

VINCENZO ANSELMO SJ*

I racconti delle origini: Vangelo della creazione

Una lettura di *Genesi* 1 – 2
nella prospettiva dell'ecologia integrale

L'articolo propone una lettura di *Genesi* 1 – 2 alla luce dell'enciclica *Laudato si'* e della prospettiva dell'ecologia integrale. I due racconti della creazione sono capaci di veicolare un messaggio universale che può nutrire la riflessione degli uomini e delle donne di oggi. In particolare, le narrazioni delle Origini permettono di leggere più in profondità quelle che sono le dinamiche fondamentali della relazione con Dio, con il prossimo e con la terra (LS 66).

This article proposes a reading of Genesis 1 – 2 in the light of the encyclical Laudato si' and from the perspective of integral ecology. The two tales of creation are capable of conveying a universal message that can enhance the reflection of men and women today. In particular, the narratives of the Origins allow us to read more deeply what are the fundamental dynamics of the human relationship with God, with our neighbour and with the earth itself (LS 66).

Nell'enciclica *Laudato si'* papa Francesco parla di «una *ecologia integrale*, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali» (LS 137), cioè «un'ecologia che, nelle sue diverse dimensioni, integri il posto specifico che l'essere umano occupa in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che lo circonda» (LS 15). Nella parola ecologia è contenuta la parola greca οἶκος, «casa». La casa comune è, pertanto, quel tessuto che permette a ogni vivente di fruttificare, moltiplicarsi e riempire la terra secondo il comando divino contenuto in *Gen* 1,22.28. L'essere umano è invitato a intendere se stesso non più come una monade, chiusa nella propria autonomia e autoreferenzialità,

* Docente di Ebraico e Antico Testamento a Napoli presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi, anselmo.v@gesuiti.it

ma come parte di un intreccio vitale più grande e complesso. L'immagine più calzante è quella di un *network*: ogni realtà è interconnessa e nulla si può comprendere come sussistente per se stesso. L'uomo è collocato in una fitta rete di relazioni sociali, reali e virtuali, ed è connesso con l'ambiente che lo circonda. Questo tessuto relazionale va letto e compreso a partire da uno sguardo ampio, integrale, ma non integralista, cioè capace di cogliere la totalità delle relazioni che sono in gioco e che costituiscono tutte assieme un edificio vivente abitato *anche* dall'uomo. Muovendo da questi presupposti è possibile pensare un'ecologia integrale a partire dalla Bibbia? L'articolo non vuol essere uno studio esegetico mirato, ma situarsi all'interno di vari contributi che da prospettive disciplinari diverse riflettono sul tema dell'ecologia integrale.

1. I racconti della creazione

Il dato biblico può offrire un altro sguardo sull'ecologia contribuendo a una lettura profonda del tema della casa comune. In particolare, i due racconti della creazione, collocati al principio delle Scritture ebraiche e cristiane, permettono di leggere la complessità di quelle relazioni costitutive delle quali l'essere umano è parte e che si dipaneranno nel corso di tutta la storia narrata dalla Bibbia. Questi racconti delle origini non offrono soltanto il punto di vista di Israele, ma in essi si sedimenta la visione del mondo nel Vicino Oriente Antico. Pur essendo culturalmente e storicamente situate, queste narrazioni sono capaci di veicolare un messaggio universale che, avendo attraversato i secoli, può dire ancora molto alla riflessione degli uomini e delle donne di oggi. Difatti, come ricorda Luis Alonso Schökel quando la Bibbia dice «in principio» sta invitando il lettore ad andare «alla radice», al senso profondo delle cose¹. In particolare, i racconti delle origini permettono di leggere più in profondità quelle che sono le dinamiche fondamentali dei molteplici legami che intessono la vita degli uomini. Come pone in evidenza l'enciclica *Laudato si'*: «Questi racconti suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra» (LS 66).

¹ Come osserva Alonso Schökel «È un modo di pensare biblico che adopera il simbolo temporale "in principio" là dove noi adoperiamo il simbolo spaziale o vegetale: "nel profondo, alla radice"». (L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* [Biblioteca di cultura religiosa 50], Paideia, Brescia 1987, 27.

Le narrazioni di *Gen 1 – 2,3* e *Gen 2,4 – 3,24*, pur essendo due scritti di origine diversa, sono state giustapposte nella redazione finale del libro della Genesi. Questi racconti sulle origini, benché siano redazionalmente tardivi, fungono da preambolo alla storia biblica situata nella sequenza narrativa che va da Genesi a 2Re². Grazie a questa collocazione tali narrazioni formano le prime impressioni del lettore su Dio³ e fondano le premesse di ogni corretta relazione tra l'uomo e le creature. Difatti, è proprio la lettura in sequenza dei due testi che dischiude il senso di questi resoconti della creazione che appaiono complementari nonostante le tensioni esistenti tra di loro. Il racconto di *Gen 1 – 2,3* è una cosmogonia, cioè un racconto delle origini del cosmo e di tutta la creazione da parte di Dio, mentre *Gen 2,4 – 3,24* può essere inteso narrativamente come uno zoom sulla creazione dell'Adam nella sua articolazione di maschio e femmina. Entrambe le narrazioni riconfigurano e riciclano elementi già presenti nei poemi cosmogonici del Vicino Oriente Antico come il poema accadico *Enuma Elish* e l'*Epoepa di Gilgamesh*⁴.

2. Dio crea attraverso una parola che separa e mette ordine

«In principio Dio (*Elohim*) creò» (*Gen 1,1*)⁵. All'origine della creazione *Elohim* compie un'azione che nella Bibbia ebraica ha solo Dio come

² Sul macro racconto cronologicamente ordinato che va da Genesi a 2Re si veda il contributo di M. STERNBERG, *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, (Lectio 7), San Paolo – G&B Press, Roma 2015.

³ Le prime impressioni rivestono un'importanza fondamentale in ordine all'interpretazione del testo da parte del lettore. Per la psicologia della percezione ci troviamo davanti al cosiddetto *primacy effect*. Come sottolinea Jean-Pierre Sonnet: «Ciò che compare all'inizio si imprime in profondità nella mente del lettore determinando la recezione di ciò che viene dopo» (J.-P. SONNET, *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica*, (Lectio 1), San Paolo – G&B Press, Roma 2011, 86).

⁴ Cf. PH. TALON, *Enūma Eliš. The Standard Babylonian Creation Myth. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with a Translation and Glossary in French* (State Archives of Assyria Cuneiform Text 4 – The Neo-Assyrian Text Corpus Project), Vammalan Kirjapaino Oy, Helsinki 2005; A.R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, University Press, Oxford 2003, I-II.

⁵ L'*incipit* del libro della Genesi può essere tradotto dando ad esso sfumature differenti. Può essere inteso come una proposizione indipendente che funge da titolo o sommario prolettico dell'insieme della settimana creatrice così come attestato anche dalla LXX: «All'inizio, Dio creò i cieli e la terra / Inizio del creare da parte di Dio dei cieli e della terra» oppure attraverso una proposizione circostanziale di tempo: «Quando Dio iniziò a creare i cieli e la terra» (cf A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo: Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1–12,4*, Testi e Commenti, EDB, Bologna 2008, 20; F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, (NVBTA 11), San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 72-73).

soggetto⁶. Questo atto creativo si dispiegherà in tutto il racconto di *Gen* 1–2,3. In questo primo resoconto ogni elemento naturale, ogni vivente, vegetale e animale, precede la creazione dell'*Adam*, maschio e femmina. L'uomo fa il suo ingresso nella casa comune soltanto alla fine. Al principio e nel corso dei «giorni» che scandiscono le varie tappe della creazione l'uomo non è presente. *All'Adam in quanto creatura è interdetto l'accesso a questa origine. Tuttavia, egli può immaginarla e concepirla come offerta da un Altro. Nel primo racconto delle origini ogni cosa trova un suo posto nel cosmo senza che l'Adam abbia dato il suo contributo.* Pertanto, egli si trova come gettato nel mondo senza aver fatto nulla per crearlo, ma ricevendolo *da Dio come un dono e come un compito.* Quale sarà la corretta relazione che l'*Adam* dovrà instaurare con il creato e con tutte le creature che lo precedono?

In principio Dio parla. Prima di essere sulla bocca dell'uomo la parola è sulla bocca di Dio che crea per mezzo di essa⁷:

La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito/vento di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: «Sia la luce!». E la luce fu (*Gen* 1,2-3).

Davanti al caos e all'indistinto («*tohu wa-bohu*», «deserto e vuoto») Dio crea mettendo ordine con la forza di una parola performativa⁸. André Wénin immagina il vento di Dio come «una potenza fremente, che trema, trattenuta com'è, sospesa, in attesa. *Come se Dio calmasse la propria potenza, cessando di amplificare il caos.* Poi, a un tratto, si mette a giocare con questo soffio, a modulare il proprio respiro: “E Elohim disse: *Yehi 'ôr*”»⁹. La creazione avviene attraverso una parola pacifica di un Dio unico e non attraverso una battaglia tra divinità¹⁰. *L'uomo, che verrà cre-*

⁶ Nella forma *Qal* il verbo ברא ha come soggetto soltanto Dio.

⁷ Nel Vicino Oriente Antico troviamo altri modelli di creazione come, ad esempio, quella per combattimento tra divinità così come è raccontata nell'epopea cosmogonica *Enuma Elish* (XIV sec. a.C.), un poema che vuole affermare la supremazia di Marduk, il dio di Babilonia, sugli altri dèi del pantheon babilonese.

⁸ Come ha rilevato John Langshaw Austin per mezzo delle parole si possono eseguire degli atti. Secondo Austin ogni enunciato può essere constativo, che afferma qualcosa di vero o falso, o performativo, che compie un'azione (si veda J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1962, 3-6).

⁹ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 22.

¹⁰ Meir Sternberg sottolinea che, a differenza delle altre divinità del Vicino Oriente Antico, il Dio biblico si caratterizza come onnipotente poiché, essendo unico, non deve venire a patti con un

ato come immagine di *Elohim*, sarà chiamato a esercitare il dominio di una parola mite piuttosto che una supremazia violenta sul creato.

L'opera divina procede operando separazioni. Infatti, Dio separa la luce dalle tenebre (v. 4), le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento (vv. 6-7)¹¹, la terra asciutta dalle acque che sono sotto il firmamento (vv. 9-10). Infine, *Elohim* separa il giorno dalla notte per mezzo dei luminari del cielo che sono costituiti come segni per il calendario (vv. 14.18). Attraverso questa sequenza progressiva di distinzioni emerge gradualmente tutta la creazione. Pertanto, il cosmo non appare oscuro e confuso, ma è accessibile e ordinato e, proprio per questo, potrà essere compreso dall'uomo. Come evidenzia Sonnet «La radice verbale che, nell'ebraico biblico, esprime l'intelligibilità delle cose — *bîn*, comprendere, discernere — si trova nel racconto nella forma della preposizione *bên*, tra: “Dio separò tra (*bên*) la luce e le tenebre” (v. 4); “separò tra (*bên*) le acque che sono sopra il firmamento e le acque che sono sotto il firmamento” (v. 1,6; cf anche vv. 14 e 18)»¹².

In aggiunta, proprio a partire dai primi versetti e per tutto il primo capitolo di Genesi l'opera della creazione è scandita e ritmata dal giudizio positivo di Dio verso tutto ciò che ha creato (4.10.12.18.21.25.31)¹³:

Dio vide che la luce era cosa buona (*Gen* 1,4).

In tal modo il lettore è introdotto dal narratore all'interiorità stessa di Dio. Agli occhi di *Elohim* il creato è un'opera positiva, luminosa, bella.

consiglio degli dèi né deve confrontarsi con un *pantheon* di divinità né ha bisogno di lottare con alcuno per conquistare la supremazia (si veda M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana Literary Biblical Series, Bloomington 1985, 99-104).

¹¹ Nella visione cosmologica del Vicino Oriente Antico la funzione della volta celeste è quella di separare le acque che sono sopra il firmamento da quelle che sono sotto. Il cosmo appare, dunque, come circondato dalle acque primordiali.

¹² J.-P. SONNET, «L'origine delle specie»: *Genesi* 1 e la vocazione scientifica dell'uomo», in *La Civiltà Cattolica* 3807 (2009) 220-232, 224.

¹³ In questo modo Wénin commenta lo sguardo di Dio sulla creazione: «Questa presa di distanza meravigliata non è insignificante, anzi! Indica con precisione che, nel suo atto creatore, *Elohim* non si accontenta di dispiegare la propria potenza per mettere ordine, trasformare, produrre, dar vita. Sa anche sospenderla per guardare – meglio: per far essere ciò che ha creato, considerandolo con uno sguardo che gli apra uno spazio in cui potrà esistere. Ecco un atteggiamento che, ancora una volta, calibra il dominio dispiegato altrove nell'atto creatore» (A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 25).

Dio esprime il suo compiacimento attraverso un giudizio al tempo stesso etico ed estetico: la luce è buona e bella (טוב). Infatti, il cosmo che Dio sta creando non è un luogo tenebroso e oscuro da temere, ma gradevole, delizioso, ospitale. Riuscirà l'Adam a cogliere l'originaria bellezza e la bontà della creazione assumendo la prospettiva positiva di Dio?

Al sesto giorno il lettore è reso partecipe nuovamente del punto di vista interno di Dio. Viene espresso un giudizio complessivo su quanto è stato creato e tale valutazione è ancor più positiva:

Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona (Gen 1,31).

Nel corso della settimana creatrice, l'aggettivo טוב, «buono», ricorre sette volte mentre spicca l'assenza di ogni negazione (אין/לא). La creazione è un insieme ben compaginato, un ordine di bontà e di bellezza, in cui non c'è presenza di elementi segnati dalla negatività. Un altro aspetto che caratterizza l'opera di Elohîm è che Egli crea dando un nome agli elementi primordiali. In tal modo essi sono tratti fuori dal caos e dal loro essere minacciosi e incontrollati:

Dio chiamò la luce giorno, mentre chiamò le tenebre notte (Gen 1,5).

Nel secondo giorno il firmamento è chiamato cielo (Gen 1,8), mentre al terzo giorno all'asciutto è dato il nome di terra e le acque sotto il firmamento sono chiamate mare (Gen 1,10). Le acque minacciose, poi, sono raccolte e contenute in un luogo da non oltrepassare (Gen 1,9-10)¹⁴. La possibilità di dare nome alle cose rende familiare e accessibile una creazione buona e intellegibile con la quale si può entrare in relazione senza temerla. Infatti, ciò che può essere nominato è tratto dal caos e non appare più indecifrabile e spaventoso come lo era *tohu wa-bohu* primordiale (Gen 1,2).

Dio continua la sua opera organizzando e ordinando il cosmo attraverso la creazione degli esseri viventi mediante la forza performativa della sua parola. Anche qui Elohîm opera delle distinzioni creando vegetali e animali secondo la loro specie. Le espressioni ebraiche למיניהם / למינן, «secondo la sua / loro specie», sono presenti dieci volte da qui fino alla fine di Gen 1.

¹⁴ Sui limiti che Dio ha imposto all'elemento caotico costituito dal mare si vedano i riferimenti presenti in diversi luoghi della Scrittura: «Quando gli ho fissato [al mare] un limite, e gli ho messo chiavistello e due porte dicendo: «Fin qui giungerai e non oltre e qui s'infrangerà l'orgoglio delle tue onde?» (Gb 38,10-11); «Non tremere dinanzi a me, che ho posto la sabbia per confine al mare, limite perenne che non varcherà? Le sue onde si agitano ma non prevalgono, rumoreggiano ma non l'oltrepassano» (Ger 5,22; cf Sal 104,9)

Dio disse: «La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che fanno sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la propria specie». E così avvenne. E la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie, e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie. Dio vide che era cosa buona (*Gen* 1,11-12).

Le creature viventi sono rese autonome nella loro capacità di riprodursi collaborando con Dio nel portare avanti l'opera della creazione. Come afferma Laurence A. Turner «Because the earth is ordered it may now participate in the ongoing act of creation by itself “bringing forth” vegetation (1.11). Not only does the earth bring forth, but what it does “bring forth” is capable of “bringing forth” itself – plants “yielding *seed*”, trees “bearing *fruit*” (1.12)»¹⁵. Le creature non sono marionette nelle mani di un dio demiurgo, ma appaiono capaci di generare e accrescere la vita sulla terra.

Soltanto al quarto giorno *Elohim* crea le luci nel firmamento per separare il giorno dalla notte e per stabilire e regolare il calendario favorendo l'intelligibilità del cosmo:

E Dio fece le due fonti di luce grandi: la fonte di luce maggiore per governare il giorno e la fonte di luce minore per governare la notte, e le stelle (*Gen* 1,16).

Il sole e la luna non sono chiamati con il loro nome proprio perché questo potrebbe rievocare la divinizzazione degli astri comune nel Vicino Oriente Antico. Il dato biblico sottolinea come i grandi luminari non siano degli esseri divini, ma soltanto delle creature, oltretutto create al quarto giorno¹⁶. Il cielo, pur essendo così maestoso e bello, rimane una creatura al pari delle altre. Ogni possibile deificazione della creazione è in questo modo esclusa perentoriamente¹⁷. Al quinto giorno Dio crea gli esseri viventi nel cielo e nell'acqua:

¹⁵ L.A. TURNER, *Genesis*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2009, 13.

¹⁶ Si veda B.T. ARNOLD, *Genesis*, (NCaBC), Cambridge University Press, New York 2009, 42-43.

¹⁷ In proposito, ricordiamo un noto passo del libro della Sapienza che si esprime contro ogni deificazione della creazione: «Ma o il fuoco o il vento o l'aria veloce, la volta stellata o l'acqua impetuosa o le luci del cielo essi considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se, affascinati dalla loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro sovrano, perché li ha creati colui che è principio e autore della bellezza. Se sono colpiti da stupore per la loro potenza ed energia, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (*Sap* 13,2-5).

Dio creò i grandi draghi marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati, secondo la loro specie (*Gen* 1,21).

Anche egli esseri mostruosi e terrificanti sono originati da Dio e ricevono un proprio posto nel disegno della creazione¹⁸. Perfino su di essi il giudizio del Creatore è positivo: «E Dio vide che era bene» (*Gen* 1,21). Ogni vivente trova il suo posto nel creato, nulla è disapprovato o emarginato. Non ci sono errori neanche tra ciò che potrebbe sembrare incomprensibile e oscuro. Tutta la creazione è chiara e positiva interamente collocata sotto quella luce che ha dato inizio alla creazione (*Gen* 1,3).

3. Il posto dell'essere umano nel cosmo

Le prime parole che Dio rivolge alle creature sono un comando e una benedizione:

Fruttificate (פְּרֹהוּ) e moltiplicatevi (רַבְּבוּ) e riempite (מָלֵא) (*Gen* 1,22).

Il primo atto comunicativo di Dio verso i viventi che possono sentirlo, cioè i pesci del mare e gli uccelli del cielo, è un imperativo di benedizione che augura fecondità e pienezza di vita. Come sottolinea W. Lee Humphreys, «The creator endows his creation with a force for life»¹⁹. Attraverso la benedizione Dio affida alle creature il compito di essere autonome continuando l'opera divina ed espandendo la vita nel cosmo²⁰. Tutto questo è raccontato mentre l'uomo non è ancora spuntato all'orizzonte. L'*Adam* arriverà solo dopo la creazione degli altri esseri viventi nel sesto giorno (*Gen* 2,24-25). Da un lato egli giungerà solo al termine dell'atto creativo di Dio, dall'altro egli sarà vertice della creazione, immagine stessa di *Elohim*. L'uomo sarà forse chiamato a dare un contributo decisivo nel preservare quanto lo precede e che gli è stato trasmesso in

¹⁸ Cf *Gb* 40–41.

¹⁹ W. LEE HUMPHREYS, *The Character of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal*, Westminster John Knox Press, Louisville 2001, 27.

²⁰ Secondo l'argomentazione di Federico Giuntoli «Molte volte la benedizione di Dio agli uomini si accompagna al comando di “essere fecondi” (*pārāh*) e di “moltiplicarsi” (*nābāh*) in mezzo alla terra (cfr. 1,28; 8,17; 9,1.7; 17,20; 28,3; 35,11; 47,27; 48,4) come anche di riempirla (*mālē*; cfr. 1,28; 9,1). In questo modo, la benedizione di Dio, proprio in virtù dei suoi comandi legati alla procreazione, diviene un prolungamento della sua stessa attività creatrice» (F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, [NVBTA 1¹], San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 83).

eredità? L'*Adam* potrà accogliere quanto Dio gli affiderà, ma non potrà afferrarne l'origine e costituirsi come autore del disegno originario:

E Dio creò l'uomo come sua immagine; come immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: «Fruttificate e moltiplicatevi e riempite la terra, assoggettatela, dominate sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni vivente che striscia sulla terra» (*Gen* 1,27-28).

La figura di *Adam* esordisce nel racconto di *Gen* 1 creato da Dio בצלמו, «come sua immagine». Questa traduzione, proposta da David J.A. Clines, rende la *beth* come *beth essentiae* con il significato di «come, in qualità di»²¹. In questo modo si mette in evidenza come l'*Adam* sia costituito rappresentante e luogotenente di Dio nell'immanenza del mondo²². Nel Vicino Oriente Antico solamente il sovrano era considerato immagine della divinità²³. In un'iscrizione neoassira leggiamo che «Il re è la precisa immagine di un dio»²⁴. In una lettera indirizzata al re di Assiria, Esarhadon, troviamo scritto: «Un uomo [libero] è come l'ombra di un dio. Uno schiavo è come l'ombra di un uomo [libero]. Ma il re, egli è simile all'immagine di Dio»²⁵. Nella Bibbia, invece, la prerogativa di essere immagine di Dio riguarda ogni essere umano che è costituito sovrano del cosmo e della natura²⁶. Inoltre, l'*Adam* è immagine di Dio nell'articolazione e distinzione maschio e femmina. Non c'è una preminenza dell'uno sull'altro, ma, come si dirà più avanti, sono l'uno di fronte all'altro (*Gen* 2,18).

²¹ D.J.A. CLINES, «Humanity as the Image of God», in ID., *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967–1998*, II, (JSOT.S 293), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 447-497, 470.

²² In proposito, Clines afferma: «Humankind is created not in God's image, since God has no image of His own, but as God's image, or rather to be God's image, that is to deputize in the created world for the transcendent God who remains outside the world order» (D.J.A. CLINES, «Humanity as the Image of God», 495).

²³ Come ricorda Clines: «The terminology of the image of God, when applied to a living person, is understood in the ancient Near East almost exclusively of the king» (D.J.A. CLINES, «Humanity as the Image of God», 487).

²⁴ *States Archives of Assyria* VIII,333: linea 2, *versus*; X,196: linee 4-5, *versus*. Si veda anche F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 84.

²⁵ *States Archives of Assyria* X,207: linee 9-13, *versus*. Si veda anche F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 84-85.

²⁶ A tal proposito, Arnold afferma: «The image of God is about the exercise of rulership in the world. While it may be objected that an entire species of humans cannot stand in God's place as an individual king, it seems likely that the office of God's representative has been "democratized" in 1: 26–27» (B.T. ARNOLD, *Genesis*, 45).



Al riguardo, Jan P. Fokkelman scrive: «L'essere umano, benché unico, ha una duplice essenza: è uomo o donna; [...] essere uomo significa essere uomo e donna nella loro reciprocità. È proprio per questa dualità o dimensione dialogica che l'uomo [...] è immagine di Dio»²⁷.

Le parole che Dio rivolge all'*Adam* esplicano il compito a lui affidato, cioè quello di essere sovrano della creazione, chiamato a esercitare il dominio sul creato allo stesso modo di Dio. L'*Adam* condivide con gli uccelli del cielo e con i pesci del mare la benedizione della fecondità contribuendo a riempire la terra. La seconda parte del discorso divino risulta molto più problematica. All'uomo è comandato di «calpestare/assoggettare/violentare (כבש) la terra», e di «dominare (היה) sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo e su ogni vivente che striscia sulla terra».

In che cosa consiste l'asservimento della terra da parte dell'uomo? In che termini si esprime la supremazia sugli altri esseri viventi? Certamente queste espressioni suonano difficili e ardue agli orecchi del lettore contemporaneo. A livello globale sono sotto gli occhi di tutti i gravi problemi che la mano imprudente dell'uomo arreca al delicato equilibrio ecologico che è reso ancor più precario e incerto da chi «calpesta» la terra e «asserve» *gli altri esseri viventi ai propri bisogni. Come interpretare, allora, queste parole rimanendo fedeli al testo senza alterarlo?*

Innanzitutto, l'*Adam* è creato come immagine di Dio e come tale egli è chiamato ad agire. Il dominio di Dio si è espresso nei sei giorni della creazione operando distinzioni e mettendo ordine attraverso una parola feconda, creatrice, pacifica. Come ricorda Beauchamp «Dio domina attraverso la parola: lo stesso varrà dunque per l'uomo. Il potere della parola rende l'uomo immagine di Dio»²⁸. È attraverso la parola performativa che l'*Adam* continua l'opera di Dio. L'uomo, allora, è creato per esercitare un dominio che sia secondo Dio per tutelare e far progredire la creazione facendo da argine al caos affinché il *tohu wa-bohu*, il deserto e il vuoto, non prendano di nuovo il sopravvento. Come sottolinea acutamente Turner la delega che viene fatta all'uomo di dominare il creato può essere paragonata alla responsabilità che le luci del firmamento hanno di regolare e «governare» il giorno e la notte: «Just as God previously created light (day 1) and then transferred this responsibility to the heavenly luminaries (day 4), so here he transfers dominion over creation to human

²⁷ J.P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, (Reprint), EDB, Bologna 2015, 190.

²⁸ P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*, (Spiritualità biblica), Edizioni Qiqajon, Magnano 2007, 17.

beings. This suggests that the “image of God” in humans refers not only to what humans are but primarily to what they do (see 9.1-7)»²⁹. Proprio questo dimostra come Dio sia disposto favorevolmente verso l'*Adam*³⁰, maschio e femmina, a cui affida il compito di fare frutto e riempire la terra, insieme a quello di governare il mondo.

Un altro elemento, che aiuta a comprendere il tipo di dominio che l'uomo è chiamato a esercitare, è offerto dalla dieta vegetariana che Dio prescrive prima all'*Adam*, maschio e femmina, e poi agli animali:

Dio disse: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra, e ogni albero fruttifero che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutti gli animali selvatici, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde». E così avvenne (*Gen* 1,29-30).

Attraverso la dieta vegetariana, che Dio dispone per i viventi, si esplicita ancora una volta il dominio mite e non-violento dell'uomo sulla creazione. Nell'ideale originario gli animali non vengono uccisi per servire da nutrimento all'uomo e gli stessi animali non si divorano tra di loro (cf, ad esempio, *Is* 11)³¹. Secondo Paul Beauchamp «Questa legge è, in realtà, un'utopia a due livelli: l'uomo non versa il sangue degli animali, gli animali stessi non si divorano fra loro. I due livelli si ricongiungono e la natura della parola ne risulta infine chiarita. **La mitezza regna fra gli animali perché l'uomo la fa regnare.** Il dominio dell'uomo si esercita attraverso la parola, e questo esclude altri mezzi più crudeli. La parola stessa è intrinsecamente mite»³². Il racconto di *Genesi* 2 manifesterà ancor più chiaramente che il dominio è da intendersi come un servizio alla creazione. L'*Adam*, infatti, è chiamato a coltivare e a custodire la terra (cf *Gen* 2,15).

²⁹ L.A. TURNER, *Genesis*, 15.

³⁰ Si veda B.T. ARNOLD, *Genesis*, 47.

³¹ La cosiddetta legge noachica consentirà all'uomo di cibarsi della carne (si veda *Gen* 9,3-7), integrando così la dieta vegetariana (si veda *Gen* 1,29-30). Questa concessione divina rappresenta un compromesso con la realtà per arginare la violenza insita nel cuore dell'uomo. Egli potrà mangiare la carne degli animali, ma non il sangue che appartiene a Dio. Circa l'alimentazione prescritta da Dio agli uomini si veda P. BEAUCHAMP, «Création et Fondation de la loi en Gn 1, 1-2, 4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s», in Id., *Pages exégétiques*, Éditions du Cerf, Paris 2005, 133-182.

³² P. BEAUCHAMP, *Testamento biblico*, 20. Sul tema si veda anche A. WÉNIN, «L'umanità e il creato: dominio e mitezza», in A.N. TERRIN (ed.), *Ecologia e Liturgia*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2003, 23-47.

La terza benedizione del primo racconto di creazione è indirizzata al giorno del sabato. Lo *shabbat* è il riposo di Dio per lasciare spazio a ciò che ha creato:

Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli aveva fatto creando (*Gen 2,2-3*).

Il settimo giorno non solo è benedetto, come già lo erano stati i pesci, gli uccelli e l'uomo, ma è anche «santificato», «messo a parte», «distinto»³³. Lo *shabbat* è il tempo sacro in cui Dio cessa di lavorare. Come ricorda Sonnet: «In questa sosta Dio fissa il suo rifiuto di riempire tutto e, correlativamente, la sua volontà di aprire uno spazio di autonomia all'universo, in particolare all'umanità»³⁴. Anche la cura del tempo fa parte della vocazione a cui l'*Adam* è chiamato, cioè quella di essere come immagine di Dio. All'uomo è comandato di imitare la sosta divina e di fermarsi lasciando riposare le creature e la terra³⁵. Questa preoccupazione attraversa il Pentateuco e diventa un comando non solo per tutto il popolo, per lo schiavo e per lo straniero che risiede in Israele, ma anche per gli animali che aiutano l'uomo nel lavoro della terra:

Ma il settimo giorno è il sabato in onore di Yhwh, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te (*Es 20,10*).

Ma il settimo giorno è il sabato in onore di Yhwh, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te [...] (*Dt 5,14*).

³³ Per un approfondimento sulla radice semitica שָׁבַת alla base della parola «Santo» si veda L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER (edd.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Leiden – New York – Köln, Brill, 2001, 1072-1075.

³⁴ J.-P. SONNET, «L'origine delle specie», 226.

³⁵ Sul comandamento del sabato come riposo per l'uomo e per il creato si veda anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «Che cosa è l'uomo?» (*Sal 8,5*). *Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 113-116.

Contro lo sfruttamento selvaggio del suolo e delle risorse naturali l'anno sabbatico e il giubileo (*Lv 25,8-13*) prevedono che la terra abbia un tempo congruo di riposo:

Per sei anni seminerai la tua terra e ne raccoglierai il prodotto, ma nel settimo anno non la sfrutterai e la lascerai incolta: ne mangeranno gli indigenti del tuo popolo e ciò che lasceranno sarà consumato dalle bestie selvatiche. Così farai per la tua vigna e per il tuo oliveto (*Es 23,10-11*).

Questa prima narrazione è un *incipit* luminoso e ottimista non solo per il libro della Genesi, ma anche per tutta la Bibbia. *Elohim* è il Dio che attraverso la parola dà vita al cosmo e affida alla creazione il compito di proseguirne l'opera. Al termine dell'impresa divina viene creato come immagine di Dio l'*Adam*, maschio e femmina, a cui è data la prerogativa di «dominare», cioè governare le creature custodendo il creato e preservando la vita. Tale incarico, pur risuonando all'interno di testi antichi, parla in modo autorevole anche all'uomo della postmodernità.

4. Un altro sguardo sulle origini

Il secondo racconto, che comprende i capitoli 2 e 3, rilegge le origini da un'altra prospettiva e assume una differente focalizzazione. Questa seconda narrazione fa esordire l'*Adam* dall'inizio e lo pone al centro esplicitando il compito che a lui è affidato ed evidenziandone al tempo stesso i limiti costitutivi che derivano dal suo essere creatura. Secondo Fokkelman «Il racconto del paradiso, *Gen 2,4b-3,24*, strettamente parlando non è un secondo racconto della creazione, ma uno studio più attento dell'essere umano che è stato creato, le sue origini e i suoi rapporti fondamentali con Dio e con il mondo»³⁶. Difatti, soffermandosi su *Gen 2* il lettore scopre che l'*Adam* viene annunciato ancor prima di essere creato. L'uomo si rivela un essenziale collaboratore di Dio in Eden:

Nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché Yhwh Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era *Adam* che lavorasse il suolo (*Gen 2,5*).

³⁶ J.P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, 132.

Senza l'*Adam* non c'è chi si prenda cura dell'*adamah/humus*, cioè il suolo che, senza la pioggia e senza l'uomo che lo coltivi, non germoglia e non dà frutto:

Allora Yhwh Dio formò³⁷ l'*Adam* con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'*Adam* divenne un essere vivente (*Gen* 2,7).

Dio viene introdotto nel racconto come un artigiano. Egli è come un vasaio che modella l'*Adam* dalla polvere del suolo (*adamah*) e instilla in esso il soffio di vita. Questo versetto coglie profondamente le tensioni opposte compresenti nell'uomo, una creatura fragile, precaria, vulnerabile poiché viene dal suolo, ma nella quale è al tempo stesso instillata la vita divina. In *Gen* 2–3 un'anticipazione del narratore (v. 8) comunica al lettore che Dio pianta un giardino in Eden nel quale colloca l'*Adam* che ha creato. Nei versetti successivi verrà specificato quale lavoro l'uomo svolgerà nel giardino:

Yhwh Dio prese l'*Adam* e lo pose nel giardino di Eden per lavorarlo e custodirlo. Yhwh Dio comandò all'*Adam*: «Da ogni albero del giardino, mangiare mangerai. Ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, poiché nel giorno in cui ne mangerai, morire morirai» (*Gen* 2,15-17).

Adam è collocato nel giardino e a lui è affidato il duplice compito di coltivarlo e custodirlo. Come ricorda la *Laudato si'*, «È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a “coltivare e custodire” il giardino del mondo (cfr *Gen* 2,15). Mentre “coltivare” significa arare o lavorare un terreno, “custodire” vuol dire proteggere, curare, preservare, conservare, vigilare» (LS 67)³⁸.

L'esistenza del giardino è legata a un comandamento formulato da Yhwh (cf v. 16), il quale si esprime attraverso una doppia prescrizione. Innanzitutto, il discorso di Yhwh sottolinea la dimensione del dono. In merito al comando divino Wénin afferma: «Quest'ordine è duplice e, lo si dimentica spesso, la sua prima parte non ha niente a che vedere con un divieto. Si tratta di un precetto positivo che ordina all'essere umano

³⁷ Si noti come il verbo יצר indichi l'attività propria dell'artigiano.

³⁸ I verbi עבד e שמר, «coltivare» e «custodire», saranno utilizzati nel macroracconto anche per indicare il servizio cultuale e l'osservanza dei comandamenti della legge (si veda F. GIUNTOLI, *Genesis 1–11*, 95).

di mangiare di *ogni* albero del giardino»³⁹. All'*Adam* è dato tutto; egli è sovrano del giardino al cui centro è collocato l'albero della vita (cf *Gen* 2,9). Nella seconda parte del comandamento Dio pone un limite dando all'uomo un avvertimento: «Ma dall'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, poiché nel giorno in cui ne mangerai, morire morirai» (*Gen* 2,17)⁴⁰. L'*Adam* può accedere a molto, pur essendo limitato in quanto creatura, ma non potrà mai avere il tutto. Come ricorda Paul Ricoeur: «La legge implica il limite, e il limite è costitutivo dell'uomo posto nella sua finitezza e distinto dall'illimitato divino»⁴¹. L'uomo che dimentica di essere creatura rischia di divorare ogni cosa, per un verso distruggendo il creato e per l'altro consumando se stesso. Per questo attraverso l'ordine divino è posto un argine che da un lato ricordi all'essere umano il suo limite, dall'altro sia a tutela del creato, perché la terra non venga distrutta. Come si comporterà l'*Adam* davanti a tale comando? Saprà ascoltare l'avvertimento di Dio?⁴². Successivamente Yhwh esprime la propria disapprovazione per la condizione di solitudine in cui l'uomo si trova:

«Non è bene che l'*Adam* sia solo. Farò per lui un soccorso come di fronte a lui» (*Gen* 2,18).

Queste parole deplorano lo stato di solitudine dell'uomo manifestando con chiarezza il disappunto divino. In *Gen* 1 per sette volte Dio aveva espresso il suo punto di vista positivo sulla creazione che è טוב, buona e

³⁹ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 45.

⁴⁰ T.N.D. Mettinger sostiene che le parole di Dio non sarebbero da intendersi come una condanna da eseguire il giorno stesso della trasgressione. Infatti, l'espressione «nel giorno in cui...» non è necessariamente un'indicazione temporale, ma può essere intesa come condizionale: «se ne mangi...». Inoltre, in *Gen* 2,17 troviamo la forma *qal* del verbo *twm*, «morire», mentre in contesti legali è piuttosto presente la forma *hofal* (si veda *Es* 21,12.16.17). Secondo Mettinger il testo di *Gen* 2,17 fa riferimento a una minaccia di morte piuttosto che ad una sentenza formale di condanna (cf T.N.D. METTINGER, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2–3*, Eisenbrauns, Winona Lake 2007, 22).

⁴¹ A. LA COCQUE – P. RICŒUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, 58.

⁴² Secondo Mettinger «The plot is about a divine test of obedience to God [...]. In the test, the tree of knowledge is the test case (to obey or not?); the tree of life is the potential reward (for obedience). The divine test is the subject of our narrative. This test develops into a conflict between God and his human creation» (T.N.D. METTINGER, *The Eden Narrative*, 41). La risposta complessa e drammatica dell'uomo e della donna davanti al test divino non sarà trattata diffusamente in questo contributo (si veda *Gen* 3).

bella. Ora per la prima volta Egli giudica qualcosa come non טוב, non buona. Tuttavia, Dio continua a manifestare la sua volontà e il suo impegno a favore dell'uomo attraverso la creazione degli animali che in questo racconto vengono plasmati dopo l'*Adam* come un aiuto per lui. Yhwh vuole per l'uomo un עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ, «un soccorso come di fronte a lui». La parola עֹזֵר esprime un «soccorso» per salvare qualcuno da un pericolo mortale⁴³, ma può anche essere intesa nel senso di «alleato» sottolineando la reciprocità e la somiglianza⁴⁴. Riusciranno gli animali a rispondere al bisogno dell'uomo di un aiuto che gli corrisponda?

Allora Yhwh Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'*Adam*, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'*Adam* avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome (*Gen 2,19*).

Anche in questo caso c'è una collaborazione tra l'*Adam* e Dio. Infatti, all'uomo è affidato il compito di dare un nome agli altri esseri viventi:

E l'*Adam* gridò dei nomi per tutto il bestiame e per il volatile dei cieli, e per ogni vivente del campo (*Gen 2,20*).

Per mezzo della parola *Adam* continua l'opera creatrice che separa, opera distinzioni, classifica. Come sottolinea Beauchamp: «I nomi hanno la funzione di frantumare la molteplicità animale. I nomi separano le specie fra loro e il nominarle le separa tutte dall'uomo»⁴⁵. Dare un nome vuol dire avere la capacità di poter conoscere il mondo, ordinarlo, raggrupparlo, classificarlo⁴⁶.

5. La creazione dell'alterità: la donna

Tuttavia, nessuno degli animali creati e presentati da Dio all'*Adam* risulta essere un «soccorso» per l'uomo (v. 20). Per questo motivo Yhwh crea la donna (v. 21):

Allora Yhwh Dio fece scendere un torpore sull'*Adam*, che si addormentò;

⁴³ Si veda A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 51.

⁴⁴ Si veda F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 96.

⁴⁵ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. II. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 116.

⁴⁶ In proposito, si veda J.-P. SONNET, «L'origine delle specie».

gli tolse uno dei lati⁴⁷ e richiuse la carne al suo posto. Yhwh Dio costruì⁴⁸ con il lato, che aveva tolto all'Adam, una donna e la condusse all'Adam (Gen 2,21-22).

Il torpore⁴⁹ che cade sull'Adam indica come sia nascosta all'uomo l'origine della donna che rimane per lui un mistero inconoscibile e inaccessibile. Come evidenza Beauchamp «Il limite divide l'Adam stesso, ma senza che egli lo sappia. [...] Dalla non-conoscenza dell'Adam deriva che egli non conosce la nascita della donna e dunque non ha padronanza su di lei»⁵⁰. אִשָּׁה è tratta da un lato dall'Adam per vivere una relazione faccia a faccia piuttosto che nella subalternità. Tale corrispondenza non è un'opera di omologazione, ma implica un relazionarsi nella differenza. Mentre l'uomo è formato da un Dio artigiano, la donna è costruita da un Dio architetto. I verbi sono differenti e sottolineano la diversità e la complementarità che risiede nel confronto tra אִישׁ e אִשָּׁה, «maschio e femmina». La relazione con gli animali è insoddisfacente perché non può essere mai perfettamente reciproca, manca quella corrispondenza insita nella radice נגד, «raccontare»⁵¹, da cui viene il sintagma כנגדו, «come di fronte a lui». Attraverso la donna si apre una nuova possibilità per Adam, cioè quella di comunicare con qualcuno che ascolti e ricambi la parola, faccia a faccia. Nel sintagma כנגדו la parola נגד sta a indicare sia «di fronte a» che «contro»⁵². Riuscirà la donna ad essere per l'uomo «un soccorso come di fronte a lui»?

Questa domanda non riguarda soltanto il rapporto uomo-donna, ma più in generale fa riferimento a tutte le relazioni tra gli esseri umani che possono essere vissute nella reciprocità e nella collaborazione oppure pos-

⁴⁷ La traduzione della parola צלע con «lato» si trova, ad esempio, in Es 25,12 dove indica il «lato» dell'arca e in Es 26,20 dove indica il «lato» del tabernacolo. Su questo punto si vedano i commenti dei rabbini: «Rashi Rabbi Shemuel bar Nachman rispose: “Una delle sue costole” significa “uno dei suoi lati”, secondo le parole “e per la costola (tzela) del Tabernacolo” (Esodo 26:20) che il traduttore in aramaico rende con “e per il lato del Tabernacolo”» (Genesi Rabbà 8,1).

⁴⁸ Per la creazione della donna si usa un verbo differente, בנה, «costruire», a significare la complementarità e la differenza dei sessi che sussiste sin dal progetto originario. Nel caso della donna Dio non agisce come un vasaio, ma come un architetto.

⁴⁹ Nella LXX troviamo la parola ἔκστασις che indica «estasi», «smarrimento», «uscita da sé».

⁵⁰ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. II*, 120.

⁵¹ A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, 52.

⁵² HALOT, II, 666-667. A tal proposito, Rashi afferma: «Un aiuto contro di lui – se l'uomo ne sarà degno, la donna sarà per lui un aiuto; se non sarà degno, ella sarà contro di lui per combatterlo» (*Pirque de R. 'Eli'ezer XII; Yevamot 63a*).

sono diventare luogo di conflitto. La relazione è costitutiva dell'*Adam*, maschio e femmina (si veda anche *Gen* 1,26). Come sottolinea la *Laudato si'*, «L'approccio verso un'ecologia si occupa non solo della relazione uomo-ambiente, ma anche delle giuste relazioni tra gli uomini. L'uomo e la donna del mondo postmoderno corrono il rischio permanente di diventare profondamente individualisti, e molti problemi sociali attuali sono da porre in relazione con la ricerca egoistica della soddisfazione immediata, con le crisi dei legami familiari e sociali, con le difficoltà a riconoscere l'altro» (LS 162)⁵³. Riusciranno gli uomini a collaborare riconoscendosi diversi, ma capaci di reciprocità? Caino e Abele, la prima coppia di fratelli che compare nel racconto biblico, svolgono occupazioni differenti, l'uno è agricoltore, l'altro è pastore (*Gen* 4). Saranno capaci di sostenersi reciprocamente oppure si scontreranno? Giacobbe ed Esaù appaiono diversi sin dalla nascita (*Gen* 25,25-26) e manifesteranno attitudini molto differenti tra loro (*Gen* 25,27). Questa diversità costituirà un ostacolo o un arricchimento? Le difficoltà dell'essere umano di saper stare faccia a faccia con il proprio simile verranno affrontate e raccontate nella complessità della storia biblica.

Genesi 1 – 2,3 si sofferma con uno sguardo ampio su quelle che sono le relazioni costitutive e vitali tra Dio, il creato e l'*Adam*, maschio e femmina. *Genesi* 2,4 – 3,24, invece, pone al centro il confronto dell'*Adam* con l'alterità presente nel mondo animale e umano. Quell'opera di separazione, così presente nei racconti delle origini, trova una sua prosecuzione in *Gen* 2,24 andando a toccare direttamente le relazioni umane e intergenerazionali:

Perciò⁵⁴ il maschio (אִישׁ) lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie (אִשָּׁתוֹ), e i due saranno un'unica carne (*Gen* 2,24).

Il padre e la madre nel separarsi da ciò che hanno generato permettono un futuro generativo per i propri figli. I genitori sono chiamati

⁵³ In un altro passaggio l'enciclica si esprime in maniera simile: «Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere sé stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente» (LS 155).

⁵⁴ Robert Alter evidenzia che «This term, *al-ken*, is the formula for introducing an etiological explanation: here, why it is that man separates from his parents and is drawn to join bodily, and otherwise, to a woman» (R. ALTER, *Genesis: Translation and Commentary*, W.W. Norton & Company, New York – London 1996, 10).

a garantire alla generazione successiva quella stessa autonomia che Dio dona alla creazione come condizione necessaria affinché essa cresca, sia feconda e si moltiplichi⁵⁵. Solo in questo modo potrà formarsi una nuova coppia $\Psi\aleph$ e $\aleph\Psi$ che diventerà «una carne» sia nell'unione sessuale che nella vita nuova generata dalla loro unione.

6. Conclusioni

I racconti delle origini possono essere definiti un Vangelo della Creazione? Ricordiamo le parole rivolte da Gesù agli Undici al termine del Vangelo di Marco: «Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura» (Mc 16,15)⁵⁶. Al di là dell'interpretazione più diffusa che restringe il significato del termine «creatura» al genere umano⁵⁷, queste parole ricordano al lettore che l'uomo non è isolato, *dominus* incontrastato della terra nella quale abita, ma anch'egli entra nel mondo come creatura collocata in un delicato tessuto di relazioni che si intrecciano con tutta la creazione. La buona notizia contenuta in *Genesi* 1 – 2 è rivolta all'uomo perché sia consapevole che è chiamato a rapportarsi con la trama del creato mantenendo quel giusto equilibrio nel quale anche l'umanità sussiste e trova vita. I primi capitoli di *Genesi*, dunque, posso essere letti come Vangelo della creazione e per tutta la creazione poiché l'uomo non è una monade, ma è interconnesso con tutto il cosmo. Infatti, l'essere umano non può essere compreso senza il rapporto costitutivo, e non accessorio, con l'Altro e con il mondo.

L'*Adam*, maschio e femmina, è creatura e per questo non può accedere all'origine che rimane un mistero, ma può ricevere il creato come dono che lo precede e che a lui è consegnato. L'esperienza che accomuna ciascuno è quella di trovare un mondo già dato e da trasmettere a chi verrà dopo. Il messaggio di *Genesi* 1 – 2 è che la creazione, pur originata senza l'*Adam*, non può mantenersi senza la collaborazione dell'uomo a cui è affidato il compito di custodire e servire.

Siamo drammaticamente consapevoli che oggi l'essere umano ha il potere di distruggere il mondo. Se nel primo racconto di creazione Dio trae luce e vita dal *tohu wa-bohu*, l'uomo riporterà tutto al caos? I capi-

⁵⁵ Sulle relazioni tra generazioni si veda LS 159-162.

⁵⁶ Un passaggio della lettera ai Colossesi riprende questo aspetto: «Nella speranza del Vangelo che avete ascoltato, il quale è stato annunciato in tutta la creazione che è sotto il cielo» (Col 1,23).

⁵⁷ Si veda, ad esempio, S. LEGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, 869.

tolì successivi di Genesi pongono il lettore davanti al dramma di questa possibilità. L'uomo, infatti, può compromettere quest'opera originaria e buona di Dio. In Genesi 3 assistiamo al dramma della rottura della relazione con Dio e all'interno della coppia maschio-femmina. La nudità senza vergogna delle origini (*Gen 2,25*) è persa, segno questo della mancanza di fiducia verso l'altro e dell'impossibilità di vivere nell'affidamento reciproco. Nel capitolo 4 la violenza si affaccia nella storia con il primo sangue versato dalla mano del fratello che si alza contro il proprio fratello. In *Gen 6* è tutta la creazione che risente della condotta dell'uomo poiché appare distrutta e compromessa ben prima dell'arrivo del diluvio: «E la terra era distrutta (וְהַשָּׁמַיִם) davanti a Dio e la terra era piena di violenza» (*Gen 6,11*; cf anche v. 12). Come rileva Federico Giuntoli «Il Diluvio mandato da Dio [...] distruggerà definitivamente una terra che, in realtà, si era distrutta da sola, deviando dal progetto originario di bontà e armonia che era uscito dalla volontà di Dio»⁵⁸.

Come ricorda San Paolo nel Nuovo Testamento «tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi» (*Rm 8,22*) e questo anche a causa dell'atteggiamento irresponsabile dell'uomo⁵⁹. Ai figli di Dio, creati come sua immagine, è affidato il compito di una conversione ecologica come esercizio spirituale per un'imitatio dei che custodisca e preservi la vita e il creato passando per una profonda riconfigurazione della relazione con Dio, tra gli uomini e con le altre creature.

⁵⁸ F. GIUNTOLI, *Genesi 1–11*, 137.

⁵⁹ L'espressione paolina «La creazione infatti è stata sottoposta alla caducità – non per sua volontà, ma per volontà di colui che l'ha sottoposta» (*Rm 8,20*) potrebbe essere interpretata nel senso di una responsabilità dell'uomo peccatore nei confronti del creato (cf S. HEINRICH, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, 429-432; A. SACCHI, *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 2000, 139).

Copyright of Rassegna di Teologia is the property of Pontificia Facolta Teologica dell'Italia Meridionale and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.