

---

---

## Genesi 1,1 - 2,4

Questo testo è un racconto poetico che venne probabilmente redatto per uso liturgico. Viene solitamente attribuito alla tradizione P, il che significa che si rivolge a una comunità di esuli. Narra con intensa drammaticità gli eventi che vanno dal decisivo confronto di Dio con il caos (1,2) alla sua serena e gioiosa sovranità su un universo idoneo al riposo (2,1-4a).

### 1.1 Introduzione

La tematica principale del testo è questa: Dio e la sua creazione sono legati l'uno all'altra da un legame particolare e contrassegnato da un delicato e fragile equilibrio. È questo il presupposto di tutto ciò che segue nella Bibbia. È questa la premessa quintessenziale, in base alla quale è possibile la buona novella. Dio e la sua creazione sono legati l'uno all'altra dal possente e benevolo gesto di grazia che Dio compie nei confronti della creazione. Il legame istituito da Dio è imperscrutabile. Non verrà spiegato né analizzato. Può soltanto essere affermato e confessato. Questo testo annuncia il mistero più profondo: Dio vuole avere un rapporto fedele con il mondo, e lo avrà. Il testo invita la comunità d'ascolto a celebrare questa realtà. Il legame è irreversibile. Dio lo ha deciso. Il vincolo non può essere annullato.

La modalità in cui questo legame si dà è la parola. Il testo usa cinque volte il significativo vocabolo «creare» (vv. 1.21.27). Usa anche il vocabolo più primitivo «fare» (vv. 7.16.25.26.31). Ma l'atto caratteristico di Dio è il *dire* (vv. 3.5.6.8.9.10.11.14.20.22.24.26.28.29). È tramite la parola di Dio che si determina il rapporto di Dio con la sua creazione. Dio «*chia* -

*ma all'esistenza i mondi»* (cfr. Rom. 4,17; II Pie. 3,5). Attraverso la parola di Dio ciò che non esiste viene all'essere. La modalità con cui Dio si rapporta con il suo mondo è il linguaggio. Dio dice qualcosa di nuovo, che non fu mai prima.

In quanto «creatura della parola di Dio» (*God's «speech creature»*), il mondo viene evocato da questo Dio che chiama all'esistenza e che otterrà ciò che vuole. Il creare attraverso questa modalità, la parola, mostra l'autorità di Dio. Dio crea la vita, ma la crea senza traccia di autoritarismo. Ogni parte e momento di questa creazione è come il fresco vigore mattutino, balza fuori nuovo e vivace, direttamente dalla Parola. La parola di Dio inaugura un rapporto per la pienezza dei tempi, quando tutte le cose saranno unite e colme di gratitudine saranno da lui custodite (Ef. 1,10). Il cammino verso un'unità di armonia, fiducia e gratitudine prende il via in questo testo poetico. Per contro a ogni altro modo di intendere il mondo, questa liturgia afferma che noi siamo totalmente e gioiosamente la creazione di Dio. È una risposta colma di gratitudine a un parlare sovrano che promette e dona un bene (*well-being*) che trascende ogni nostra immaginazione (cfr. Ef. 3,20).

## 1.2 Considerazioni critiche

Gen. 1,1 - 2,4 è stato oggetto di innumerevoli interpretazioni, ma la straordinaria pregnanza del testo le trascende tutte. Riassumeremo qui alcuni importanti aspetti interpretativi che potranno esserci utili nel nostro ascolto del testo.

1. Non c'è dubbio che il testo *utilizza materiali più antichi*. Riprende miti di creazione e cosmologie dell'antico Egitto e della Mesopotamia. Ma il testo che abbiamo di fronte trasforma questi materiali più antichi per farli fungere a uno scopo assolutamente nuovo, uno scopo intimamente connesso all'esperienza pattuale di Israele. I paralleli esterni sono utili, ma non sono la chiave che ci può far comprendere le asserzioni del testo.

2. Il testo risale probabilmente al VI secolo a.C. e *si rivolge a degli esuli*. La sua funzione era confutare le asserzioni teologiche babilonesi. Gli dèi di Babilonia sembravano disporre del futuro. Apparentemente avevano sconfitto i sogni del Dio di Israele. Contro tali asserzioni, si afferma qui che YHWH è ancor sempre Dio, il Dio che vigila sulla sua creazione e che la porterà al bene. Benché la nostra interpretazione non deb-

ba limitarsi a quella situazione di esilio, quel contesto non va trascurato, perché accresce la forza e la vitalità delle asserzioni fatte sul Dio di Israele. Agli esuli in preda alla disperazione viene dichiarato che il Dio di Israele è Signore della vita, di tutta la vita, di tutto ciò che vive.

Sapere questo ci fa capire che questo testo non è un enunciato astratto sull'origine dell'universo, ma un'asserzione teologica e pastorale in risposta a un concreto problema storico. Il problema sotteso a questo testo è trovare un motivo per continuare ad aver fede in questo Dio, quando l'esperienza del VI secolo a Babilonia sembra smentirne la sovranità. Questa liturgia prescinde allora radicalmente dall'esperienza babilonese, e radica la sovranità del Dio di Israele in una rivendicazione più fondamentale, quella della creazione. Questo testo non si ripropone di indurre l'ascoltatore a meditare genericamente sul mondo, ma di fornirgli motivi di fede in questo Dio quando l'esperienza storica più immediata è contro di lui. La sua affermazione è la seguente: in questo Dio si può aver fede, anche a dispetto di tutto ciò che ci sta accadendo. E questa confutazione dei dati attuali può includere la malattia, la povertà, la disoccupazione, la solitudine: in breve ogni umana esperienza di abbandono.

a. Prima di ogni altra considerazione, è necessario prendere atto che questo testo non è una descrizione scientifica ma un'asserzione teologica. Formula una confessione di fede. Come ogni altra parte della Bibbia, anche questo testo è stato coinvolto nell'infelice disputa del «modernismo», sicché «letteralisti» e «razionalisti» si sono comportati come le due madri di I Re 3,16-28, non preoccupandosi di distruggere il testo pur di poterlo piegare alle proprie tesi. Ma la nostra interpretazione deve rifiutarle entrambe. Da un lato, si è sostenuto che questo è un resoconto storico-descrittivo di quanto «accadde». Ma questo tipo di cronaca scientifica, descrittiva è del tutto alieno al testo e al mondo della Bibbia. E in ogni caso, ai credenti non interessa il letteralismo biblico, ma solo l'ascolto della buona novella. Dall'altro lato, in gran parte avvalendosi degli studi di letteratura comparata, il testo è stato inteso come «mito» sulla struttura permanente della realtà. Ma questo tipo di asserzione su ciò che sempre è stato e sempre sarà è altrettanto alieno al testo biblico. Quest'ultima interpretazione ha attratto consensi perché dà l'impressione di essere fedele al testo, ma in realtà è prudente e convenzionale senza alcuna discontinuità dalla «ragionevolezza» delle prospettive moderne. Ma questo testo, come non descrive un evento storico, così non annuncia una struttura permanente.

Esso formula piuttosto la seguente affermazione teologica: è stata proferita una parola che trasforma la realtà. La parola di Dio che plasma la creazione è un'azione che altera la realtà. L'affermazione che qui

viene fatta non è un'affermazione storica, ma un'affermazione teologica sul carattere di Dio, che è legato a questo mondo, e sul mondo, che è legato a Dio. Letteralisti e razionalisti hanno entrambi ragione in un aspetto delle loro tesi, ma ciò che affermano non è poi corretto. I letteralisti hanno giustamente insistito sullo scandalo del testo, che il razionalismo vorrebbe attenuare. Ma l'antidoto al letteralismo non è una via d'uscita. I razionalisti hanno giustamente replicato che i letteralisti peccano di oscurantismo. Ma la loro alternativa non riesce a cogliere l'affermazione veicolata dal testo.

b. Nell'interpretare questo testo, la comunità d'ascolto deve parlare il suo peculiare linguaggio di confessione e di lode, che non è né il linguaggio della «storia scientifica», né il linguaggio della «mitologia e del razionalismo». Queste allettanti epistemologie rispecchiano controversie moderne e sono frutto di paradigmi chiusi, che non comunicano tra loro. Nessuna delle due rispetta realmente la promessa di ascoltare questo testo. Per differenziarsi da entrambe, la nostra interpretazione deve prendere atto che ciò che abbiamo in questo testo è una *proclamazione*. Il testo poetico che abbiamo dinanzi non narra «come accadde», quasi che Israele fosse interessato al *metodo* attraverso cui il mondo divenne mondo di Dio. Trattare così il grandioso tema della creazione è come ridurre l'emozione di una toccante esperienza artistica a un'analisi della tecnica con cui l'opera d'arte contemplata venne realizzata. A Israele interessa il *proposito sovrano di Dio*, non la sua *tecnica*. Per contro, questo testo non ci descrive neppure ciò che è sempre stato e sempre sarà: una struttura permanente del mondo. Piuttosto, ci annuncia una novità che pone il mondo in una situazione che prima non esisteva. È una *nuova*<sup>2</sup> su una trasformazione che ri-definisce il mondo. Il mondo conosciuto, di caos o di ordine, diviene ora un mondo nuovo, che scaturisce d'impeto dal mistero della parola di grazia e potenza di Dio. Per questa ragione è importante ascoltare questo testo come una proclamazione della buona novella (*gospel*). La nostra interpretazione deve respingere le seduzioni del letteralismo e del razionalismo, per ascoltare la notizia, la nuova (*news*) annunciata agli esuli. La buona nuova, la buona novella (*good news*), è che la vita, nel ben ordinato, armonioso mondo di Dio, può essere gioiosa e grata risposta.

Se viene ascoltato come una «nuova» formulata in un idioma teologico, il testo lascia spazio a tutte le teorie scientifiche sull'origine del

<sup>2</sup> It is *news*. Qui, come spesso altrove quando parla del nuovo della creazione e delle novità impensabili suscitate da Dio nella vita dei personaggi della Genesi, l'A. attua dei giochi di parole tra *news*, vocabolo in ingl. plur. collettivo = «novità, nuova, notizia» e *good news* = «buona novella». Si è tentato il più possibile di mantenerli (*N.d.T.*).

mondo. La Bibbia non si pronuncia a questo riguardo, non prende posizione per o contro alcuna di esse. La fede della chiesa non rivendica alcun interesse legittimo su alcuna delle tante, alternative ipotesi scientifiche. Il testo non è altro che la voce dell'evangelo proclamante la buona nuova.

3. Se la forma è quella della proclamazione, è lecito chiedersi quale sia il *contenuto di questa proclamazione*. La nuova è che Dio e la sua creazione sono legati in un rapporto che è certo, indiscusso, ma al tempo stesso anche fragile e precario.

a. Il rapporto si radica in un mistero di impegno fedele. Ogni altra cosa dipende da questo impegno. Questa affermazione richiede l'abbandono di due supposizioni errate presenti e operanti nella chiesa. Primo, il rapporto tra il creatore e la creazione viene spesso inteso in termini di coercizione e necessità, per influsso di modelli meccanicistici della realtà e di concezioni tiranniche di Dio. Ma il rapporto tra il creatore e la creazione-creatura in Gen. 1,1 - 2,4 non è un rapporto coercitivo. È semmai un rapporto di libero impegno e benevolo invito. E il legame è un legame di piena fiducia, non di necessità o di obbligo. Secondo, vi è una diffusa tendenza a confinare l'ambito della grazia di Dio a questioni etiche individuali, connesse alla remissione della colpa. Ma questo testo proclama che la grazia è una disposizione trasformatrice che Dio ha nei confronti di tutto il mondo da lui creato. La fede creazionista (*creation faith*) è la confessione della chiesa che tutto ciò che vive è posto sotto il segno della grazia. E il bene che ne deriva è un dono che crea il contesto per la nostra vita di obbedienza e gratitudine.

La nostra interpretazione si liberi dunque da concezioni meccanicistiche della realtà e idee restrittive sulla grazia di Dio, e tutto il nostro mondo potrà allora essere accolto e celebrato come una dimensione della disposizione di grazia che Dio ha nei nostri confronti.

b. Il testo proclama inoltre che la creazione è fonte di gioia e diletto per il creatore e la creatura. Tutta la creazione è come il leviatano, che Dio ha creato perché si diletta, e per trarre diletto dal quel suo divertirsi (Sal. 104,26). Tutta la creazione è caratterizzata dalla gioia (*delight*) di Dio:

*Io ... ero sempre la sua gioia (delight) giorno dopo giorno,  
mi rallegro in ogni tempo in sua presenza;  
mi rallegro nella parte abitabile della sua terra,  
e trovo la mia gioia (delighting) nei figli degli uomini  
(Prov. 8,30-31).*

La gioia (*delight*) è qui intesa come facente parte della struttura stessa della realtà. La saggezza che qui si rallegra fa anch'essa parte delle

cose create (*createdness*). (Sulla predilezione (*delight*) di Dio, cfr. Is. 5,7; Ger. 31,20, in cui lo stesso termine designa l'atteggiamento di Dio nei confronti di Israele).

La modalità espressiva appropriata con cui la creatura può parlare della creazione non è descrittiva, ma lirica; non è l'argomentazione ma la poesia. I testi che più possono essere accostati a Gen. 1,1 – 2,4a non sono indagini scientifiche: sono i Salmi che parlano della generosità di Dio e della risposta riconoscente del mondo. Così, l'oriente e l'occidente cantano di gioia (Sal. 65,8). Dio irriga la terra, la fa produrre abbondantemente, la benedice e la corona (vv. 9-11); e allora i colli sono adorni di gioia (v. 12), prorompono in grida di gioia, in canti di letizia (v. 13). La disposizione di Dio nei confronti della creazione è di incessante generosità. E la risposta della creazione è d'ininterrotta dossologia (Giob. 38,7; Sal. 19,1).

c. Il contenuto della proclamazione di questo testo è che *tra creatore e creatura c'è prossimità e distanza*. La *prossimità* dei due partner è dovuta alla costante sollecitudine di Dio nei confronti della sua creazione, giorno dopo giorno, dal principio alla fine dell'anno (cfr. Deut. 11,12), e all'altrettanto sollecita risposta della creazione. Così il «produca la terra» di Dio riceve immediata risposta (v. 24) non per effetto di una coercizione, ma perché la creazione trae gioia e diletto nel fare la volontà del creatore.

E tuttavia, in questa prossimità fiduciosa *c'è una distanza* che consente alla creazione libertà d'azione. La creazione non è sopraffatta dal creatore. Egli non solo ne ha cura, ma la rispetta lasciandole libertà nel rapporto.

Un'interpretazione fedele deve sapersi mantenere autenticamente dialettica per esprimere sia la prossimità sia la distanza che contraddistinguono il rapporto creatore-creatura. La prossimità asserisce che creatore e creazione devono venire a patti l'uno con l'altra. Ma, al tempo stesso, i due sono distinti l'uno dall'altra. Ciascuno mantiene la propria identità. Nessuno dei due sarà annichilito dall'altro. La grazia di Dio consiste nel fatto che la creatura che egli ha *chiamato all'esistenza*, ora egli la *lascia esistere*.

Questa stessa dialettica di prossimità/distanza si rinviene nell'atteggiamento di Gesù nella sua opera di rinnovamento della creazione. Gesù operava con potenza sovrana. Ma il suo invito ad accogliere la nuova creazione è appunto invito, non pretesa (cfr. Mc. 2,11; 3,5; 5,41; 10,21.52). Egli non è debole, esitante o limitato: il suo potere è un potere pieno di grazia. Generalmente tendiamo a far slittare questa dialettica o (1) all'estremo della prossimità, che si traduce in dominio coercitivo o repressivo, o (2) all'estremo della distanza, che si traduce in indif-

ferenza e autonomia. Ma il nostro testo dice chiaramente qual è il tipo di potere che davvero è in grado di creare. Contrariamente a quanto è vero per gli dèi babilonesi e per ogni altra forma di potere oppressivo, la nuova è che solo il potere di Dio, il suo potere benevolo e misericordioso, permeato di grazia e di compassione, è in grado di creare. Si tratta di un altro tipo di potere, ma certo non meno sovrano (cfr. Mc. 10,42-44). Questo Dio non parla di «dover essere», ma di «lasciar essere». La vita può pertanto svilupparsi in tutta la sua pienezza.

### 1.3 Il percorso della liturgia: uno studio analitico

La liturgia parte da un'iniziale e basilare asserzione della sovranità di Dio (1,1) per giungere al sereno completamento dell'opera di Dio (2,1-4a).

1. Il capitolo 1, versetti 1-2, contiene la premessa dell'intera fede biblica. Ma questi due versetti presentano anche tutta una serie di problemi interpretativi.

a. La celebre formulazione del versetto 1 consente più di un'interpretazione. La traduzione tradizionale (suffragata da Is. 46,10) formula una dichiarazione assoluta della creazione come atto decisivo di Dio. Ma il versetto può anche essere una proposizione temporale dipendente: «Quando Dio iniziò a creare...». In questo caso è strettamente correlata a ciò che segue. E la creazione è allora intesa come un'opera in via di sviluppo, che Dio ha iniziato e continua. La verifica della grammatica non è decisiva, quindi ambedue le interpretazioni sono possibili.

b. Il versetto 2 ricorre a immagini tradizionali, ed è informato dall'idea tradizionale secondo cui la creazione è un far ordine a partire da un caos preesistente. Solitamente si è ritenuto che il primo capitolo della Genesi narrasse la creazione di Dio a partire dal nulla. Ma questo versetto lo nega. Se il nostro testo risale all'epoca dell'esilio, allora l'«informe e vuoto» di cui parla questo versetto, e a partire da cui Dio mette in opera il suo progetto creativo, potrebbe essere l'esperienza storica dell'esilio.

c. Il rapporto che intercorre tra i versetti 1 e 2 non è affatto consequenziale. Il versetto 1 lascia intendere che Dio diede inizio alla sua creazione dal nulla. Il versetto 2 esplicita che vi era un caos preesistente. È probabile che quest'ultimo versetto esprima un concetto più primitivo, tradizionale, mentre il versetto 1 è più teologico. All'epoca del Nuovo Testamento si riteneva che Dio avesse creato dal nulla (Rom. 4,17; Ebr.

11,3). Sebbene ciò vada al di là di quanto i nostri versetti affermano concretamente, probabilmente interpreta correttamente lo spirito del testo. Ma di questo concetto di creazione dal caos la nostra interpretazione vuole enfatizzare l'aspetto esperienziale. Le vite di molti di noi sono caotiche (cfr. Mc. 1,32-34). Se letto alla luce di un contesto di questo genere, il testo afferma che anche il caos della nostra vita personale, storica, può essere rivendicato da Dio per i suoi grandiosi disegni.

Questa ambiguità tra *creazione dal nulla* e *creazione dal caos* è una grande chance esegetica. Non è necessario che scegliamo l'una o l'altra modalità di creazione: è il testo per primo a non lo farlo. Entrambe consentono di cogliere importanti affermazioni teologiche. La prima proclama la potenza sovrana ed esclusiva di Dio. La seconda ci consente di affermare che persino il modo in cui la vita è, si dà concretamente, può essere rivendicato da Dio (cfr. Is. 45,18-19). Forse volutamente questo testo rifiuta di decidere tra l'una e l'altra modalità di creazione. Attraverso questo doppio focalizzarsi, sulla potenza di Dio e sull'uso fatto del caos, il testo afferma la differenza fra Dio e la creatura e il vincolo che quindi li contrassegna e li segna (cfr. Giov. 1,1-5).

2. L'ampia sezione liturgica di 1,3-25 copre cinque giorni della creazione.

a. La struttura di questi versetti è importante, perché racchiude in sé una parte del messaggio:

i) La struttura è nettamente *simmetrica*. Si articola secondo una precisa sequenza:

tempo: «Fu sera, poi fu mattina...»

ordine: «Dio disse: «Sia...»»

esecuzione: «E così fu.»

valutazione: «Dio vide che questo era buono.»

tempo: «Fu sera, poi fu mattina...»

Lo stesso schema temporale di questa liturgia commenta l'ordine positivo del mondo creato sotto il sereno dominio di Dio.

ii) Lo schema retorico ha come elemento centrale l'alternarsi di *ordine ed esecuzione*. Dio chiama all'esistenza. E avviene esattamente secondo il suo ordine. Il progetto del mondo non è né autonomo né accidentale. È basato sul volere di Dio. La forma narrativa è perfettamente consona al contenuto. La struttura della realtà può essere compresa solo in quanto disegno di Dio. La creazione è in linea di principio obbediente al volere di Dio. E questo viene proclamato proprio agli esuli, che si sono trovati a nutrire dubbi addirittura sul fatto che il mondo sia *tout court* alla portata di Dio. La creazione è ciò che è perché Dio né è a capo, le ordina, e la ordina. Ma il suo ordine non è autoritario. È piuttosto un «lasciar essere». Dio permette alla creazione di essere. La comparsa del-



la creazione è un gioioso atto di accettazione di tale permesso. È evidente che la creazione non potrebbe essere se non grazie a questo permesso sovrano.

iii) In quanto liturgia, questo testo poetico invita la comunità d'ascolto a *confessare e celebrare* il mondo come Dio lo ha voluto. Così, la retorica e il ritmo di ordine/esecuzione/valutazione consentono appropriate antifone e responsori. Il solo recitare questo testo poetico è già una strategia di difesa contro l'incombere del caos. È un modo di esperire l'ordine positivo della vita a dispetto del disordine.

b. Nella loro simmetria e nel loro includere tutte le forme di vita (*comprehensiveness*), questi versetti proclamano che Dio è il Dio di tutto il creato. Sebbene l'attenzione degli esegeti tenda a incentrarsi sui versetti seguenti, 26-31, i versetti 3-25 si oppongono a una visione esclusivamente antropocentrica del mondo. Il Dio creatore non si interessa soltanto delle creature umane. Intrattiene un rapporto particolare anche col resto della creazione. Anche le altre sono creature fedeli, ubbidienti e tenute in gran conto dal creatore (cfr. Mt. 6,29; 8,20; 10,29-31).

c. Sulla creazione viene pronunciato un reiterato verdetto. Essa è «buona». E nel versetto 22 le creature vengono benedette. La prima benedizione della liturgia (e della Bibbia) non è per l'umanità, ma per le altre creature, che intrattengono anch'esse un loro rapporto con Dio.

3. Ovviamente, un'attenzione esegetica maggiore va riservata ai versetti 26-31.

a. Se i versetti 3-25 riservano una sollecita e premurosa attenzione al resto della creazione, la particolare ricorrenza del verbo «creare» nel versetto 27 indica che il testo intende *focalizzarsi sulla creazione dell'umanità*. Questa liturgia celebra la creazione dell'umanità. Questo testo formula un'asserzione decisiva sull'umanità. La dialettica di *prossimità/distanza* vale soprattutto per l'umanità in rapporto a Dio. Colui che chiama all'esistenza gli esseri umani li onora, li rispetta, ne trae diletto. Ed è questo a conferire agli esseri umani la loro inalienabile identità.

i) È un dato importante che di tutte le creature dei suoi otto atti creativi, Dio parli direttamente solo agli esseri umani. Agli altri egli non rivolge la parola direttamente. Invece, a 1,28 Dio parla agli esseri umani, e nel versetto 29 si rivolge due volte a loro direttamente: «vi». Questa creatura ha dunque un rapporto diverso, intimo, con il creatore. Questa è la «creatura fàtica» (*speech-creature*) per eccellenza. È la creatura nei confronti della quale Dio ha contratto un impegno particolarmente intenso (parlandole), e a cui è stata concessa un'inaudita libertà (la possibilità di rispondergli).

ii) Sebbene la terminologia relativa non sia la stessa in entrambi i casi, l'affermazione riguardante l'immagine di Dio (vv. 26-27) va compresa

in giustapposizione alla resistenza opposta da Israele a qualunque raffigurazione di Dio (cfr. Es. 20,4; Deut. 5,8). Durante l'esilio (epoca a cui il nostro testo risale) Israele oppose ferma resistenza a qualunque tentativo di raffigurare Dio. Resistendo alla tentazione costituita dalla religione babilonese, respinse risolutamente l'idea che le cose del mondo potessero in qualche modo rassomigliare a Dio, e si adoperò strenuamente ad affermarne l'alterità e trascendenza (cfr. Is. 40,17-26). Ciò che stava a cuore a Israele era proclamare la libertà di Dio da Israele e dal mondo. Era la *libertà di Dio* a infondere agli esuli speranza contro lo strapotere degli imperi che li circondavano. Pertanto, Dio non doveva essere visto come era raffigurato da quei popoli (cfr. Deut. 4,15-18, in cui la raffigurazione è connessa alla creazione).

Nel contesto di questa critica a qualunque tentazione religiosa all'idolatria, il nostro testo formula una contro-affermazione meravigliosa e sconcertante. C'è un modo, e uno solo, in cui Dio è raffigurato nel mondo: in forma umana! L'essere umano è l'unica creatura, l'unica parte della creazione che ci rivela qualcosa della realtà di Dio. Questo Dio non è dato conoscerlo attraverso alcuna immagine scolpita, dipinta o fusa. Dio si conosce esclusivamente attraverso questa sua creatura che vive nell'ambito aperto e libero della storia, in cui si gestisce il potere, si prendono decisioni, si onorano impegni. Dio non è raffigurato in qualsivoglia forma fissa, ma nella libertà dell'essere umano di essere fedele e buono. Questa contrapposizione tra le *immagini fisse*, che sono proibite, e l'*immagine umana*, che viene affermata e approvata, rappresenta una proclamazione cruciale su Dio e sulla natura umana.

iii) Gli studiosi concordano attualmente in larga misura sul fatto che l'immagine di Dio rispecchiata negli esseri umani sia un concetto esemplato sul modello dei sovrani che facevano erigere statue che li effigiavano per affermare la propria sovranità anche là dove non potevano essere presenti. (Possiamo avvalerci di questa analogia solo riconoscendone l'inadeguatezza, dal momento che queste statue o bassorilievi erano qualcosa di «fisso»). La creatura umana testimonia della Divinità di Dio esercitando *libertà* e *autorità* su tutte le altre creature affidate alla sua custodia. L'immagine di Dio insita nell'essere umano è un mandato di potere e di responsabilità. Ma di potere esercitato come Dio lo esercita. L'immagine raffigura l'uso creativo del potere, di un potere che invita, che stimola, che permette. Non vi è traccia, qui, di un potere di tipo coercitivo o tirannico, né attribuito a Dio né concesso all'umanità. Che l'immagine sia insignita di potere è ulteriormente ribadito nelle parole «rendetevela [la terra] soggetta e dominate» (v. 28).

Nell'ambito delle accuse di cui oggi la tradizione biblica è spesso oggetto, si suole incolpare questo concetto di «sottomissione» della terra

al genere umano degli abusi che l'uomo perpetra ai danni della natura con la tecnologia (cfr. Lynn WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967), pp. 1203-07). Ma ci sia lecito osservare che quest'accusa non è corretta. Il «dominio» qui affidato si riferisce agli animali, ed è il dominio del pastore che si prende cura delle sue bestie, le custodisce, le governa nel senso di accudirle e di provvedere loro il nutrimento. Oppure, se trasferita in ambito politico, l'immagine è quella di un re-pastore (cfr. Ez. 34). Il termine «dominare» non è quindi sinonimo di sfruttamento e abuso, ma di sollecitudine nel garantire il benessere di tutte le altre creature, cosicché la promessa che ciascuna di esse ha ricevuto possa essere fruita appieno. (In contrapposizione, Ez. 34,1-6 propone una caricatura del pastore umano che ha abusato dell'imperativo del creatore.)

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

In quello che è il fulcro del nostro testo (vv. 26-29), la liturgia formula un'audace confessione. Nel pieno infuriare della crisi del VI secolo, questo testo poetico rivela che la peculiare affinità esistente tra Dio e l'umanità ci aiuta a comprendere in modo nuovo entrambe le parti. Il creatore è «umanizzato» come colui che si prende cura a caro prezzo del mondo (cfr. Karl BARTH, *Die Menschlichkeit Gottes*; tr. it. a cura di S. ROSTAGNO, *L'Umanità di Dio*, Torino, Claudiana, 1997<sup>2</sup>). E la creatura è vista come colei a cui è conferito il potere e l'autorità di dominare. Il testo è rivoluzionario. Presenta un'immagine capovolta di Dio, non come colui che regna con un *fiat* e da remote distanze, ma come colui che governa con misericordiosa (*gracious*) abnegazione. Ma presenta anche un'immagine capovolta dell'essere umano. Quest'uomo e questa donna non sono proprietà gelosa di Dio, né suoi servi; sono agenti di Dio, a cui molto è stato dato e molto sarà richiesto (cfr. Lc. 12,48). Attenersi alle vecchie, convenzionali concezioni religiose di Dio e dell'umanità sarebbe fraintendere la creazione. Il miracolo e la grandezza da glorificare stanno nella rivelazione di un'interpretazione totalmente nuova di entrambi.

b. Dio decreta che l'essere umano sia maschio e femmina (cfr. v. 27). Benché questo non sia un punto cruciale del testo, si possono fare a riguardo le seguenti osservazioni:

i) La sessualità è cosa buona, ed è stata predisposta da Dio come parte della creazione.

ii) L'identità sessuale fa parte della creazione, ma non del creatore. Questo testo non fornisce alcuna giustificazione all'idea che Dio possa essere maschio, femmina o androgino. La sessualità, l'identità e l'attività sessuale non appartengono alla *persona* di Dio, ma al *volere* di Dio per la creazione. Dal momento che l'umanità è a immagine di Dio, è fatta a sua somiglianza, ne è un'analogia, le metafore sessuali possono venir utili per parlare del mistero di Dio. Ma sono appunto metafore, non descrizioni. Lo slittamento tra Dio e immagine di Dio è apparente nel linguaggio sessuale adottato qui e altrove nella Bibbia. La sessualità è decretata da Dio, ma non caratterizza Dio. Fa parte di ciò che Dio ritiene buono e giusto per la creazione.

iii) L'affermazione del versetto 27 è di non facile interpretazione. Ma non per il fatto che dell'umanità si parla qui al *singolare* («lo cred») e al *plurale* («li cred»). Questa formula peculiare enuncia anzi un'importante affermazione. Da un lato, l'umanità è un'entità singola. Tutti gli esseri umani stanno di fronte a Dio uniti da un vincolo di solidarietà. Ma d'altro canto l'umanità è anche una comunità, maschio e femmina. E né l'una né l'altra riproducono pienamente l'immagine di Dio, se prese singolarmente. Solo in entrambe Dio viene rispecchiato appieno. Secondo questa ardita affermazione, Dio non è rispecchiato da dei singoli individui, ma da una comunità.

c. L'interpretazione cristiana ascolterà questo testo alla luce di Gesù di Nazareth, che noi cristiani confessiamo essere «immagine di Dio» (II Cor. 4,4; Col. 1,15). Esplorare esaurientemente la persona di Gesù sotto questo profilo esula dagli scopi che qui ci riproponiamo. Ma la sua identità di «immagine di Dio» sulla terra è palese nella sua estrema disponibilità ad abnegare se stesso a favore della creazione e del prossimo. In particolare, andrebbe qui considerato il passo di Fil. 2,1-11, che parla della *forma* anziché dell'*immagine*. È in base alla «forma di Dio» di Gesù, che Paolo esorta all'unità e alla comunione d'amore nella chiesa:

Se dunque vi è qualche incoraggiamento in Cristo, se vi è qualche conforto d'amore, se vi è qualche comunione di Spirito, se vi è qualche tenerezza di affetto e qualche compassione ... Cercate ciascuno non il proprio interesse, ma anche quello degli altri. Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato anche in Cristo Gesù, il quale, pur essendo in forma di Dio, non considerò l'essere uguale a Dio qualcosa a cui aggrapparsi (*to be grasped*)...

A quanto si evince da questo passo, in Gesù il principale segno di-

stintivo del suo essere immagine/forma di Dio è che egli, anziché aggrapparsi (*grasp*) all'uguaglianza con Dio, si fece obbediente. Dio è colui che non «si aggrappa» (*grasp*). E gli esseri umani a sua immagine sono quelli che non «si aggrappano» (*grasp*). Il potere che «si aggrappa», che abusa del suo dominio (*grasping power*), non è in grado di creare. Il potere rapace (*grasping*) non è in grado di contribuire al perfezionamento della creazione. Come vedremo commentando Gen. 2 - 3, la smania di potere è apportatrice di morte (*grasping brings death*).

In Gesù Cristo ci viene offerta una nuova rivelazione di chi sia Dio e di che cosa l'umanità sia chiamata a essere. L'aspetto che più colpisce, di Gesù, è il suo non perseguire il proprio interesse, ma sempre quello altrui. E questo è un'eco dell'atto creativo di Dio. La creazione è la decisione di Dio di non badare a sé, ma d'incentrare le proprie energie e i propri progetti sulla creazione.

E come esempla una *nuova rivelazione* di Dio, così al tempo stesso Gesù incarna *una chiamata a una nuova comunità umana*. Paolo esorta ad abbandonare la vecchia vita per abbracciare la nuova: «*Spogliatevi della vecchia natura che appartiene alla vostra condotta di prima ed è corrotta da passioni ingannatrici, ... rivestite la nuova natura, creata a immagine di Dio nella vera giustizia e santità*» (Ef. 4,22-24). L'idea dell'«immagine di Dio» in Gen. 1,26-29 e in Gesù di Nazareth non è un'idea che vive in un vuoto cosmologico. È un'esplicita chiamata a costituire un nuovo tipo di comunità umana, i cui membri, seguendo l'esempio del Dio di grazia, si esortino l'un l'altro alla pienezza dell'essere nella comunione fraterna.

d. Il lessico di Gen. 1,26-31 riecheggia probabilmente un'antica formula di insediamento sul trono. In quelle società monarchiche era il sovrano a rappresentare Dio. Ma nella tradizione cristiana, ogni singolo individuo è la «nuova creatura» (II Cor. 5,17), incoronata re, o regina, e insignita di un dominio fatto di abnegazione e servizio a favore del prossimo. Il dominio della regina, o del re, si traduce nell'esercitare nei confronti del prossimo una libertà misericordiosa (*gracious*), che li lascia essere, proprio come il creatore fa nei nostri confronti.

4. Il testo culmina a 2,1-4a con *l'istituzione dello shabbath*, cioè della prassi di una cessazione settimanale del lavoro. Lo shabbath originario in Israele non era un giorno di culto, ma di riposo. Nel periodo dell'esilio l'osservanza dello shabbath aveva un significato particolare per gli esuli. Era un atto che proclamava la loro fede in questo loro Dio, e il ripudio di tutti gli altri dèi, le altre religioni e visioni del mondo. La celebrazione del giorno di riposo era quindi una proclamazione di fiducia in questo Dio, che da parte sua dimostra di averne a sufficienza da prendersi un giorno di riposo. Era allora, ed è adesso, un asserire che la vita non dipende dalla febbrile attività che esercitiamo per provvedere

a noi stessi, che può esserci una pausa, in cui la vita semplicemente ci viene data, come puro dono.

a. Lo shabbath rivela qualcosa *sul Dio di Israele*. Il creatore trascorre i suoi sei giorni di lavoro non imponendo, ma invitando, e il settimo giorno non angustiandosi, ma in serenità e pace. A differenza degli dèi di Babilonia, questo Dio non è angustiato dalla sua creazione, ma a suo agio, certo dell'efficacia e bontà della sua sovranità.

b. Lo shabbath è un'asserzione kerygmatica *riguardo al mondo*. Annuncia che il mondo è al sicuro, protetto e custodito nelle mani di Dio. Il mondo non si disgregherà se ci concediamo una pausa, se sospendiamo per un giorno i nostri sforzi. Il mondo si regge sulle promesse di Dio, dipende da quelle promesse, non dai nostri sforzi. Osservare il riposo sabbatico è sospendere tutti i nostri sforzi di conseguire sempre nuovi traguardi, di premunirci dalle incognite dell'esistenza e di forgiare il mondo a nostra immagine e in base ai nostri progetti.

c. Lo shabbath è un'espressione sociologica di una *nuova umanità*, quella voluta da Dio. Lo shabbath è la fine della mania di possedere (*end of grasping*), e quindi la fine di ogni sfruttamento. Lo shabbath è un giorno di rivoluzionaria uguaglianza nella società. In questo giorno, tutti ugualmente si riposano, a prescindere dalla loro condizione sociale, dalle loro possibilità economiche, dal loro potere e dalle loro necessità (Es. 20,8-11). Ovviamente, il mondo non è ancora strutturato sul modello della pace e dell'uguaglianza del riposo sabbatico. Ma l'osservanza dello shabbath, nei cieli e sulla terra, è primizia di come la creazione sarà quando il progetto di Dio si sarà pienamente realizzato. Lo shabbath è una tacita preghiera per l'avvento di un nuovo equilibrio frutto della potenza e della grazia di Dio:

O Signore e Padre di noi tutti,  
perdona la stoltezza del nostro agire;  
donaci retto discernimento,  
vite più pure per servirti, servirti  
e renderti grazie con più intenso fervore.

O riposo sabbatico di Galilea,  
o quiete dei colli all'intorno...  
Libera dalla tribolazione e dall'angoscia le nostre vite,  
e fa' che così, da te disciplinate, confessino  
la bellezza della tua pace.

(John G. Whittier, 1807-1892)

d. Lo shabbath di Gen. 2,1a parla del riposo di Dio. Ma giacché l'umanità è a immagine di Dio, il riposo di Dio è promessa di riposo per

l'umanità (cfr. Mt. 11,28-30). Il riposo promesso non è quel sonno che è fuga dalla storia. È la libertà e il bene d'un nuovo tipo di storia. Osservato dal fedele di settimana in settimana, lo shabbath è un disciplinato memento di come la creazione è stata intesa e voluta. Il riposo sabbatico di Dio è il fondamento di un umanesimo globale. Esiste per il bene dell'umanità (Mc. 2,27). Che Gesù sia il Signore dello shabbath (Mc. 2,28) significa una rottura con il vecchio mondo di sfruttamento alienante, dis-umanizzante (cfr. Am. 8,4-6). In una seconda dichiarazione Sacerdotale sullo shabbath (in Es. 31,12-17) si afferma che osservare lo shabbath, cioè rompere con il mondo di frenetica attività tesa a provvedere a noi stessi, è un modo di conoscere Dio e l'impegno che egli ha contratto con il suo mondo. Il riposo di Dio è invito a dar vita a un nuovo tipo di comunità umana.

## 1.4 Una teologia della benedizione

Il racconto della creazione è un'asserzione sulla *benedizione che Dio ha decretato vigesse all'interno dei processi della vita umana*. Il verbo «benedisse» vi ricorre tre volte: a proposito degli esseri viventi (v. 22), a proposito degli esseri umani (v. 28), a proposito dello shabbath (2,3). L'operato di Dio viene talvolta ritenuto qualcosa di estrinseco alla vita, di essenzialmente estraneo ad essa, e persino in una certa misura in contrasto con essa. In alcune tradizioni teologiche si tende a tracciare un profondo iato tra bontà di Dio e corruzione del mondo. Talvolta l'«alterità» di Dio è connessa alla corruzione del mondo. È curioso che questo avvenga sia in alcune forme del pensiero della Riforma sia nelle tradizioni gnostiche. Ma qui quello iato è smentito. Il mondo stesso è un veicolo della benedizione che Dio ha decretato in esso come sua caratteristica permanente.

Westermann ha fatto notare che una teologia della benedizione (molto diversa dalla teologia della salvezza solitamente predicata nella chiesa) fa riferimento al potere generatore di vita, fecondità e bene che Dio ha decretato vigesse all'interno del normale flusso e mistero della vita (*Blessing in the Bible and the Life of the Church*, 1978). L'operato di Dio generatore di vita non è estrinseco alla creazione, quasi dovesse sempre introdursi dall'esterno, ma anzi caratterizza il mondo. La creazione è essa stessa generatrice di vita, a immagine del Dio che dà la vita.

La teologia della benedizione caratterizza la realtà in modo artistico ed estetico. In tutto il testo preso in esame, Dio giudica il risultato del

proprio operato «buono» (1,10.12.18.21.25), e al versetto 31 dichiara tutto ciò che ha fatto «molto buono». Il termine «buono» qui usato non si riferisce innanzitutto e perlopiù a una qualità morale, ma estetica. Sarebbe più corretto tradurlo con «gradevole, appagante, bello» (cfr. Eccl. 3,11). Forse allora questo trapasso dal sesto al settimo giorno non è solo indice che il tempo ha fatto il suo corso, ma che Dio prova appagamento e diletto per quanto ha compiuto. Egli non si riposa perché la settimana finisce, ma perché nella propria creazione riscontra un'appagante compiutezza.

Recentemente Samuel Terrien ha fatto notare che sarebbe proficuo distinguere, nella fede di Israele, l'elemento *etico* da quello *estetico* (*The Elusive Presence*, 1979). A questo proposito ha messo in evidenza che l'elemento etico (rinvenibile soprattutto nella tradizione di Mosè e dei Profeti) tende a sollecitare obbedienza e a tradursi in un'intensa dimidiazione tra Dio e mondo. Per contro, il senso estetico persegue la globalità, l'interezza. Dio non si pone in contrapposizione, ma a fianco del mondo e in amorevole contiguità rispetto ad esso. Nella prospettiva estetica, la distinzione tra Dio e le sue creature non viene certo annullata. Ma viene proclamata l'esistenza di un atteggiamento amicale di Dio verso il mondo. Dio è soddisfatto che il mondo che egli ha chiamato all'esistenza attraverso il suo amore sia in sintonia con i suoi disegni. Il mondo benedetto è veramente quel mondo che Dio voleva creare. Provando diletto per la creazione, Dio non la abbandonerà né la priverà del permesso di essere libera.

Questa teologia della benedizione non è mediata dai testi dell'antico Vicino Oriente. È nata dalla fede di Israele. E come venne proposta quale ragione per sopravvivere e non disperare agli esuli di Babilonia, così può essere proposta come ragione per sopravvivere e non disperare a noi uomini e donne d'oggi. Questa liturgia annuncia e impartisce al mondo una benedizione che il mondo non può rifiutare né confutare. Ed esprime una radicale protesta contro le ideologie alternative del nostro tempo.

i. Questo annuncio di una «nuova», di una buona novella sulla nostra situazione, è rivolto tanto ai letteralisti quanto ai razionalisti, che per ragioni diverse ritengono entrambi che il mondo sia ormai qualcosa di stabilito, di fissato una volta per tutte ed esente da novità. Questa liturgia afferma che Dio è all'opera per conformare la creazione al suo progetto.

ii. La dialettica di prossimità (che si traduce in fedeltà) e distanza (che si traduce in libertà) è proposta come antidoto a qualunque tentazione di regressione nell'utero religioso del trascendentalismo e di fuga dalle gravose responsabilità della libertà. Ma anche come antidoto all'illu-



sione di essere autonomi e di potersi dispensare dal rispondere a questo Datore di vita, il creatore.

iii. La chiamata dell'essere umano alla vocazione di pastore è proposta come antidoto tanto a un'ideologia di sfruttamento rapace (*grasping*), quanto a un riflusso in un atteggiamento di irresponsabile auto-indulgenza. Invita a esemplare in modo innovativo la propria umanità sul modello del «Buon Pastore», che non è mosso da sete di potere e di dominio (*who does not grasp*).

iv. Il senso conferito allo shabbath, di traguardo della vita, viene proposto come antidoto a tutti i nostri sforzi di garantirci e premunirci in nome della sussistenza.

v. Il trarre diletto dalla bontà e benedizione della vita viene proposto e proclamato come antidoto alla concezione secondo cui la vita sarebbe neutra o ostile, e Dio ne sarebbe un mero osservatore esterno.

## 1.5 Dalla proclamazione alla dossologia

La liturgia della creazione di Gen. 1 - 2,4a confuta le false religioni e le false ideologie anti-religiose. Fornisce un fondamento alternativo per credere alla fedeltà del mondo: la fedeltà di Dio. Questo testo è un punto d'accesso allo «strano nuovo mondo della Bibbia». E sin dall'inizio veniamo avvertiti che non possiamo penetrare in questo nuovo mondo con i nostri abituali preconcetti. Vi è qui un'esortazione a ravvedersi, a desistere dalle nostre basilari posizioni di scetticismo riguardo alla vita. In sintonia con lo spirito che pervade tutto il testo, questa esortazione al ravvedimento non è fatta con severità o con autoritarismo. È la benevola, amicale offerta di un'alternativa che ci permetta di capire, forse per la prima volta, chi siamo veramente.

La buona novella che ci viene comunicata qui è che ci sono degli inizi, non solo delle ripetizioni, delle variazioni sul tema, dei corsi e ricorsi storici. Ci sono degli inizi, e a originarli è la parola di Dio che inaugura tra noi un mondo nuovo. La chiesa ha scorto questa buona novella in Gesù di Nazareth (Lc. 7,22; II Cor. 5,17). Per mezzo di lui, la parola potente di Dio continua a venire proferita. Il vento possente di Dio continua a soffiare.

Come Dio ci ha proferito questo testo di benedizione, così noi possiamo proferirlo a nostra volta a lui. Il testo va ascoltato, ma non deve fermarsi nelle nostre orecchie. Deve trasferirsi sulle nostre labbra. La proclamazione si fa dossologia. Il testo ci invita a unirci alla dossologia

delle miriadi nella sala del trono di questo sovrano la cui parola non sarà mai coercizione, ma solo invito, appello, speranza:

E vidi, e udii voci di molti angeli intorno al trono, alle creature viventi e agli anziani; e il loro numero era di miriadi di miriadi, e migliaia di migliaia. Essi dicevano a gran voce: «Degno è l'Agnello che è stato immolato, di ricevere la potenza, le ricchezze, la sapienza, la forza, l'onore, la gloria e la lode». E tutte le creature che sono nel cielo, sulla terra, sotto la terra e nel mare, e tutte le cose che sono in essi, udii che dicevano: «A colui che siede sul trono, e all'Agnello, siano la lode, l'onore, la gloria e la potenza, nei secoli dei secoli». Le quattro creature viventi dicevano: «Amen!» E gli anziani si prostrarono e adorarono (Apoc. 5,11-14).

Probabilmente, nella maggior parte delle circostanze tradizionali in cui il testo di Gen. 1 - 2,4a viene usato, non sarà dato sentire parole tanto appassionate sulla creazione. Il luogo propizio per accedere a questa «*proclamazione-fattasi-dossologia*» potrebbe essere piuttosto la benedizione che recitiamo prima dei pasti. Quelli sono brevi shabbath, quando viviamo di dono, e sentiamo di essere misteriosamente sostenuti, custoditi, e nutriti. Sarebbe opportuno evidenziare il nesso tra il *grandioso, sublime miracolo della creazione* e la quotidiana *realtà del cibo*. Così Israele, attingendo alla sua fede incentrata sulla creazione (*creation faith*), pregava:

Tutti quanti sperano in te,  
perché tu dia loro il cibo a suo tempo.  
Tu lo dai loro ed essi lo raccolgono;  
tu apri la mano, e sono saziati di beni...  
Tu mandi il tuo Spirito e sono creati,  
e tu rinnovi la faccia della terra  
(Sal. 104,27-30; cfr. 145,15-16).

Non è dunque solo una frase fatta, quella che la chiesa ha ripetuto di generazione in generazione:

Vieni Signore Gesù, sii nostro ospite, e possano questi doni che riceviamo essere benedetti.