

I RACCONTI DI CREAZIONE (GN 1-2)

1. ALCUNE PREMESSE PER L'INTERPRETAZIONE DI GN 1-11

14-10-03

1.1. *Il punto di partenza della fede biblica*

La S. Scrittura ha come punto di partenza delle sue affermazioni di fede su Dio non primariamente la creazione, ma l'esperienza del Dio liberatore da parte di Israele, del Dio dell'Esodo (cfr. i cosiddetti "credo storici" Dt 26,5-10; Gs 24,2-13); in questo senso i discorsi di creazione entrano solo in seconda istanza nella professione di fede di Israele. Nondimeno, essi hanno già una preistoria di millenni nelle culture dell'Antico Vicino Oriente; queste culture avevano infatti elaborato vari e profondi racconti che parlavano della creazione e dei primordi dell'umanità. Il discorso biblico sul Creatore e sulla creazione ha connessioni ben riconoscibili con lo stesso tema sviluppato anche al di fuori della Bibbia, nell'ambiente circostante Israele. Questo, però, non significa che la Bibbia abbia copiato da questi testi, piuttosto che partecipa di un mondo culturale affine.

1.2. *I vari linguaggi dell'AT sulla creazione*

Oltre ai racconti di Gn 1 e di Gn 2 abbiamo numerosi altri passi che presentano il tema di Dio creatore, con una grande varietà di generi letterari.

Merita una considerazione il fatto che già nei primi due racconti di Genesi la creazione sia narrata in due modi diversi: da una parte si trova Dio che **forma** e che plasma l'uomo e il suo ambiente (Gn 2,4b-25), dall'altra invece si narra di Dio che crea attraverso la sua **parola** (Gn 1- 2,4a).

Vi sono poi altre pagine dove la creazione è vista come una sorta di **lotta** contro il caos primigenio, contro il mostro primordiale, così in Is 51,9. Questi elementi mitici ritornano anche in Gb 38 dove la creazione è una sorta di lotta contro le potenze del caos. E' quindi una creazione attraverso lotta (cfr. anche Sal 8), che si affianca a quella attraverso il comando-parola e quella attraverso un fare.

Non vi è ovviamente nella S. Scrittura un racconto di creazione per "generazione" divina del mondo, altrimenti verrebbe compromessa la trascendenza della realtà divina. La presenza di vari modi di parlare della creazione ci deve indurre a porre una domanda adeguata nei confronti di questi testi, che è identica alla questione del senso. E' indubbio che questi racconti vogliono suscitare reazioni diverse, come quelle dell'adorazione, dell'obbedienza, della lode.

In questo senso rimane suggestiva la già citata pagina di Gb 38,4-9 dove Dio, che sta parlando in quel momento, vuole suscitare in Giobbe l'interrogativo, la consapevolezza che l'uomo non può comprendere i misteri degli abissi dell'uomo, perché non è il Creatore.

Se l'uomo vuole leggere il mondo, i misteri del mondo e della sua stessa persona deve mettersi dalla parte del Creatore, cioè vedere le cose e sé stesso con gli occhi di Dio; solo allora giudicherà tutto ciò come "molto bello", "molto buono".

In sintesi i linguaggi della creazione sono:

- ◆ creazione attraverso un *fare*;
- ◆ creazione attraverso un *dire*. Questo linguaggio è teologicamente il più raffinato ed evoluto e coerente con il complessivo messaggio biblico;
- ◆ creazione attraverso una *lotta*. Questo modo di esprimersi forse serve più ad esprimere la conservazione del mondo che la sua creazione;
- ◆ creazione attraverso un *generare*. Questo linguaggio è assolutamente assente perché è contro il primo comandamento.

1.3. *Unità interna di Gn 1-11*

La lettura della tradizione ecclesiastica del primo libro della Bibbia ha portato a privilegiare i primi tre capitoli isolandoli dal contesto più ampio. Questo contesto più ampio diventa decisivo per apprezzare questi primi undici capitoli della Bibbia dove letteratura esegetica e l'interpretazione teologica hanno scisso eccessivamente i primi tre capitoli dai cc. 4-11. Questa indebita separazione portò a valutare – in ambito cristiano - come archetipo della storia della salvezza soltanto i primi tre capitoli e tale isolamento del materiale biblico ha portato ad accentuare esageratamente la portata di questi testi per una dottrina della creazione, impedendo così di comprendere l'unità profonda dei temi di Gn 1-11 e quindi lo sviluppo che il redattore biblico volle dare a questo insieme

A) **IN PRINCIPIO: IL RACCONTO DI GN 1-2,4a**

2.1. *Struttura letteraria di Gn 1,1-2,4a.*

Non vogliamo qui parlare della preistoria letteraria del nostro testo come viene impostata solitamente dalla ricerca storico critica, bensì attuare una sorta di indagine sincronica del testo rilevando la struttura.

Tutti colgono già ad una prima lettura l'importanza della struttura settenaria del testo; infatti le varie azioni di creazione, che sono otto, si trovano collocate all'interno di questo settenario, dove sei giorni sono dedicati alla creazione e il settimo al riposo divino. All'interno di ogni giorno poi vi è di nuovo un'articolazione simile per le varie opere, per la quale si prevedono al massimo sette elementi: 1° introduzione; 2° comando divino; 3° esecuzione del comando; 4° il giudizio di Dio che vede che la cosa è buona; 5° l'agire di Dio. (Avremmo qui una traccia di due strati presenti nel testo, e cioè una creazione per «fare» e una creazione attraverso un «dire»); 6° il nome dato o anche la benedizione; 7° conclusione ordinatrice (e fu sera e fu mattino, giorno uno, giorno due, ecc.)

Il “settenario” in questi testi viene utilizzato poi nelle sette ricorrenze del verbo *bara'*. Il Nome di Dio ritorna 7x5 volte, cioè 35 volte; il binomio terra-cielo 7x3 = 21. La formula di approvazione di Dio in riferimento alla bellezza del creato è di sette volte (e per questo viene omessa alla seconda giornata). Il settenario è così importante che anche a livello stilistico l'autore deve “comprimere” ben otto opere in sei giorni (escluso ovviamente il sabato).

Il movimento del testo porta chiaramente verso il settimo giorno; non a caso in Gn 2,1-4 per ben tre volte si sottolinea questo “settimo giorno”. Si deve segnalare inoltre che per il settimo giorno si parla di una “benedizione” e in più di una “santificazione”.

Il settenario ha come momento importante al suo interno il quarto giorno, cioè il giorno centrale della settimana (3+1+3). Il quarto giorno ha un posto “insolito” all'interno del nostro racconto; infatti a questo quarto giorno non viene dato né nome, né benedizione. La ragione di ciò è nella volontà dell'autore sacro di collegare il quarto giorno al primo (luce) e al settimo giorno (la festa).

Si deve infatti notare che per il quarto giorno si parla di luminari che servono ad illuminare le “feste”, i giorni e gli anni. In altre parole, si crea qui quanto serve a determinare le feste liturgiche e non tanto le stagioni meteorologiche. Quindi c'è un elemento della “festa”, che è qui in qualche modo anticipato e spinge gli ultimi giorni della creazione verso il settimo giorno il sabato di Dio. Dal punto di vista strutturale si vede come il quarto giorno ha un'importanza notevole in quanto è centro della settimana cioè dei sette giorni ed è anche una chiave interpretativa della settimana della creazione. Non a caso le funzioni affidate ai luminari si snodano in una lista di funzioni ribadita sette volte (distinguere/ separare il giorno dalla notte; essere segni di feste per giorni e anni; illuminare la terra; per governare il giorno e la notte). Sette volte viene quindi sottolineata la funzione di questi luminari. Viene così anche strutturalmente fatto capire che il senso del tempo umano è l'andare verso la festa, questo movimento del tempo verso il riposo di Dio.

Pertanto all'interno della narrazione della settimana della creazione l'importanza strutturale va riconosciuta in particolare al primo, al quarto e al settimo giorno, tra i quali vi è un richiamo preciso. L'andamento del testo è insieme poetico e solenne, scandito dall'opera di Dio in sette momenti diversi chiamati giorni. Ognuno di questi giorni si conclude con la formula della numerazione del giorno. Il settimo ha, però, un andamento totalmente diverso, non è più scandito dalla formula conclusiva. E' il settimo giorno che è conclusivo di tutta la settimana, è il giorno del riposo di Dio. Indubbiamente il testo (P) vuole fare emergere il senso del ritmo della creazione, una cadenza settimanale che scandisce la creazione di Dio e che porta questa creazione verso il senso del riposo. Per Israele l'adozione del sistema settimanale non è un richiamarsi al ritmo della luna, bensì all'opera creatrice di Dio, è Dio il Signore del tempo dell'uomo e della sua vita. Ed è lui che istituisce quindi un giorno particolare, il giorno del riposo sabbatico.

2.2. *Lettura analitica di Gn 1,1-2,4a*

La critica biblica ha innanzitutto stabilito che Gn 1,1-2,4a è una unità letteraria tardiva attribuibile alla fonte (P). E' durante l'esilio che la vicenda particolare di Israele viene inquadrata sempre di più sullo sfondo di un progetto divino avente una portata cosmica, appunto la creazione.

Questa prospettiva è decisiva per conoscere il senso di questo celebre testo biblico, per il quale non è tanto importante conoscere l'origine del mondo quanto approfondire il concetto, la conoscenza del Partner dell'Alleanza di cui Israele è beneficiario; si pensi al Sal 121,2: «Il mio aiuto viene dal Signore che ha fatto cielo e terra».

La finalità teologica di questo testo è dunque quella della riflessione su Dio e sul suo progetto d'amore verso l'uomo e in particolare verso Israele. Si deve notare che per P il cielo e la terra non sono semplicemente un teatro muto ed indifferente in cui l'uomo vede la sua origine, bensì sono "creazione", cioè elementi costitutivi di un progetto d'amore di Dio e sono in questo senso anche luogo di rivelazione di un progetto buono.

L'altro elemento che si può notare sin dall'inizio del nostro racconto è lo scopo perseguito dall'autore: esso è tanto l'intenzione di descrivere tecnicamente l'origine del mondo, (anche se indubbiamente il testo rispetto alle conoscenze scientifiche dell'epoca è assai aggiornato e presenta forse le migliori conoscenze scientifiche del tempo) quanto la volontà chiara di testimoniare la fede in Dio quale unico Signore, da cui trae origine ogni cosa.

Questa fede in Dio unico Signore è ancora più evidente in quanto accanto a lui non opera alcuna divinità, né al suo fianco né a lui sottoposta. Anzi, nel testo di Gn 1 sono evidenti invece delle frecce polemiche nei confronti delle concezioni politeiste dei paesi vicini ad Israele.

Inoltre bisogna ricordare che il nostro autore è fortemente preoccupato dell'attualità del suo racconto, cioè vuol parlare ai suoi destinatari ai destinatari del suo tempo e proporre un messaggio di salvezza e di speranza per gli esuli del suo tempo, questo vuol dire che anche per noi questo testo non può essere letto con una mera curiosità scientifica, ma come un testo kerigmatico, un testo che annuncia una parola valida per l'uomo d'oggi.

Ma vediamo più puntualmente il brano di Gn 1,1-2,4a.

(vv. 1-2). Questi versetti iniziali di Genesi con il loro interesse al tema della creazione sono della fine dell'esilio Babilonese. Bisogna riconoscere che l'affermazione che Dio ha creato l'universo ripetuta nel testo biblico si rivolge in modo polemico al mondo politeista del A.V.O. Questo presuppone il distacco totale da parte di Israele nei confronti ormai di queste religioni politeiste e questo conferma di nuovo il periodo dell'epoca dell'esilio in cui questo distacco viene perfezionato.

Il popolo attraverso l'esperienza della pluridecennale deportazione in Babilonia almeno in parte ha resistito all'assimilazione sul piano religioso e quindi è passato forse anche per reazione a un monoteismo affermato in modo ancora più radicale, in modo assoluto, eliminando ogni forma di sincretismo preesistente.

Potrebbe anche darsi che in questi versetti vi sia anche una presa di posizione nei confronti del pensiero greco, dei primi filosofi greci presocratici, i quali facevano derivare nelle loro cosmogonie l'universo da una *arché* (cfr. la scuola di Mileto, fiorita in Asia Minore tra i secoli VII e VI a.C.). Potrebbe non essere un caso che il nostro testo inizi con l'espressione ebraica *b^ereshît*, che i LXX traducono giustamente con «*en arché*». Ma si badi che qui non si parla di una materia primordiale caotica, ma vi è solo l'indicazione cronologica pura e semplice: l'universo ha avuto un inizio.

Domandiamoci ora come interpretare i primi due versetti. I miti fenici di Ugarit ci mostrano la creazione come una sorta di prodotto della sintesi tra l'oscurità, il vento e il desiderio; essa è opera della divinità suprema 'El, il "dio supremo", ma ormai "dio ozioso" (che non interviene più nel mondo). Il mondo è difeso dal caos invece dal dio Ba^cal, il quale nella sua funzione di dignità garante della sopravvivenza del cosmo lo difende dalle minacce delle forze caotiche. Il nostro testo biblico invece unifica assolutamente le qualità attribuite ad 'El e a Ba'al. In Gn 1,1ss. non c'è quindi più traccia di una sorta di bipartizione tra creazione e preservazione dell'universo che è invece presente nel Sal 104,2-9 (un'ebraicizzazione di un salmo fenicio?).

Per quanto riguarda poi la creazione «ex nihilo» occorre una precisazione. Il nostro testo non si interessa al problema della speculazione filosofica aristotelica e postplatonica in genere, per la quale ogni ente è composto da una materia informe e da una forma che dà consistenza a questa materia informe. Parlare di creazione dal nulla sarebbe questo esistere prima di ogni entità sia pure informe. Ma questo è caricare il nostro testo di una portata di tipo ontologico che non lo riguarda.

L'autore biblico ha invece una visione molto più concreta che è quella dell'esistenza umana. Egli parla di questa esistenza umana ordinata buona, non s'interessa al problema del prima della creazione. E nel suo linguaggio molto immaginativo, se l'esperienza della terra di oggi è quella di una terra ordinata ricca di elementi, il prima della creazione sarà una terra vuota squallida, deserto, infornità.

Il primo termine ebraico *tôhû* indica appunto il vuoto, lo squallore e il secondo (*wabôhû*) è semplicemente una forma allitterata che non ha nessun concetto preciso, un suono che in qualche modo prolunga il senso di vuoto e di squallore del *tôhû*. Anche le tenebre che ricoprono l'abisso suggeriscono questo elemento caratteristico del caos. Quello che è più interessante è cogliere la demitizzazione che il testo ha subito. Nel nostro caso l'abisso non è più il Dio che è sconfitto dal quale poi il dio vincitore trae pezzi per edificare il mondo. La prospettiva biblica non è quindi quella della lotta tra Dio e Tiamat. Qui Tiamat (*t^ehôm*) è invece l'espressione dell'assenza completa di creazione, è un abisso, non è ancora creazione. Si ha quindi chiaramente una demitologizzazione dell'antica tradizione. Ma tornando alla dottrina della creazione *ex nihilo* dovremo ricordare che scopo di questa dottrina era quello di dichiarare solennemente che Dio nella creazione non si è servito di materia preesistente ed eterna sia caotica o meno.

Bisognerà aspettare invece testi molto più recenti come 2Mac 7,28 per trovare un'affermazione della creazione dal nulla, perché afferma che Dio creò l'universo da cose che non erano non esistevano. Invero anche 2Mac 7,28 può essere interpretato in modo diverso come l'affermazione che Dio che non si è servito di materiali preesistenti nel caos, invece che come affermazione esplicita sulla creazione dal nulla.

In sintesi, i tratti del nostro racconto sottolineano la negatività della situazione prima dell'intervento di Dio creatore; i termini utilizzati quali il vuoto, il deserto, le tenebre, gli abissi, le acque, sono tutti elementi di negatività. Non dimentichiamo poi che l'acqua per Israele rappresenta una minaccia e richiama il caos (cfr. il diluvio). Anche questo "vento di 'Elohim" può essere tradotto con Spirito

divino ma si potrebbe anche rendere come “vento fortissimo” e così suggerire un’atmosfera terrificante in cui tutto è sconvolto da questo urlo del vento. In ogni caso anche questo vento fortissimo che aleggia sulle acque è qualche cosa che è ancora in attesa della Parola, cioè del comando di Dio per divenire comunque un elemento della creazione.

Se ci viene descritto il caos primordiale, questo per mettere in risalto la positività, la bontà dell’opera della creazione, senza di lui, senza Dio non ci sarebbe possibilità di vita, possibilità di senso.

E’ questo il senso fondamentale delle prime battute del brano. Le altre domande (cosa c’era prima del caos iniziale? Dio crea dal nulla? plasma il modo da una materia preesistente?) sono tutte questioni che non rientrano nell’orizzonte immediato del nostro brano; per rispondere ad esse bisogna cercare in altri testi biblici.

Si deve sempre ricordare che leggere un racconto è porre ad esso innanzitutto le domande che esso si è posto, e le domande di fondo sono: che senso ha la nostra vita? chi è il nostro Dio? Ebbene la risposta è: Dio è l’unico Signore creatore di tutto ed è il datore di senso, di bontà della creazione. Nulla si sottrae al suo controllo!

(vv. 3-5). La creazione procede in modo graduale con solennità ieratica, sottolineata dalle strutture ripetitive. Dio esprime il suo comando e per mezzo della parola le cose vengono all’esistenza. Potrebbe essere utile paragonare questo atto creatore presentato in modo tanto sobrio con gli altri racconti dei miti dell’A.V.O., dove prevalgono le battaglie mitiche tra le divinità, soggette a passioni umane e coinvolte in lotte tra forze del bene e forze del male. Si noti che non c’è assolutamente un’altra divinità o principio del male accanto a Dio.

E’ soltanto dalla volontà di Dio, dal suo sovrano comando e dal suo imperscrutabile progetto che nasce ogni cosa. Il creato comunque non è divino, non è emanato da Dio, non è nemmeno un riflesso della sua natura, viene mantenuta una nettissima divisione tra il creato e il creatore. Esiste sì un rapporto tra il creato e il Creatore, ma questo rapporto è stabilito soltanto dall’atto sovrano di Dio che pone nell’esistenza le cose.

E’ poi importante notare che Dio «chiama» la luce giorno e le tenebre «notte». L’atto di dare il nome era un atto creativo nell’antichità, significava impossessarsi di una cosa, farla propria, esserne padroni e signori. Così, quando il re di Babilonia deve dimostrare significativamente il suo potere sul piccolo regno di Giuda, allora cambia il nome al re di Giuda (2Re 23,34). Ma nel nostro caso c’è di più; non si tratta soltanto di un atto di signoria sulla luce e sulle tenebre, ma viene indicato l’ordine, la destinazione delle cose, una specie di vocazione misteriosa di ogni realtà.

Il fatto poi che ci sia la valutazione, il giudizio di Dio su ciò che egli ha creato, e il creato sia definito «bello»/ «buono», non è da intendersi come una valutazione di tipo estetico-etico ma piuttosto come un’indicazione che ciò che Dio ha fatto è adeguato al suo fine, allo scopo per cui l’ha creato.

Il giudizio positivo di Dio, l’approvazione sulla creazione, vuol dire inoltre che non c’è spazio per valutazioni negative riguardanti la materia come se fosse la negatività contrapposta alla positività, non esiste alcun dualismo tra materiale e spirituale.

(vv. 6-13). Anche il secondo atto creatore di Dio è un atto di separazione, vengono divise le acque di sopra dalle acque di sotto e in mezzo Dio crea il cielo che era considerato come una specie di sfera semirigida una sorta di cupola appoggiata sulle colonne. Si riteneva che le acque sopra il cielo fossero la fonte della pioggia, mentre le acque di sotto costituivano un serbatoio, il mare.

La creazione al terzo giorno prevede la divisione tra l’asciutto e le acque di sotto. Notiamo che, secondo le concezioni cosmologiche dell’epoca, la terra era una sorta di disco che poggiava su colonne, sopra le acque primordiali, circondato dalle stesse acque e posto sotto la cupola del cielo, la quale impediva alle acque di sopra di rovesciarsi rovinosamente e far ripiombare tutto nel caos primordiale.

In ogni caso questa concezione cosmologica esprimeva bene una situazione di precarietà e di minaccia sul mondo; era importante quindi che Dio vigilasse per custodire questo creato, per proteggerlo dalla sua precarietà. Il significato attuale del brano, valido anche per il lettore d'oggi, che ha una concezione scientifica del mondo, sta nel suo scopo e cioè nel sostenere la fiducia di fronte all'angoscia che prende l'uomo di fronte all'esperienza della fragilità della nostra vita.

Al termine di questa fase della creazione c'è l'approvazione divina, ma non al termine del secondo giorno. C'è quindi una certa rottura nella simmetria del racconto, ma che è funzionale all'intenzione dell'autore. La seconda e la terza giornata sono quindi tra loro complementari. Dio passa solo ora ad un'ulteriore fase, cioè quella di cominciare a far abitare la terra, in primo luogo dalla vegetazione, che non era considerata una forma di vita in quanto nella vegetazione mancava il sangue, che per Israele era la vita. Il mondo delle piante non costituisce propriamente un atto di popolamento del mondo, ma solo la creazione di un teatro, che permette ai viventi poi di vivere.

E' importante notare che l'atto creativo di Dio non è diretto, come nei casi dell'essere umano e degli animali, ma il compito di far nascere le piante secondo le varie specie, capaci poi di riprodursi per mezzo dei semi, viene affidato alla terra, non alle singole piante.

Dio dà un ordine che la terra esegue; è questo un aspetto degno di nota perché, pur non negando la diversificazione delle specie e il principio di autoriproduzione, viene fatto tutto risalire a Dio.

La terra da sola non potrebbe dare la vita senza il comando di Dio! Anche qui c'è una bordata polemica contro le pretese di divinizzazione del mondo, di concetti molto diffusi nell'area mediterranea, per cui la terra era la terra madre e quindi una dea. Era questa concezione che stava alla base poi dei culti di fertilità così diffusi nell'ambito fenicio. Il tratto polemico contro questi culti di fertilità appare qui palestinese.

(vv. 14-19). La polemica nei confronti di altri culti è ancora più forte nel caso del quarto giorno. Per il quarto giorno rimandiamo poi a tutte le osservazioni che abbiamo fatto sulla struttura della settimana. Ma c'è di più: c'è una volontà di demitizzare il sole, la luna e le stelle, che in Babilonia erano divinizzati. Ebbene il racconto biblico ricorda che costoro non adorano altro che lampioni, e se fossero coerenti dovrebbero allora adorare innanzitutto le piante! Ci sembra essere un modo ironico per contrastare queste concezioni politeistiche e mitologiche. D'altra parte si sottolinea invece l'utilità del sole della luna delle stelle per scandire il tempo, per segnare il ritmo delle feste e per dare il calendario religioso.

Le feste non sono in funzione del culto degli astri, bensì gli astri sono in funzione del poter fissare i tempi dell'uomo, onde dare senso alla sua vita nella celebrazione della festa. Inoltre sole luna e stelle servono per far luce sulla terra, per separare la luce dalle tenebre, per illuminare anche le tenebre, che non faranno più così paura in quanto anche le tenebre sono illuminate dalla luna e dalle stelle, cioè dall'intervento creatore di Dio!

Il fatto che la luce sia stata creata prima e la separazione dalle tenebre sia già avvenuta ha una valenza di tipo teologico non certamente scientifico. Se la luce esiste di per sé pur essendo anch'essa creatura di Dio e non dipende dagli astri, gli astri non possono essere considerati fonte di luce, non possono in qualche modo venire adorati, venerati, sono soltanto dei trasmettitori, dei segnali.

(vv. 20-25). Si sta procedendo verso il culmine costituito dalla creazione dell'uomo al sesto giorno e dal settimo giorno. Al quinto giorno viene creato con le stesse modalità del mondo vegetale il mondo dei pesci e degli uccelli, mentre al sesto giorno ci sarà la creazione degli animali terrestri.

Qui bisogna notare la particolare benedizione sugli animali di acquatici e celesti, dai grandi mostri marini fino al più piccolo vivente: a tutti Dio concede di essere fecondi cioè di comunicare la vita. E' qualche cosa di più della riproduzione dei vegetali, gli animali e poi più tardi l'uomo partecipano in questo senso all'azione creatrice di Dio generando i loro successori. Pertanto questo fatto va posto sotto la benedizione divina, in relazione con Dio stesso.

(vv. 26-31). Questi versetti sono abbastanza vicini al racconto di (Gn 2) anche se i due brani non possono essere ritenuti paralleli. Bisogna innanzitutto notare la particolarità della creazione dell'uomo che non avviene subito tramite un ordine di Dio, ma viene preceduta da una decisione esplicita di Dio di fare l'uomo. C'è inoltre una sottolineatura chiaramente voluta dall'autore per indicare che siamo al vertice dell'opera della creazione, per cui al (v. 27) appare tre volte il tipico verbo "creare" (*br'*).

La creazione dell'essere umano è diversa da quella degli altri esseri viventi (che non sono benedetti per non divenire concorrenziali all'uomo sulla terra); in tal caso vi è un intervento diretto di Dio, preceduto dalla sua intenzione dichiarata: «*facciamo...*». I Padri della Chiesa interpretavano questo plurale come il segno della presenza trinitaria. E' un giudizio dogmatico che anche se è vero non corrisponde al senso esegetico del testo. Perché questo plurale? Le risposte che si danno comunemente sono: o che Dio sta parlando alla sua corte celeste (cfr. 1Re 22); (Gb 1; Is 6) oppure altri cercano di spiegare tale plurale come un plurale di decisione.

Questo sarebbe un modo per evitare di mettere Dio al pari dell'io dell'uomo. Altri autori dicono che l'autore biblico vorrebbe manifestare l'io di Dio soltanto in Es 6,2 quando Dio si manifesta con il suo nome: 'Anì JHWH = Io sono JHWH.

A nostro avviso è semplicemente possibile che ci si trovi di fronte a un plurale di decisione; è vero che l'ebraico non conosce il plurale maiestatis, ma molte volte usa il cosiddetto plurale di decisione. Così proprio in (Is 6,8) Dio parla al singolare: «chi manderò io?» e poi aggiunge: «chi andrà per noi?» Questo noi indica non solo la corte celeste, ma proprio anche il plurale di decisione.

La decisione di Dio si esprime poi nel creare l'uomo a sua immagine e somiglianza; si badi che il testo dice a "nostra immagine e somiglianza". I due termini sono posti in parallelo, l'immagine (*selem*) che indica, ad esempio, la statua l'effigie del re che viene collocata ai confini del regno oppure la statua dell'idolo, la somiglianza (*d'mût;*) indica l'essere simile, una sorta di ombra della realtà rappresentata.

I due termini vanno quindi strettamente collegati l'uno all'altro. Se poi si passa sul piano interpretativo e ci si domanda in che senso l'uomo è immagine e somiglianza di Dio le interpretazioni sono molteplici. (Per i dettagli di questo problema si veda l'appendice prima).

Forse non si tratta però di domandarsi in che cosa consista questa immagine e somiglianza di Dio, ma perché Dio abbia fatto l'uomo a propria immagine e somiglianza. Indubbiamente alcuni autori moderni, mettono l'accento sul fatto che il nostro autore non stia tanto riflettendo su che cosa è l'uomo, ma sul fatto che Dio ha voluto fare l'uomo a sua immagine a sua somiglianza. Ebbene al v. 28 quando per la prima volta Dio si rivolge all'uomo, inteso come coppia umana di maschio e femmina, egli parla loro e quindi fa dell'uomo il suo interlocutore libero, il suo partner davanti a lui, con il quale potere manifestarsi e parlare.

Possiamo dire allora che l'intenzione di Dio di creare l'uomo a propria immagine e somiglianza è quella di volere instaurare con l'uomo un rapporto particolare, un rapporto di partnership, con cui poter parlare e potersi far sentire.

Accanto a questa intenzione di Dio è riportato anche il comando di Dio sull'uomo. Si precisa quindi il compito per cui l'uomo è pensato, di dominare il creato, si tratta di comprendere questo tema del dominare. Oggi questo tema si fa problematico, vista la nostra sensibilità ecologica.

Ma cosa vuol dire davvero questo dominio dell'uomo? Che l'uomo è un despota del creato? Certamente il verbo "dominare" qui usato è il verbo tipico del dominio regale (*rdh*): è il modo di dominare del re e non si dimentichi che il re secondo la concezione dell'A.V.O. era colui che favoriva l'ordine delle cose, il catalizzatore e il trasmettitore della benedizione di Dio sul paese del suo dominio.

In questa prospettiva dell'ideologia regale va letto anche il dominio dell'uomo sul mondo per volontà di Dio. L'uomo è re di questo creato, ne è il plenipotenziario agisce in nome di Dio, ha un potere; questo obbliga, però, l'uomo a interrogarsi se esercita questo potere conformemente alle intenzioni di Dio. In questo senso non possiamo interpretare il dominio come tirannia, ma piuttosto come responsabilità nei confronti del mondo. Il senso del nostro testo appare tanto più chiaro se si confronta con lo scopo della creazione dell'uomo nella mitologia Babilonese. In Enuma Elish e in Atrahasis l'uomo è creato come il manovale che deve sostituire gli dei stanchi e ormai troppo affaticati per il peso della creazione.

Rileviamo inoltre in questo testo un'interessante teologia del lavoro dell'uomo: sia l'attività di Dio, sia le opere create giungono a loro compimento soltanto nel settimo giorno. Il settimo giorno, il sabato, è compimento quindi delle opere e attività dei sei giorni. Già da questo si comprende come il lavoro non è un fine a sé stante, ma il lavoro è un cammino che ha come approdo il riposo, ha come esito la festa. Nel sesto giorno, quando Dio crea l'uomo, troviamo più che un ordine un comando, una benedizione che è garanzia di successo e di riuscita. Si legge infatti: «Dio benedisse l'uomo e la donna e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gn 1,28). L'uomo creato come immagine di Dio, dotato di apertura e di capacità di incontro con Dio, è unito grazie al lavoro anche al cosmo, cosmo che egli governa e rende umano. Il lavoro umano non è quindi maledizione in questo testo, ma non è neppure un fine in se stesso; piuttosto sta sotto la benedizione divina, che è la condizione della sua riuscita.

Partendo da questo testo si potrebbe dire che la S. Scrittura contesta la concezione della civiltà lavoristica moderna, affermando che l'uomo riceve se stesso e il mondo come dono dalle mani di Dio. Il lavoro nella prospettiva biblica di Gn 1 è dunque attività sotto la benedizione di Dio e quindi eminentemente compreso come dono di Dio. La destinazione dell'uomo al lavoro fa parte quindi dell'equipaggiamento paradisiaco e non della maledizione. Inoltre proprio la struttura del primo capitolo di Genesi ci fa capire che la S. Scrittura non vede alternativa tra azione e contemplazione, tra lavoro e riposo, tra ferialità e festa, ma afferma che piuttosto c'è tra i due modi di essere dell'uomo una profonda correlazione ad immagine di Dio stesso che lavora e che riposa.

(v. 27). *“Maschio e femmina li creò”*. Qui l'accento viene posto sulla possibilità di relazione che Dio dona. L'uomo che è posto in relazione con Dio, è messo in relazione con l'altro, è posto in una rete di relazioni interpersonali tra le creature umane. Si noti poi l'interessante particolarità del nostro racconto: «lo creò... maschio e femmina li creò», vi è quindi un'alternanza tra singolare e plurale. L'essere umano è creato nel doppio aspetto di uomo-donna. Risulta quindi che la diversità sessuale è voluta da Dio e la pienezza dell'essere umano non si ha nel singolo essere, ma soltanto nell'unione dei due diversi, dei due reciproci, pur nel mantenimento delle loro caratteristiche. Una conseguenza di questo discorso è che ogni discriminazione sessuale è contro la volontà di Dio sull'uomo, perché Dio ha pensato l'uomo come maschio e femmina.

Il fatto poi che Dio li abbia pensati come maschio e femmina elimina ogni divinizzazione della sessualità (in altre parole il sesso non è la totalità!), e supera anche l'angoscia sessuale, le paure connesse con gli eccessivi ascetismi, che vedono il sesso come peccaminoso. Alla sessualità è poi collegata la procreazione che è inserita immediatamente nelle benedizioni di Dio. E' di nuovo la benedizione di Dio la fonte della vita, ma l'uomo è responsabile di fronte alla vita. Si deve badare come la forza della benedizione è proiettata verso il futuro nella linea della fecondità. Questa annotazione è importante se teniamo presente il contesto culturale dell'epoca che sacralizzava la fecondità. Questa fecondità veniva data secondo la cultura cananaica e mesopotamica da un immergersi dell'uomo nel mondo sacrale affidandosi al culto, in particolare alla prostituzione sacra. Il nostro autore invece demitizza tutto ciò, la forza della fertilità è solo un dono della grazia di Dio, è incanalato fin dall'inizio quindi nell'energia della creazione.

(vv. 2,1-4a). E' la conclusione del racconto della creazione con il settimo giorno che Dio considera come il suo e lo santifica, cioè lo mette a parte per sé. Non vuol dire tanto che Dio si impossessa di questo giorno, ma lo separa dal resto rivendicandone così anche una particolare signoria. Questo riposo di Dio che santifica il settimo giorno non è una assenza di Dio dalle vicende umane, non è neppure un'imposizione legalistica sul sabato, ma è un dono. Infatti la vita umana sarebbe il susseguirsi di giorni tutti uguali senza senso se non ci fossero le feste che Dio ci ha donato. Del resto il significato del riposo è in relazione all'operare. In questo caso sia il lavoro sia il riposo traggono pieno significato dall'azione creatrice di Dio. Si noti che poi manca la formula per il settimo giorno: «venne sera e poi mattino», e rimane per così dire una sorta di spazio aperto di giorno che non è più concluso.

3. L'intenzione teologica di Gn 1

L'autore Sacerdotale è una delle tante voci della lunga tradizione che raccoglie i racconti di creazione. Egli ha voluto esprimere un pensiero teologico sulla creazione e non rispondere a tutte le nostre domande ed in particolare di tipo scientifico. Per l'autore (P) la creazione rimane in questo senso inaccessibile è un mistero, una realtà che ha a che fare con la rivelazione di Dio. D'altra parte l'affermazione del concetto di creazione porta a sottolineare come per il (P) l'agire di Dio vada al di là della storia della salvezza, non si limiti quindi al popolo di Israele, ma abbia per oggetto tutta l'umanità e tutto l'universo.

I concetti teologici fondamentali che strutturano semanticamente Gn 1 sono quello di "separazione" e di "benedizione".

Inoltre si registrano due movimenti all'interno del testo; un movimento centrifugo che è quello della benedizione che si estende su tutto il creato e quindi si allunga nella storia degli uomini e degli esseri viventi; un movimento centripeto invece quello della santificazione del tempo, del culto, del separare un popolo che all'interno del consorzio degli altri popoli sappia rendere adorazione all'unico Dio. Questo duplice movimento viene detto anche dello schema settimanale, lo schema dei sette giorni mira a dare senso all'ultimo giorno come il compimento della creazione, come il moto il luogo verso cui tende tutto il movimento della creazione. E' nella benedizione nella santificazione del settimo giorno che appare quella che è la meta dell'uomo, il quale trova così un senso alla sua storia.

Vi sono poi anche tanti altri elementi, ma sottolineano l'elemento della creazione dell'uomo quale interlocutore libero, come un tu a cui Dio si rivolge per instaurare una storia dialogica.

Ci sembra poi importante cogliere il senso, il kerygma di speranza che questo testo vuole offrire, essendo in gran parte forgiato nell'epoca dell'esilio, ai suoi destinatari, cioè agli esuli, i quali potevano smarrire forse l'apprezzamento per la bontà della vita. Ebbene la creazione è buona perché viene da Dio e il funzionamento è adeguato al suo ordine. E si noti che già dall'opera divina del primo giorno si capisce come tutto è posto sotto il segno della luce, del positivo. Attraverso la "separazione" viene eliminato ogni elemento "caotico" dal mondo. Il mondo non è tratto dal caos, ma è separato dal caos! Sta qui una differenza molto forte con i racconti di creazione Babilonesi dove il mondo è tratto in realtà dalla carcassa di Tiamat e quindi il mondo ha, in definitiva, dentro di sé le possibilità di regredire, di ritornare nel caos.

4. Il sabato

Poniamo ora l'attenzione sull'istituzione del sabato che trova qui in Gn 2,1-4a la sua eziologia teologica. Tale istituzione è propria di Israele ed è l'usanza più sorprendente del giudaismo antico e moderno. Gli altri popoli, pur avendo molte feste, non avevano però nulla di simile al sabato che scandiva il tempo in un ritmo preciso di sette giorni, caratterizzato da una serie di pratiche che cer-

tamente suscitavano un'impressione particolare. Un teologo ebreo (A. Heschel), a ragione, ha potuto parlare del sabato come di "una cattedrale nel tempo". Il sabato è l'ultimo giorno della settimana, dominato dall'astensione dal lavoro. Agli occhi degli ebrei credenti, il Sabato è un giorno di enorme significato: è segno dell'Alleanza fra Dio e gli uomini, che è all'origine della creazione del mondo, è segno-memoria della liberazione degli uomini, ed è emblema dell'attesa del tempo del compimento messianico.

B) IL SECONDO RACCONTO DELLA CREAZIONE (Gn 2)

1. Dio plasmò l'uomo

I capitoli di Gn 2-3 vanno letti come un dittico contrapposto ed insieme in unità. I motivi dell'unità sono l'uso del nome di Dio, il tema del giardino, la ripetizione del comando che Dio dà all'uomo, l'elemento della vergogna in Gn 2,25 e 3,7. Che ci sia quindi un'unità tra i due testi è fuori dubbio; al di là dell'unità si scopre però anche la tensione tra i due testi, per cui abbiamo un dittico contrapposto, così il quadro positivo in Gn 2 e il quadro negativo in Gn 3. Passiamo ora all'analisi del racconto - cosiddetto jahwista - della creazione.

(vv. 4b-7): Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata - perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo e faceva salire dalla terra l'acqua dei canali per irrigare tutto il suolo - ; allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente.

Viene descritta la situazione dello stato precedente alla creazione in termini negativi, non c'era non germogliava ecc.. Si parte cioè sempre dalla constatazione di quello che il mondo è e lo si nega: tutto quello che oggi c'è, semplicemente non era, non si approfondisce ulteriormente il tema della creazione dal nulla. L'unico elemento descrittivo positivo che forse richiama il caos primitivo è questo vapore, questa acqua, un termine di difficile traduzione, potrebbe essere anche nebbia, acqua profonda. Ci si accorge subito che quindi l'interesse primario è rivolto verso la terra con la sua assenza di cespugli di erba di pioggia e dell'uomo che coltiva, non vi è l'interesse per il cosmo, anche l'espressione iniziale cielo e terra va intesa come un merismo le due parti per indicare il tutto, ebbero il primo atto creatore nella narrazione di Gn 2 che è fortemente concentrata sul tema dell'uomo è proprio l'uomo.

Se in Gn 1 l'essere umano era il colmo di una lunga piramide, qui è invece l'uomo che è posto al centro e poi si allarga e via via il cerchio attorno a lui, gli viene costruito il mondo attorno perché in questo mondo l'uomo possa vivere. L'interesse comunque dell'autore è quindi chiaramente antropologico. Inoltre subito all'inizio è posto lo stretto racconto tra 'Adam (uomo) e 'adamah (terra). L'uomo è fatto di terra, la materia prima è sempre la stessa e Dio simile ad un vasaio plasma la figura. Si deve notare poi come l'inizio, con tante subordinate che sono rare nell'ebraico, richiami l'inizio tipico dei racconti mitologici delle mitologie medioorientali come l'Enuma Eliš o l'Atrahāsis. 'Adam, l'uomo, di cui si parla in forma comune è l'umanità. Il testo ebraico usa l'articolo a differenza che coi nomi propri per i quali non si usa. Anche l'uomo che la cui opera sta nell'irrigare il suolo richiama certamente le mitologie Assiro-Babilonesi dove l'irrigare la terra già fertile era il primo compito per l'agricoltura. La creazione vera e propria dell'uomo è indicata con il verbo del vasaio del formare del plasmare (Ger 18). E' un gesto tipico già ricordato nelle mitologie Assiro-Babilonesi. Nei sopracitati testi accadici si ricorda che l'uomo viene creato con un impasto di argilla e con il sangue del dio ucciso; tutto questo viene demitologizzato nella S. Scrittura, perché Dio plasma semplicemente dalla polvere del suolo l'uomo, ma la vita dell'uomo dipende dal soffio vitale dato da Dio all'uomo.

L'autore di questa pagina di Genesi, interrogandosi sul mistero dell'uomo, riconosce dunque come l'uomo sia innanzitutto una creatura di Dio e in questo consiste la sua dignità. Per esprimere questa dignità dell'uomo il nostro brano, conosciuto come il secondo racconto di creazione, presenta la creazione dell'uomo come il primo atto del Dio creatore. Su uno scenario, vuoto di ogni altra creatura, viene formato l'uomo, anzi viene plasmato dalle mani stesse di Dio. L'immagine di un Dio che plasma con le sue mani l'uomo è assai poetica e non va certo intesa in senso materiale, ma piuttosto esprime la grande cura, il grande amore di Dio per questa sua creatura. Si ricordi inoltre che nella cultura egiziana solo il Faraone veniva plasmato dal dio, e spesso viene raffigurato come formato sulla ruota del vasaio. Ecco allora la grandezza del nostro brano: l'uomo, ogni uomo, ha una dignità regale, come quella che il faraone aveva nell'Egitto.

Per esprimere ulteriormente la grandezza dell'uomo, il nostro testo parla di un soffio di Dio, ispirato nelle narici dell'uomo. Anche se non è corretto vedere in questo brano una sorta di insufflazione dell'anima (il concetto di anima spirituale e corpo materiale come due entità distinte è della filosofia greca), riconosciamo l'intenzione profonda dell'autore che vuole esprimere un rapporto particolare del creatore con questa sua creatura. Per gli altri esseri viventi, benché ricevano anch'essi la vita, non si parla di questo soffio divino ispirato nelle loro narici. L'uomo a diversità dell'animale riceve infatti la *n^eshemah*, che Proverbi 20,27 definisce come l'autocoscienza dell'uomo: "*lo spirito (n^eshemah) dell'uomo è una fiaccola del Signore che scruta tutti i recessi segreti del cuore*".

(vv. 8-14): Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi. Il primo fiume si chiama Pison: esso scorre intorno a tutto il paese di Avila, dove c'è l'oro e l'oro di quella terra è fine; qui c'è anche la resina odorosa e la pietra d'ònice. Il secondo fiume si chiama Ghicon: esso scorre intorno a tutto il paese d'Etiopia. Il terzo fiume si chiama Tigri: esso scorre ad oriente di Assur. Il quarto fiume è l'Eufrate.

Viene presentato il giardino dove l'uomo è posto da Dio per abitarci. Il nome Eden è simile ad una parola ebraica che indica la gioia. Si noti che la versione greca dei LXX tradusse giardino con "*paradeisos*" il paradiso, donde la tradizione di interpretare il giardino come il paradiso terrestre. In realtà il paradiso è un giardino recintato da una siepe di recinzione, da un muro che gli sta attorno. In ogni caso la parola eden richiama l'idea di un giardino delizioso, ma è più semplicemente il primo ambiente vitale per l'uomo quando non era ancora avvenuta la frattura tra l'uomo e la natura e il suo Dio.

Gli alberi che poi Dio farà spuntare in questo giardino sono belli, con frutti squisiti; in altri termini viene dato lo stesso giudizio positivo sulla creazione che abbiamo trovato in Gn 1. Questo giardino ha una duplice funzione narrativa, è il luogo dove Dio pianta tanti alberi e in questi alberi vi sono le due piante della vita e dell'albero del bene e del male. Possiamo domandarci perché nel racconto di Genesi c'è lo sdoppiamento dei due alberi, quando i racconti Mesopotamici conoscevano soltanto un tipo di albero cioè quello della vita? La soluzione probabile sta proprio nel pensiero ebraico. Per cui l'autore biblico vuol sottolineare che non c'è una coincidenza tra l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male, cioè accanto all'albero della vita viene posto come suo doppio l'albero della conoscenza del bene e del male, in altre parole il tema della libertà. Non si accede alla vita se non nell'impegno della libertà che si fa obbedienza!

L'elemento dell'albero della conoscenza del bene e del male è certamente un ricco simbolismo sapienziale, già l'albero stesso è un simbolo sapienziale molto usato nella letteratura sapienziale per indicare varie realtà umane. La conoscenza del bene e del male è di nuovo un tema sapienziale (Sir 39,4), è una percezione della realtà che è insieme conoscitiva, estetica, intellettuale, morale. Conoscere il bene e il male è quindi sapere ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo, sapere dove l'uomo va, sapere la sua meta. Si noti in ogni caso che da parte di Dio c'è una concessione molto

ampia, l'uomo potrà mangiare di tutti gli alberi del giardino, e la proibizione è molto piccola, non potrà mangiare del frutto di un solo albero. In realtà il comandamento di Dio più che un ordine è una prescrizione, è una istruzione, serve a preservare la vita, l'uomo dal pericolo. E in questo senso il comandamento è un segnale di amore da parte di Dio verso l'uomo e un segnale della libertà dell'uomo. Là dove si dà il comandamento là si dà la libertà!

v. 15: Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse.

Veniamo ora al compito di lavorare e di custodire la terra. Siamo quindi molto lontani dalle fantasie popolari di un paradiso terrestre dove l'uomo vive beatamente senza far nulla, senza conoscere il lavoro. E siamo ben lontani anche dalla concezione negativa del lavoro che hanno i testi Mesopotamici. Qui il lavoro è un compito che Dio ha dato all'uomo ed è un compito positivo. La differenza tra il lavoro prima e dopo la cacciata dall'Eden consisterà nel fatto che prima non costa tutta quella fatica e tutto quel sudore per raccogliere spesso triboli e spine, invece qui è un lavoro che conosce i frutti della propria applicazione. Ci viene fatto balenare comunque l'idea di un tempo o la possibilità di un lavoro come normale, come piacevole, come non alienante, come realizzante l'uomo.

Si noti che i verbi usati sono i verbi tipici per l'alleanza e per il culto. Dio pone l'uomo nel giardino per lavorarlo ('*abad*) e custodirlo (*šamar*). Il primo verbo indica non soltanto il lavoro umano ma anche il servizio culturale il servizio dell'alleanza e l'osservanza dei comandamenti. Il secondo indica l'osservanza della legge e dei comandamenti ed è molto usato dal Deuteronomio. Usando due verbi a proposito del lavoro dell'uomo l'autore vuole quindi indicarci che quanto Dio sta facendo nei confronti dell'uomo non è se non una rilettura alla luce dell'esperienza della liberazione dall'Egitto dell'esperienza lavorativa dell'uomo. Dio ha liberato Israele dall'Egitto, l'ha liberato anche da un modo di lavorare che è servile.

Quindi nel nostro caso il lavoro è visto nella sua dignità, non è una condanna; l'uomo creato da Dio è un uomo *faber*, un uomo che inventa, che costruisce, che lavora, che trasforma. Anche in questo vi è una profonda differenza della cultura ebraica dalle culture circostanti e non vi è alcun disprezzo del lavoro manuale! Ma soffermiamoci ora perché l'autore biblico raccontando questo inizio della creazione parli di un Dio che proibisce all'uomo di mangiare di questo albero del bene e del male. Credo che sia una retroproiezione dell'esperienza dell'alleanza. Il popolo d'Israele quando è entrato nella terra vive l'alleanza come obbedienza al comandamento. L'uomo scopre di essere alleato di Dio soltanto nell'obbedienza al comandamento, nell'affidare la sua libertà a Dio. In questo senso varrebbe la pena di avvicinare il nostro testo a (Dt 8,1-3).

2. Positività e negatività del comandamento (vv. 16-17)

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti».

La formula biblica fa problema perché accanto al primo momento formulato al positivo (puoi mangiare...) vi è anche il momento formulato al negativo (non mangerai!). La proibizione appare però motivata dalla preoccupazione di conservare la vita. Il comandamento è oggetto di fede, poiché chiede di essere accolto in un contesto di positività; proprio per sottolineare il fatto che il dono precede la legge e la fonda e ne dice la direzione ultima, il narratore prima del comandamento al negativo segnala tutto l'arco di possibilità offerte all'uomo invitato a prendere parte al banchetto della vita; ed è un banchetto lauto, senza penuria (si veda l'espressione assai efficace del testo ebraico: "mangiare, tu mangerai!"). Ma perché Dio dice "no" all'uomo? Dio crea l'uomo libero e la libertà creata, segnata da limite, comporta la possibilità del male. Ma nel senso più vero la libertà è orientata costitutivamente a Dio. Il carattere negativo del comandamento si spiega anche come espressione

della trascendenza di Dio e come segno del carattere soprannaturale della vocazione dell'uomo. Cioè Dio trascende l'uomo e il mondo; è al di là del mondo e di ciò che l'uomo può cogliere immediatamente. E' Dio che si dà all'uomo. La vita che egli comunica è al di là delle immediate possibilità dell'uomo. L'uomo non può dunque accogliere questo Dio trascendente e questa vita soprannaturale se non accettando di morire a se stesso, al suo mondo immediato.

Il testo biblico lascia intendere che in primo momento l'uomo comprende benissimo come l'aspetto negativo del comandamento sia solo una garanzia per tutta la positività che gli viene offerta. Sarà solo dopo il peccato che l'abnegazione, la morte spirituale sono diventate dure e penose per l'uomo.

3. La relazione uomo-donna in Gn 2,18-25

Gen 2,18-25 inserisce la propria concezione della relazione sessuale umana all'interno di una riflessione più ampia sulla natura dell'uomo e presenta un discorso rivoluzionario per il suo ambiente, dove l'amore uomo-donna era praticamente schiacciato dagli interessi del clan, e dove la donna era proprietà dell'uomo. Innanzitutto, si sottolinea che per Dio la sessualità umana è buona per la sua origine nel progetto stesso del Creatore. L'espressione "*che gli sia simile*" (*k'negdô*) andrebbe ancor meglio tradotta "*che gli stia di fronte*", perché implica l'idea di un rapporto dialogico, di comunione. Già da questo si comprende, come per il pensiero biblico, la sessualità umana non sia mai solo istinto, ma espressione del desiderio dell'altro, della vicinanza. Così la sessualità, come è stata voluta dal Creatore, spinge a cercare l'altro, perché l'altro è anche promessa di vita, di piacere, promessa di senso (*tôb*).

Nel sonno-estasi di Adamo - figura dell'innamoramento e della scoperta dell'altro come motivo della propria vita - Dio interviene misteriosamente, e gratuitamente gli prepara una persona adeguata a lui, che lo completi. Al di là delle spiegazioni filologiche del ricorso alla "costola" per creare, la metafora può forse voler significare che, come la costola è fatta di una parte dura e una parte morbida, così la donna è partecipe delle grandezze e delle debolezze dell'uomo, delle sue possibilità e dei suoi limiti. Ecco un ulteriore indizio di quanto siamo qui lontani da una cultura della gerarchizzazione tra i sessi, nonostante sociologicamente fosse allora dominante. Dio conduce poi la donna all'uomo quasi a dire il mistero dell'amore umano, che si rivela così come dono, come gratuito incontro. Già da questo si comprende come il messaggio biblico voglia dirci, tra l'altro, che uomo e donna hanno la medesima dignità perché entrambi vengono dall'attività creatrice di Dio.

Il carne nuziale di Adamo, che accoglie la donna dalle mani di Dio, dice tutta l'ammirazione dell'uomo per la compagna, con la quale egli riconoscerà un rapporto di alleanza. Lo stupore dell'uomo traspare dalle sue parole e si esprime nel grido di giubilo che inizia con una formula ("*questa è la volta!*") con cui si contraevano i patti, si stringevano alleanze. L'uomo riconosce quindi in Eva colei che può fare alleanza con lui, colei che è partecipe come lui della corporeità (carne) e dell'interiorità (ossa). L'uomo sta di fronte alla donna non semplicemente come una realtà complementare, ma reciproca. Il sesso non appare allora solo come un attributo del corpo, ma come una dimensione costitutiva della persona, e il rapporto tra i due è visto nell'ottica dell'alleanza, dell'impegno scambievole delle due libertà. Il rapporto matrimoniale stabilito da Dio riposa inoltre non sulla sabbia mobile del desiderio o delle convenienze, ma sul pilastro del progetto divino.

"*Lascerà suo padre e sua madre*". La separazione dai genitori dell'uomo che deve unirsi alla sua donna appare all'autore biblico non come motivo di angoscia, ma come il progetto buono di Dio, come l'invito a decidersi, a dare una figura precisa alle proprie scelte di vita. Tenendo conto che nella società del tempo il clan influenzava pesantemente la coppia, la novità dell'insegnamento di questo brano appare ancora più significativa.

P.S. Appunti non rivisti dall'autore don. Patrizio Rota Scalabrini