, non la preistoria. È un testo che, interrogato, ci interroga per manifestarci chi siamo all’interno della storia.

– Una delle idee più diffuse che il racconto della creazione sembra avere accreditato è la *potenza di Dio*, la cui sola parola è in grado di ordinare il mondo e popolarlo, a differenza degli altri miti di creazione che circolavano nel vicino oriente antico¹⁷. Mentre tali cosmogonie presentano la creazione come l’esito di una grande lotta tra gli dèi e gli elementi primordiali, nella Genesi non c’è alcun cenno a questa lotta. I commentatori, a partire da questo testo, hanno creduto di poter delineare l’onnipotenza di Dio. Quale onnipotenza viene tratteggiata nel nostro testo?

Possiamo (ri)leggerlo senza sovrapporvi le nostre stratificate pre-comprensioni?

Rimanendo fedeli al testo, rileviamo due fondamentali modalità secondo le quali Elohim dispiega il suo dominio.

a) In stretto collegamento con le osservazioni più sopra riportate circa l’opera di separazione dei primi quattro giorni, dobbiamo sottolineare che *Dio dispiega la sua potenza senza distruggere niente*, nemmeno gli elementi del caos iniziale. Non elimina le tenebre, ma le inscrive nell’alternanza di giorno e notte, a ritmire il tempo del mondo. Non prosciuga le insidiose acque dell’oceano primordiale, ma le integra nel mare, a sua volta definito nei suoi confini. Dio non abolisce le componenti ostili del “caos”, ma ne definisce e traccia il limite all’interno del mondo creato, il “kosmos”, armonicamente predisposto per ospitare la vita.

b) La seconda modalità con cui Dio esprime la sua potenza è la creazione dei vegetali e dei viventi. Li rende fecondi, dona loro il seme che ne assicura la riproduzione: è il dono della vita, che egli dona con prodigalità. Agli animali e all’umanità offre il suggello della sua benedizione, invitandoli ad occupare gli spazi che ha loro riservato. È un *Dio non invadente*, che si ritira il settimo giorno e che non esita a delegare il potere alle creature: non solo all’uomo, alla cui responsabilità è affidato lo spazio terrestre e gli animali, ma persino agli astri, cui è assegnato il dominio del tempo (vv. 16 e 16; cfr v. 4).

Dice la stessa cosa il ritornello che, per ben sette volte, descrive un Dio che si ferma a guardare meravigliato quello che ha fatto: «E Elohim vide: *kî-tôb*, che è bene!». È un Dio *capace di prendere le distanze da ciò che ha creato*, schiudendo a tutto ciò che non è Lui uno spazio in cui esistere.

Il settimo giorno, infine, ci rivela un Dio che non dà ordini, eppure – come abbiamo già rilevato – è il giorno in cui egli *completa* l’intera creazione. È proprio il *ritirarsi di Dio*, il suo contenere la propria forza, il suo non monopolizzare il controllo della propria opera, a generare definitivamente ciò che non è Lui, ad offrire uno spazio di vita – completamente loro – a tutti i viventi.

In tal modo *apre spazi di libertà e di responsabilità* per avere di fronte a sé *interlocutori* che gli possano rispondere da *autonomi e non asserviti*, scegliendo anch’essi di *assumere i propri limiti* di fronte alla vita e alla libertà dell’altro.

→ Un Dio superpotente è un Dio a nostra immagine, la proiezione di un nostro desiderio: il Dio della Genesi, l’Elohim *b’reshît*, è un Dio mite che domina la propria potenza.

Non una mitezza debole, ma una forza clemente, più forte della forza, come è scritto nel libro della Sapienza:

¹⁶ A. Wénin, *cit.*, pag. 24.

¹⁷ Per una prima sommaria conoscenza di queste antiche cosmogonie: cfr. M. Cimosa, *Genesi 1-11, Alle origini dell’uomo*, Queriniana, Brescia, 2008⁸, pag. 17-22.

La tua forza infatti è principio di giustizia;
 il tuo dominio universale ti rende indulgente con tutti.
 Mostri la forza se non si crede nella tua onnipotenza ...
 Ma tu, padrone della forza, giudichi con mitezza;
 ci governi con molta indulgenza. (Sap 12,16-18a)

«La prima pagina della Genesi... dà di Dio un'immagine notevolmente più sfumata di quella tradizionale del creatore onnipotente. Non dice che l'essere umano deve dipendere sempre da Dio e neppure che il suo primo dovere dev'essere quello di riconoscerlo, pena la propria infelicità. La vocazione umana è piuttosto questa: nello spazio d'autonomia che Dio gli apre tirandosi indietro, l'uomo deve assumere la propria responsabilità di fronte al creato ed essere egli stesso creatore di un mondo veramente umano tramite la mitica potenza della sua parola. È in questo modo che l'essere umano diventa ciò che è: l'immagine di Dio»¹⁸.

Ha' adam

Non è sfuggito agli interpreti di ogni tempo il “noi” di Elohim prima della creazione dell'uomo. Più sopra sono state segnalate alcune delle interpretazioni proposte. Ora è il momento di ritornare sulla cosa, ponendo particolare attenzione al testo stesso, depurato dalle pre-comprensioni cui probabilmente soggiaciamo.

Riproponiamo il testo su due colonne, per evidenziarne le ripetizioni, che ci consentono di far apparire alcune varianti significative.

²⁶E Elohim disse:

«Facciamo 'adam in nostra
 immagine,
 come nostra somiglianza;

dominino il pesce del mare
 e il volatile dei cieli
 e il bestiame
 e tutta la terra,
 e ogni strisciante strisciante sulla terra».

²⁷E Elohim creò ha'adam in sua
 immagine,
 in immagine di Elohim lo creò,
 maschio e femmina li creò.

²⁸E Elohim li benedisse e Elohim disse loro:
 «Fruttificate e moltiplicate
 e riempite la terra e sottomettetela
 e dominate il pesce del mare
 e il volatile dei cieli

e ogni vivente strisciante sulla terra».

(A. Wénin, *Da Adamo...*, pag. 27)

Torniamo al plurale. Anche in ebraico esiste la forma al singolare per darsi un ordine, e dunque perché Elohim dice “facciamo”? Il plurale implica un interlocutore. Chi può essere?

– Se esaminiamo attentamente il testo, pur nei limiti di una traduzione, ci accorgiamo che dopo l'enunciazione del progetto con il verbo “fare” (*'asah*), l’azione di Elohim è descritta con il verbo “creare” (*bara'*), ripetuto tre volte: “creò”. Perché cambiare verbo e passare al singolare? In una composizione così precisa questo non può essere casuale, anzi – nella sua problematicità – invita l’attenzione verso un messaggio ulteriore. Questo messaggio si annida:

– nella *differenza* dei verbi usati, nel passaggio da ‘*asah* a *bara'*; mentre il primo gode di un’accezione più ampia, il secondo – un verbo che appartiene solo a Dio – non significa “fare dal nulla”, ma “fare del nuovo, del mai visto, dell’inaudito”;

– nella *scomparsa* di “*somiglianza*” (*d'mût*) al v. 27 (colonna di destra), dove invece si ripete due volte il termine “*immagine*” (*tselèm*)¹⁹. Si sottolinea che si tratta di una rappresentazione, di un ritratto. Manca “*somiglianza*”, il cui significato indica che due realtà sono, in qualche modo, paragonabili;

¹⁸ A. Wénin, *L'uomo biblico, Letture nel Primo Testamento*, EDB, Bologna, 2005, pag. 15.

¹⁹ Vedi a pag. 14 il diverso significato dei due vocaboli.

– nella *differenza tra progetto ed esecuzione* nella creazione di 'adam: si precisa che gli umani sono “maschio e femmina” (e non “uomo e donna”, come spesso è tradotto). Questi due termini – utilizzati tanto per le bestie, quanto per gli uomini – non avvicinano gli uomini a Dio, ma sottolineano che l’umanità condivide questa condizione con gli animali;

– nell’*assenza* – dopo la creazione dell’umano, – *dell’abituale ritornello*: “E Dio vide: *kî-tôb*”.

→ Ci è utile partire da quest’ultima variazione, per paragonarla con la precedente assenza del ritornello alla fine del secondo giorno, dopo la separazione delle acque inferiori da quelle superiori (1,8).

Riprendendo quanto succintamente suggerito più sopra (pag. 11-12), è facile notare che la sistemazione della volta celeste tra le acque non rende ancora abitabile lo spazio. L’opera non è compiuta fino a quando la terra non emergerà asciutta dalle acque in basso. La cosa avviene al terzo giorno, puntualmente accompagnata dal *kî-tôb*.

– Se il *kî-tôb* è omesso quando l’opera è incompiuta, non potrebbe essere la stessa cosa per l’essere umano? Questo spiegherebbe anche la scomparsa della “somiglianza”: l’umanità – se incompiuta – pur essendone “immagine”, ancora non può essere “somiglianza” di Dio. Rimane, piuttosto, nella somiglianza degli animali, con i quali condivide di essere “maschio e femmina”. L’umanità sembra situarsi, provvisoriamente, in una zona mediana tra divinità e animalità.

– Se quanto fin qui esposto è corretto, si capisce meglio perché siano usati due verbi differenti per descrivere l’opera di Elohim nella fase di progetto (“fare”, ‘asah) e di realizzazione (“creare”, *bara*’).

È evidente che l’unico a poter “creare” è Dio e il racconto, nella fase di esecuzione, usa questo verbo ben tre volte. Ma, una volta che l’umanità è “creata”, non tutto è stato “fatto”. È fatta la parte che spetta a Dio, ma la cosa non è compiuta. Secondo la logica dell’Elohim *b’reshît* – che crea spazi di libertà per avere di fronte a sé interlocutori responsabili – dicendo al plurale “facciamo”, Dio non parla a se stesso ma all’umanità che sta “creando”. Egli invita l’umanità a collaborare per portare a compimento – col suo umano “fare” – il suo divino “creare”. Ed è in questa cooperazione col proprio “fare” che si perfeziona, per l’umanità, il passaggio da “immagine” a “somiglianza”.

– Poiché noi leggiamo il racconto non “dopo” il testo, ma “dentro” la narrazione, ci sono indicati un compito e una missione per l’oggi in cui viviamo e di cui siamo responsabili: *elaborare la nostra incompiutezza dominando la terra così da agire come sua immagine e, così agendo, diventarne somiglianza*.

A tale proposito, il testo ci offre due indizi tra di loro complementari e indissociabili.

→ Il primo di essi è legato a quale sia il senso preciso dei due verbi usati da Elohim per esprimere questo dominio dell’uomo:

– uno è il verbo *radah*, ripetuto due volte (vv. 26 e 28), il cui significato concreto sembra essere “calpestare, schiacciare”, come si fa con l’uva; esso è usato anche per descrivere il potere sovrano di un re:

– l’altro, dai connotati più guerrieri, è *kabash* (al v. 28), e può significare “assoggettare” i vinti o “asservire” gli schiavi.

Il *potere* che l’uomo deve esercitare *non è esente dalla forza*, ad immagine della potenza esercitata da Elohim stesso nel dividere ed ordinare il caos in kosmos.

→ Il secondo indizio è tracciato in un dettaglio del racconto, che siamo portati a sottovalutare. Ma anche qui ci viene in soccorso una preziosa “incongruenza”, che ci permette di collegare, anche al livello dell’umanità, il tema divino di una *potenza mitigata dalla mitezza*.

Dopo averne anticipato il valore e la portata (cfr. pag. 15) riprendiamo il tema. È sorprendente come Dio, dopo avere ordinato all’umanità di dominare gli animali, prenda ancora la parola per offrire ad essa come cibo i cereali e i frutti degli alberi, mentre agli animali è dato il resto della verdura (vv. 29-30). In un testo così ponderato e preciso non possiamo pensare che, nella solennità del momento – la creazione di *ha ‘adam* –, Elohim si dilunghi ad argomentare sulla “dieta” dell’umanità. Un narratore attento e controllato, come si è rivelato essere l’estensore di questo primo capitolo, non può cadere in una distorsione così grossolana. Una simile “incongruenza, può essere un segnale che ci invita a cercare, oltre la superficie del racconto, un messaggio ulteriore, nascosto nelle pieghe del testo.

In sostanza; l’umanità, appena creata, riceve da Dio un ordine che le assegna un compito: sottomettere la terra dominando gli animali. Ma a quest’ordine di Dio segue un’altra parola: Dio dà all’umanità il cibo,

ma solamente vegetale. Prima ancora di decifrare il senso di questa particolarità, dobbiamo sottolineare che questa parola deve avere un'importanza particolare, essendo il decimo e ultimo ordine divino.

Mentre il comando di “dominare” gli animali rappresenta il *dover-essere*, l'immediatamente successivo ordine di nutrirsi vegetariano suggerisce che all'uomo è possibile *dominare* l'animale *senza* fargli *violenza*. È un invito discreto ad un certo modo di esercitare il dominio sulla terra.

Dall'enigma del cibo emerge l'immagine di un esser umano che sappia dominare la propria forza e sappia imporre un limite per lasciare spazio alla vita dell'animale perché anch'esso possa sviluppare la propria vita. Il vegetarismo, dunque, ha «valore di segno: segno di un rapporto armonioso e pacificato con la natura, ma anche con gli altri esseri umani. Quel che si staglia dietro questo segno è la speranza di un mondo pacificato, di un vivere insieme nella mitezza: è l'affermazione che l'essere umano può lasciar spazio a ciò che non è lui, all'alterità, alla differenza, e che può rinunciare alle illusioni di onnipotenza per entrare in alleanza con gli altri, con la natura e con Dio, se lo vuole. Questa è l'umanità che realizza in verità l'immagine di Dio»²⁰.

Dio dà all'uomo un *compito* – il *dover-essere* – ma gli abbozza un percorso per un *corretto esercizio* di esso in modo di potersi costituire a *somiglianza dell'immagine di Dio*, cioè ponendo un limite al proprio dominio umano: il *poter-essere* del dover-essere.

Essere immagine e somiglianza di Dio non è alle nostre spalle: è una vocazione alla quale, come umanità, siamo chiamati. Oggi.

– Il racconto racchiude ulteriori ricchezze, di assoluta e decisa rilevanza in rapporto al tema ora delineato: realizzare l'immagine/somiglianza di Dio.

L'umanità è creata lo stesso giorno delle bestie terrestri: come esse è benedetta, è sessuata (“maschio e femmina”), è molteplice (“li creò”). Perché a quest'umanità, profondamente affine al regno animale, viene affidato anzitutto di dominare gli animali? Cosa intende suggerire? In termini generali indica che l'animalità non è solo esterna alla umanità, ma ne fa parte integrante. Non è solo questione individuale, ma anche di rapporti tra nazioni, tra ceti sociali. La storia evidenzia quanto questa animalità, insita in ogni realtà umana, abbia condotto uomini e nazioni – incapaci di dominare la propria potenza – a distruggere altri popoli o ad assoggettare interi ceti all'interno dello stesso popolo.

→ Per realizzare se stesso ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo deve *dominare la propria animalità interiore*. Non si tratta di *negarla*, ma di *assumerla, superandone la selvaticezza* umanizzandola. Rimanderne padroni, dispiegandone l'energia e la potenzialità in favore della vita, di ogni alterità: questo è diventare umani. Si tratta – usando la stupenda immagine di P. Beauchamp – di diventare “*pastore della propria animalità*”.

Questa felice espressione attinge ad un ulteriore livello di lettura del verbo “dominare”: «Il “dominio” qui affidato si riferisce agli animali, ed è il dominio del pastore che si prende cura delle sue bestie, le custodisce, le governa nel senso di accudirle e di provvedere loro il nutrimento. Oppure, se trasferita in ambito politico, l'immagine è quella di un re-pastore (cfr. Ez. 34). Il termine “dominare” non è quindi sinonimo di sfruttamento e abuso, ma di sollecitudine nel garantire il benessere di tutte le altre creature, cosicché la promessa che ciascuna di esse ha ricevuto possa essere fruita appieno. (...)

Per di più, un'interpretazione cristiana di questo compito di “dominare” deve avvalersi come modello dell'atteggiamento di Gesù di Nazareth (cfr. Mc. 10,43-44). Colui che domina, è colui che serve. La sovranità è servizio. Compito del pastore non è dominare nel senso di opprimere, ma dare la propria vita per le pecore (Giov. 10,11). All'essere umano è conferita potestà sul resto della creazione, ma per il bene, lo sviluppo e il perfezionamento di quest'ultima. Il ruolo dell'essere umano consiste nel far sì che la creazione divenga pienamente la creazione voluta da Dio.

... Questo testo poetico rivela che la peculiare affinità esistente tra Dio e l'umanità ci aiuta a comprendere in modo nuovo entrambe le parti. Il creatore è “umanizzato” come colui che si prende cura a caro prezzo del mondo. E la creatura è vista come colei a cui è conferito il potere e l'autorità di dominare. Il testo è rivoluzionario. Presenta un'immagine capovolta di Dio, non come colui che regna con un *fiat* e da remote distanze, ma come colui che governa con misericordiosa abnegazione. Ma presenta anche un'immagine capovolta dell'essere umano. Quest'uomo e questa donna non sono proprietà gelosa di Dio, né suoi servi; sono agenti di Dio, a cui molto è stato dato e molto sarà richiesto (cfr. Lc. 12,48). Attenersi alle vecchie,

²⁰ A. Wénin, *L'uomo biblico...*, EDB, Bologna, 2005, pag. 34.

convenzionali concezioni religiose di Dio e dell’umanità sarebbe faintendere la creazione. Il miracolo e la grandezza da glorificare stanno nella rivelazione di un’interpretazione totalmente nuova di entrambi»²¹.

Letto in questo modo, il testo della Genesi indica il *progetto divino di un mondo riconciliato*, nel quale la forza si converte in mitezza. È un invito a costruire una società nella quale abbiano diritto di esistere alterità e differenza.

Questo è il sogno di Dio, come dice il profeta Isaia, annunciando la venuta del Messia, il quale

«Non giudicherà secondo le apparenze
e non prenderà decisioni per sentito dire;
ma giudicherà con giustizia i miseri
e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese» (Is 11, 3-4).

Adottata la mitezza di Dio, che è rinuncia alle illusioni del superpotere, nasce un nuovo mondo, finalmente umanizzato, nel quale le diversità e le opposizioni si riconciliano:

«Il lupo dimorerà insieme con l’agnello,
la pantera si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà.
La vacca e l’orsa pascoleranno insieme;
si sdraieranno insieme i loro piccoli.
Il leone si ciberà di paglia, come il bue.
Il lattante si trastullerà sulla buca dell’aspide;
il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi» (Is 11, 6-8).

→ In questo senso *'adam* – sia collettivamente che individualmente – è *una realtà in divenire*. Il suo compimento è legato al modo con cui gestisce il proprio impeto interiore e verso se stesso e verso l’esterno, così che l’affermazione di sé non divenga negazione dell’altro.

Elohîm si è assunto un rischio. Ha avviato la creazione, lasciandola incompiuta nelle mani di una umanità che, a sua volta, ha il compito di realizzare la propria vocazione esprimendo la propria libertà e responsabilità come interlocutrice del Creatore.

Tutto questo riguarda ciascuno di noi e tutti insieme. Ma la Genesi non ci dice ricette, ci offre indizi per la nostra libertà: responsabile, non servile.

²¹ W. Brueggemann, *Genesi*, Claudiana, Torino, 2008, pag. 53.