
Il mondo come creazione di Dio

1.1 Nel principio Dio creò

La Bibbia ebraica parla in vari modi della creazione e di Dio come creatore. L'abbozzo fondamentale della storia d'Israele, che ha trovato espressione nel Pentateuco, ha inizio con la creazione, anzi: con l'atto creativo di Dio. Alcuni dei grandi schizzi storici che si incontrano più avanti nel corso della Bibbia ebraica vi accennano anch'essi (Sal. 136; Neh. 9). Ma anche altrove, lungo tutte le parti della Bibbia ebraica, vi è un numero sterminato di menzioni e richiami alla creazione come evento fondamentale dal quale ha preso le mosse la storia del mondo e dell'umanità.

→ A.355.426

La prima parola della Bibbia suona: *b^erē'šît* «nel principio» (Gen. 1,1). Nulla vi era prima – al di fuori di Dio stesso. Il Sal. 90 lo formula così: «Prima che i monti fossero nati e che tu avessi formato la terra e l'universo, tu sei, o Dio, di eternità in eternità» (v. 2). Secondo Deut. 4,32, tale principio è il punto più estremo del tempo a cui l'essere umano può giungere andando a ritroso con il pensiero, «il giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra». E secondo Prov. 8,22-31, il principio (*rē'šît*) dell'agire di Dio consistette nell'aver creato la sapienza prima di tutto il resto. Quando nella Bibbia ebraica si riflette sul principio del mondo e della storia umana, vi è soltanto quest'unica risposta: anteriormente a ogni principio c'era Dio, e ogni cosa ha avuto il suo principio da lui.

Alla domanda sul modo in cui questo principio ha avuto compimento, la Bibbia ebraica fornisce varie risposte. In Gen. 1,2 si dice che, prima dell'inizio dell'azione creatrice di Dio, la terra si trovava nello stato caotico del *tohû wābohû* ed era coperta dal «flutto originario» (*Urflut*), l'oceano primordiale (il *t^ehôm*; cfr. Sal. 104,6). Per il pensiero antico, dire «principio» non significa intendere necessariamente che

→ A.354

prima di esso vi fosse soltanto il «nulla». L'idea di una «*creatio ex nihilo*» viene avanzata soltanto in epoca ellenistica (II Macc. 7,28). In Gen. 1 non si tratta dell'opposizione di nulla e creato, bensì della polarità: *chàos-kòsmos* (VON RAD 1972, p. 31). In ciò sono riecheggiate tradizioni proprie dell'ambiente dell'Oriente antico, circostante Israele. Si è posto in relazione il *t^ehôm* (d'ora in avanti: «Tehom») con il mostro del caos *Tiamat* che, nel mito babilonese, viene ucciso dal dio Marduk, il quale poi, dalle sue spoglie, forma il cosmo (*Enuma elish*, tav. 4, AOT 116 ss.). A partire da questo sfondo, Gen. 1,2 fu inteso come una variante sbiadita di un «mito di battaglia del caos» (*Chaoskampfmythos*), nel quale il Dio creatore vince in battaglia la potenza personificata del caos e poi crea il mondo (GUNKEL 1895). Tuttavia le tradizioni antico-orientali sono varie e differenziate (cfr. STOLZ 1970), e la contesa di Dio con il flutto caotico è anzitutto espressione della sua superiorità su altre potenze che minacciano la sua creazione (PODELLA 1993). Inoltre, il superamento delle forze nemiche della creazione non è un processo conclusosi una volta per tutte; la minaccia permane, e Dio deve dimostrare di continuo la sua potenza (LEVENSON 1988).

L'«arma» che Dio utilizza in Gen. 1 è la parola. Ciò viene espresso ancor più chiaramente nel Sal. 104, nel quale Dio, con la sua voce tonante, costringe il Tehom, che qui, come in Gen. 1,2, è equiparato alle acque, a ritirarsi e a dar luogo alla terra emersa (vv. 6-8). Qui, l'elemento della battaglia è assai più pregnante che in Gen. 1. Al tempo stesso, diviene ancora più chiaro che le potenze nemiche della creazione non sono scomparse: Dio pone loro un confine che a esse non è lecito varcare (v. 9; cfr. Ger. 5,22). Anche in Gen. 1, Dio ha posto all'acqua dei limiti, e anzi, sotto un duplice aspetto: da un lato, mediante la volta del «firmamento», Dio «distingue» («separa» *hibdil*) fra le acque di sopra e quelle di sotto (v. 6 s.); d'altro lato, egli assegna alle acque di sotto determinati territori, cosicché anche l'«asciutto» ottiene il suo spazio (v. 9 s.). Tuttavia, nel «diluvio» si fa chiaro che la potenza distruttiva dell'acqua del caos persiste ancora; infatti, con il permesso del creatore, il «grande Tehom» erompe dal basso, e le acque ammassate in alto piombano giù dalle «cateratte» (Gen. 7,11), devastando l'intera creazione – finché Dio pone loro un freno, facendo sì che i varchi superiori e inferiori si richiudano (8,2). Nel Sal. 104,9 è detto che alle acque non è lecito oltrepassare i limiti loro imposti; eppure il creatore lo ha permesso loro una volta, nel grande diluvio. Il Salmo non parla del patto fra Dio e Noè; ma esso è consapevole che Dio non permetterà più al Tehom di sommergere la terra. E di questo è certo anche il redattore del libro di Giobbe. Nel grande discorso di Dio in Giob. 38, così come nel Sal. 104, si parla dei confini che Dio pone al mare: e anche qui la sua parola è lo strumento decisivo: «Fino a qui, e non oltre!» (vv. 8-11). Pertanto, il mare così

→ A.375

1.1 Nel principio Dio creò

confinato ha il suo sito stabile all'interno del grande quadro della creazione esposto in questo capitolo.

Le linee delle tradizioni raccolte in questi testi consentono sviluppi in varie direzioni. Il motivo della lotta compare più volte in maniera ancora più chiara. In Is. 51,9c, a Dio ci si rivolge così: «Non sei tu che facesti a pezzi Raab, che trafiggesti il dragone?». Raab e il «dragone» (*tannîn*) sono figure mitiche che rappresentano il caos. Dio li ha vinti e annientati «nei giorni dell'età antica» (v. 9b), e in diretta connessione egli ha «prosciugato il mare, le acque del grande Tehom» (v. 10). Qui risuonano elementi della tradizione della battaglia di Dio contro le potenze del caos, e viene espressa chiaramente anche la connessione con la creazione. Molto vicino a questo è anche il Sal. 74,13-17, dove, accanto ai *tannînîm*, le cui teste Dio spezza sul mare, compare pure il Leviatano, che Dio parimenti sconfigge. E di nuovo è chiara la connessione con la creazione, allorquando è detto che Dio ha fatto la luna e il sole e ha stabilito i confini della terra e le stagioni (v. 16 s.; cfr. Giob. 26,12 s.). Nel Sal. 89 si parla nuovamente di Raab, che Dio ha trafitto e annientato (v. 10), e di seguito vi è l'affermazione (v. 12 s.) che Dio ha fondato l'universo mondo e ha creato (*bārā'*, come in Gen. 1,1) il nord e il sud.

Tuttavia, negli ultimi testi citati, il tema non è propriamente la battaglia di Dio contro le potenze del caos. Al centro vi sono piuttosto le miserie della situazione presente al profeta o al poeta dei Salmi. Muovendo da questa situazione, essi si rivolgono a Dio ricordandogli le sue praline opere potenti e invocano il suo intervento nelle odierne distrette: «Risvegliati, risvegliati! Rivestiti di forza, braccio di Jhwh! Sollevati come nei primi giorni, con le stirpi dell'età antica!» (Is. 51,9). «Perché ritiri la tua mano da noi?» (Sal. 74,11). «Fino a quando, SIGNORE? Ti nasconderai per sempre?» (Sal. 89,46). Da ciò, è chiaro che i nemici veri e propri non sono le potenze del caos, bensì i «mortalî», dei quali Israele ha timore e per cui dimentica il proprio creatore (Is. 51,12 s.). Essi sono quegli stessi che hanno devastato ogni cosa nel Tempio (Sal. 74,3) e hanno oltraggiato il nome di Dio (v. 18). Nel Sal. 89,10, con un'espressione ardita e concisa, «i tuoi (di Dio) nemici» sono messi in parallelo con Raab. In questi testi, il motivo della battaglia contro le potenze del caos ottiene grande attualità. Dio, il creatore, il quale ha dimostrato la sua potenza e supremazia illimitate vincendo le potenze del caos, può dimostrarle anche adesso contro gli attuali nemici del suo popolo Israele, e lo farà (cfr. JEREMIAS 1987, p. 28 s.).

Un'altra linea corre nella direzione opposta, per così dire. Il motivo della lotta cede il passo alla parola, la quale appare come forza creatrice. «I cieli furono fatti dalla parola del SIGNORE, e tutto il loro esercito dal soffio della sua bocca [...] Egli parlò – e la cosa fu; co-

→ A.214

→ A.353 mandò – e la cosa apparve» (Sal. 33,6.9; cfr. Sal. 148,5; Is. 48,13). La sovranità del creare attraverso la parola, come si mostra in Gen. 1, trova il suo corrispondente in questi testi. In particolare, il Sal. 33 permette di cogliere che anche qui il tema vero e proprio non è mai quello della creazione. Qui, al centro è piuttosto la parola di Dio nelle sue varie forme: «Poiché la parola del SIGNORE è retta, e tutta l'opera sua è fatta con fedeltà. Egli ama la giustizia e l'equità» (v. 4 s.). Il ricordo della parola creatrice che era presente nel principio è pertanto un aspetto essenziale. Ma l'operare creativo di Dio non è da separare dal suo ulteriore operare. Nel Sal. 148, tutte le creature che Dio ha creato mediante la sua parola, e con esse pure le tradizioni mitiche, sono riunite a lode del creatore. I *tannînîm* e le *t^ehomôt* gli devono lode, insieme a fuoco e grandine, neve e nebbia, nonché alla tempesta «che esegue la sua parola» (v. 7 s.). Secondo Gen. 1,21, Dio stesso ha creato persino i *tannînîm*. Qui viene utilizzato il verbo *bārā'* «creò», che altrimenti, nel primo resoconto della creazione, al di là della cornice (1,1; 2,3), viene ancora usato soltanto per la creazione dell'essere umano (v. 27, tre volte). Secondo il Sal. 104,26, Dio ha fatto il leviatano per divertirsi. In tal modo, questi esseri sono spogliati completamente del loro carattere mitico e non possono più mettere in pericolo l'ordine del mondo (cfr. EBACH 1984). Con ciò, al tempo stesso, la sovranità del Dio creatore JHWH perviene a una espressione persuasiva.

→ 212

1.2 Quand'io vedo i cieli

Della creazione e dell'operare creativo di Dio, nella Bibbia ebraica si parla ancora in termini vari e per svariati altri aspetti. Così, l'agire creativo di Dio viene descritto con metafore manifatturiere: Dio «stende i cieli come una tenda» (Sal. 104,2; Is. 40,22; 44,24; ecc.), «costruisce le sue dimore sulle acque» che si trovano al di sopra dei «cieli» (Sal. 104,3; cfr. Sal. 24,1 s.; 29,10; Am. 9,6) e fonda la terra su pilastri, cosicché essa non vacilli (Sal. 104,5; cfr. 93,1, e inoltre anche Am. 4,13). La creazione è «l'opera delle sue mani» (Sal. 19,1; 102,25), anzi addirittura il fine lavoro delle sue dita (Sal. 8,3).

→ A.352 Sovente, l'essere umano può soltanto osservare di lontano e, meravigliato, dire: «Quand'io vedo i cieli, opera delle tue dita...!» (Sal. 8,3; cfr. Is. 40,26). Egli non può udire propriamente i cieli e le ore del giorno proclamare l'uno all'altro, nel loro avvicinarsi, le lodi del creatore (Sal. 19,1-4). Pur tuttavia, il parlare della creazione è sempre legato al mondo umano. Il Sal. 104 descrive il mondo creato muovendosi su

1.2 Quand'io vedo i cieli

più livelli, nei quali l'essere umano, passo dopo passo, viene progressivamente coinvolto: il creare e l'operare di Dio nel suo mondo celeste (vv. 2-4); la formazione del cosmo con l'intimazione alle acque del caos di ritirarsi (vv. 5-9); poi, con un passaggio improvviso, la forza vivificante delle acque, anche in ambiti distanti da quello umano (vv. 10-18; cfr. Am. 5,8b; 9,6b: Dio riversa le acque del mare sulla terra); di seguito, i reciproci rapporti fra notte e giorno e insieme fra lo *habitat* animale e quello umano (vv. 19-23); e infine, da questo, alla contemplazione dell'ampiezza e della varietà della creazione e del rapporto di Dio con essa (vv. 24-32). In questo Salmo sono evidenti chiare relazioni con testi della sapienza egiziana, in particolare con il grande inno al sole del faraone Akenaton (AOT 15 ss.; TUAT II, 848 ss.). È assai probabile che, per la sua visione del mondo come creazione, Israele abbia assunto elementi dai più diversi ambiti del circostante ambiente antico-orientale (cfr. sopra il discorso sulle tradizioni babilonesi).

Ma la relazione della creazione con la effettiva realtà in cui gli autori biblici e i loro uditori o lettori vivono può essere espressa anche in modo completamente diverso. Il Sal. 136 incomincia con un rendimento di lode al creatore. L'esposizione delle prime quattro opere creatrici (vv. 4-9), strettamente aderente a Gen. 1, s'interrompe dopo la creazione degli astri (che qui, a differenza che in Gen. 1,16, vengono chiamati per nome: «sole» e «luna»), e di punto in bianco passa a tratteggiare gli avvenimenti dell'esodo (v. 10 ss.). La potenza del Dio creatore si è dimostrata nel fatto che egli, «con mano potente e braccio teso» (v. 12), ha tratto fuori il suo popolo Israele dalla schiavitù dell'Egitto. E così pure ha fatto con la presente generazione del Salmista (vv. 23-25).

→ A.355

Il legame diretto delle azioni creative di Dio con gli eventi dell'esodo viene espresso anche in Isaia 51,10: Dio ha fatto sì che il Tehom si prosciugasse, cosicché i «redenti» (*g^e'ûlîm*) potessero attraversarlo. Qui, a partire dalla situazione presente della comunità che parla nell'esilio, il ricordo dell'atto creativo divino viene ricollegato con l'esodo, verso il passato, e, verso il futuro, con l'agognato intervento divino (vd. sopra). Le formulazioni ricordano l'inno di Es. 15,1-18, nel quale l'acqua del Mar delle Canne viene indicata con il termine *t^ehomot* («abissi», vv. 5.8), attraverso cui Dio ha fatto transitare «il popolo, che tu hai redento (*gā'altā*)» (v. 13). Ancora più indietro ritorna la grande preghiera in Neh. 9, che all'azione di Dio nella creazione (v. 6) fa seguire dapprima l'elezione di Abramo (v. 7 s.) e, subito dopo, l'esodo (vv. 9-11); alla fine, nel lamento sulla disperata situazione presente, risuona indirettamente la speranza di un futuro intervento di Dio (v. 36 s.).

→ A.214

→ 229

La relazione fra le asserzioni sulla creazione e i problemi del presente viene chiaramente in primo piano in Is. 40 - 55 (soprattutto nei

capp. 40 - 45). Il termine *bārā'* s'incontra qui più sovente che in qualsiasi altra parte della Bibbia ebraica (cfr. ANDERSON 1967, p. 124 ss.). È diventato quasi un epiteto di Dio, non di rado nella forma colloquiale del participio: «Così parla il SIGNORE, il creatore (*bôre'*) del cielo – soltanto egli è Dio» (45,18; cfr. 40,28; 42,5; 45,7 s.; ecc.). In questi testi del libro di Isaia, radicati nell'epoca dell'esilio in Babilonia, il discorso sul Dio creatore svolge anzitutto due funzioni: sottolineare la sua supremazia nei confronti degli altri dèi (45,18 ss. ecc.; vd. sotto), e rafforzare la speranza d'Israele nel rimpatrio. In Is. 40,12-31, con aggiunte sempre nuove, Israele viene esortato e incoraggiato a sollevare gli occhi verso le opere del creatore (v. 26) e a ricordarsi che «Il SIGNORE è Dio eterno, il creatore degli estremi confini della terra; egli non si affatica e non si stanca...» (28 ss.).

Il discorso sul Dio creatore subisce ancora svolte sorprendenti: Dio è il «creatore d'Israele» (43,15, cfr. v. 1; con altri verbi: 44,2.21.24; 45,11; 51,13), ovvero il creatore del «servo» (49,5) e di Gerusalemme (54,5). Questo può anche essere esteso ai singoli israeliti: «tutti quelli che portano il mio nome, che io ho creati per la mia gloria, che ho formati, che ho fatti» (43,7). Quest'affermazione, che esprime il rapporto particolarmente stretto di Dio con Israele, sta sempre in un contesto che annuncia l'imminente azione salvifica di Dio verso Israele. Essa può stare direttamente a fianco all'asserzione che Dio ha «eletto» Israele (44,1 s.). Un aspetto ulteriore è l'annuncio che Dio «crea» salvezza futura e cose nuove (41,20; 45,7.8; 48,7). Ciò trova la sua definitiva esaltazione al termine del libro di Isaia, nell'attesa che Dio crei nuovi cieli e una nuova terra (65,17 s.). Pertanto, il concetto di creazione, da un lato è ristretto mediante il suo essere rapportato a Israele, dall'altro è ampliato escatologicamente. In queste variazioni di significato, l'agire di Dio, sia esso potente, soccorrevole o sovvertitore del mondo, viene messo in risalto nella sua sovranità mediante la terminologia della creazione.

→ 297

In altri ambiti testuali della Bibbia ebraica, il discorso sul Dio creatore viene sviluppato in maniera più concisa, mantenendo però ugualmente una grande rilevanza teologica. Così, in Deut. 10,14 s. l'affermazione che cieli e terra appartengono a Dio, è legata direttamente alla sottolineatura della singolare elezione d'Israele. Nel brano che chiude il grande discorso di Mosè, in Deut. 4, la storia di Dio con il mondo e con Israele viene richiamata alla memoria a partire dalla creazione dell'essere umano (v. 32), per giungere al riconoscimento che soltanto Jhwh è Dio (v. 35) «lassù nei cieli e quaggiù sulla terra» (v. 39). In maniera assai simile, nella preghiera di Salomone per la consacrazione del Tempio, in I Re 8,23, è detto: «Non v'è alcun Dio simile a te, né lassù in cielo, né quaggiù sulla terra». Più avanti, nella medesima preghiera, vi è la locuzione: «Jhwh è il Dio» (*jhwh hû 'hā-*

1.3 A chi vorreste assomigliare Dio

^elohîm), cioè *soltanto* egli è Dio (v. 60), il che è da intendere appunto nello stesso senso: l'essere divino assolutamente unico di Jhwh racchiude il suo esser creatore, ovvero è su di esso fondato. La formula si trova anche in Deut. 7,9, in I Re 18,39, come pure varie volte in formulazioni simili (cfr. RENDTORFF 1994, p. 19). Anche in Es. 19,5, la promessa della elezione d'Israele si conclude con le parole: «poiché tutta la terra è mia».

→ A.138

In alcuni testi, la menzione di Dio come creatore compare senza una particolare sottolineatura. Tuttavia, proprio in essi questo pensiero funge quasi da espressione teologica autoevidente. Così, Abramo fa giurare il suo servo «per il SIGNORE, il Dio dei cieli e il Dio della terra» (Gen. 24,3; cfr. v. 7). Abramo stesso si rivolge a Dio come al «giudice di tutta la terra» (18,25); in ciò risuona la facoltà che egli ha di disporre di tutto il mondo da lui creato. Più fortemente sottolineata è la menzione del *'ēl 'eljôn* («Dio altissimo»), del «creatore dei cieli e della terra» (Gen. 14,19 s.), al quale, nel v. 22, viene giustapposto Jhwh. Anche Qohelet esorta il lettore a rivolgere il pensiero al proprio creatore (12,1), che «ha fatto bella ogni cosa» (3,11).

→ 191 s.

1.3 A chi vorreste assomigliare Dio

La sovranità di Dio creatore dev'essere ancor sempre difesa e fondata contro pretese antagonistiche e contro il dubbio. La domanda: «A chi dunque mi vorreste assomigliare?» (Is. 40,18,25; 26,5) mira in due direzioni. Nell'una, essa mostra nel dispiegarsi dei grandi atti creativi di Dio (40,12-26) la incomparabile varietà del suo operare. Con ciò, essa intende rispondere alla domanda dubbiosa degli israeliti che vivono in esilio, i quali si sentono abbandonati da Dio e non riescono più a credere nella sua potenza (v. 27 ss.). Nell'altra, essa intende contrastare l'opinione che vi siano ancora altri dèi. Essi però non sono che manufatti degli esseri umani, idoli muti (46,5-8). *Uno* soltanto è il creatore del mondo, e questo parimenti vuol dire: *uno* soltanto è Dio. Ciò risuona anche nel Sal. 96,5: «Poiché tutti gli dèi delle nazioni sono idoli vani; il SIGNORE invece ha fatto i cieli» (cfr. 95,3-5). Anche in Ger. 10 si trova una polemica ampiamente diffusa contro le immagini di Dio che ci si costruisce da se stessi, alle quali viene contrapposto Jhwh come creatore (v. 12, di contro al v. 11, scritto in aramaico).

→ A.233

Nei discorsi di lamento di Giobbe contro Dio, la questione dell'esistenza di altri dèi non ricopre alcun ruolo. Si tratta soltanto del per-

→ A.375

ché Dio, il presunto onnipotente e giusto, faccia soffrire Giobbe. Dio si contrappone ai provocatori lamenti di Giobbe con la domanda: «Dov'eri tu quando io fondavo la terra?» (Giob. 38,4), seguito da un'interminabile serie di domande retoriche, nelle quali è dispiegata l'incomparabile opera creativa di Dio. E qui Dio per così dire cita Giobbe stesso, il quale aveva detto: «Come potrebbe il mortale essere giusto davanti a Dio..., che da solo spiega i cieli...?» (9,1 ss.; cfr. RENDTORFF 1987, p. 46 ss. [103 ss.]). La domanda della giustizia di Dio, della «teodicea», non può essere assunta di per se stessa, avulsa dallo sguardo sulle connessioni che reggono il mondo nel suo insieme, del quale uno solo è il creatore: Dio stesso.

→ A.25

Ciò porta alla conseguenza che quest'unico Dio è il solo responsabile di tutto quanto accade nel mondo. Il che è espresso nel modo più aspro in Is. 45,6 s.: «Io sono Jhwh, e non ce n'è alcun altro. Io formo la luce, creo le tenebre, dò il benessere, creo l'avversità». Nella sua concisa forma diretta, questa frase è veramente sbalorditiva. Tale impressione è ulteriormente rafforzata dall'uso del verbo *bārā'*, espressione specifica per l'attività creatrice divina, proprio a riguardo dei lati negativi del divino operare: cioè per le tenebre e l'avversità. Secondo questo brano, la caotica tenebra (*hošek*) non è semplicemente integrata nella creazione (Gen. 1,5), ma è considerata persino in se stessa come creata da Dio. La parte di frase parallela mostra che qui non si discorre di un unico atto creativo di Dio, datosi una volta per tutte all'inizio del mondo; piuttosto, salute e avversità vengono «create» sempre daccapo da Dio. Nel contesto immediato questa asserzione si riferisce alla vocazione del re persiano Ciro, il cui vittorioso intervento significa salvezza per Israele, mentre per gli sconfitti disgrazia. Esso però è da intendere anche in maniera più radicale: benessere e avversità, quali quelle potenze che determinano le sorti degli esseri umani e delle nazioni, non sono fatte da alcun altro, soprattutto non da altre divinità. Ma parimenti, chi legge la Bibbia nel suo insieme ode e intende che Dio signoreggia l'avversità così come le tenebre, alle quali egli ha assegnato il loro posto nell'insieme della creazione. Egli può creare la disgrazia e può nuovamente rimuoverla o addirittura mutarla in salvezza (cfr. LEVENSON 1988, p. 124).

1.4 Che cos'è l'essere umano

I testi biblici sono scritti da esseri umani e si rivolgono a esseri umani. Pertanto la domanda sulla posizione dell'essere umano nel-

1.4 Che cos'è l'essere umano

la creazione non è una domanda secondaria. Infatti, anche se oggi gli esseri umani hanno imparato a non considerarsi il centro della creazione, essi sono coloro alla cui responsabilità all'interno della creazione e per la creazione ci si rivolge nei testi. Il Sal. 8 esprime la tensione tra la piccolezza dell'essere umano di fronte al creato e alla grandezza dell'onorificenza e della responsabilità che Dio ha voluto partecipargli: «Che cos'è l'essere umano perché tu lo ricordi?... Tu lo hai fatto dominare sulle opere delle tue mani» (vv. 4.6).

→ A.352

Entrambi i racconti della creazione all'inizio della Bibbia considerano la creazione sotto l'aspetto della posizione che l'essere umano assume in essa. Nel primo capitolo, l'essere umano compare al termine dell'intero evento della creazione, in maniera assai evidenziata; nel secondo, dapprima egli viene creato, e la creazione gli viene edificata attorno. Così, pur avendo egli in entrambi i testi una posizione di rilievo all'interno della creazione, tuttavia la sua posizione nell'ordine gli è conferita in modi diversi. La sua particolare posizione viene espressa nel primo capitolo in relazione a Dio. Dio lo crea «secondo la (ovvero: a; vd. oltre) sua propria immagine» (1,26). Quest'affermazione ha suscitato una storia interpretativa pressoché sterminata (cfr. WESTERMANN 1974, p. 203 ss.; SCHMIDT 1987, 225 ss.), tuttavia restano aperte alcune domande, e di certo continueranno a restare tali. Qui, Dio parla al plurale: «Facciamo l'essere umano!». Nella Bibbia non vi è alcun *pluralis majestatis*; che significa dunque questo plurale (cfr. anche Gen. 11,7)? Dio si consulta forse con la sua corte celeste (cfr. I Re 22,19; Giob. 1,6; 2,1; anche Is. 6,8)? Oppure il redattore del testo vuole evitare di asserire che l'essere umano sia creato secondo l'immagine del creatore stesso: e quindi, non a immagine di Jhwh, bensì «soltanto» di/degli 'elohîm (VON RAD 1962, p. 158 s.; 1972, p. 37 ss.)? Ciò troverebbe appoggio anche nel v. 27: «Dio creò l'essere umano a sua immagine; a immagine di/degli 'elohîm lo creò». Il Sal. 8 si muove nella stessa direzione: «Tu l'hai fatto soltanto di poco inferiore a/gli 'elohîm» (v. 5). Inferiore a Dio? Oppure, agli dèi? Ovvero, agli angeli (così la Settanta: ἄγγελοι)? E appunto: non uguale, bensì inferiore? Le domande si moltiplicano, restando prive di una risposta definitiva.

→ A.159.361

Che cosa significa: «secondo la sua immagine»? Forse che l'essere umano è la copia di Dio, cioè lo eguaglia quanto all'aspetto? Oppure il senso della nozione *selem* («immagine») va proprio nella direzione d'intendere l'essere umano come rappresentante di Dio, che Dio ha creato «a sua immagine», ossia «quale sua immagine». In favore di questo secondo significato parla il contesto in Gen. 1,26, nel quale, come unica determinazione dell'«esser a immagine di Dio», è detto che l'essere umano deve «dominare» su tutti gli altri viventi. Questo riceve nuovamente conferma dal Sal. 8, nel quale, a spiega-

zione dell'affermazione circa la creazione dell'essere umano, vien detto comunque che Dio lo ha costituito dominatore sopra gli altri viventi (vv. 6-8). Nell'ambiente religioso storicamente circostante Israele, in particolare in Egitto, il re era descritto come immagine, copia di Dio. In Israele, ciò è «democratizzato», essendo applicato agli esseri umani nel loro insieme (cfr. THAT II, 556 ss.; ThWAT 6,1046 ss.).

→ A.26 Dio creò l'essere umano, maschio e femmina. La frase in Gen. 1,27 mostra l'ambivalenza del termine *'ādām*: «Dio creò l'*'ādām* (sing.) ...a immagine di/degli) *'ēlohîm* – li creò (plur.) maschio e femmina» (lett.: «maschili e femminili»). Nella Bibbia ebraica, il concetto di genere *'ādām*, «essere umano», s'incontra soltanto al singolare, e può indicare tanto l'essere umano in generale, l'umanità, quanto una moltitudine individualmente differenziabile di esseri umani, quanto ancora un essere umano singolo. Per lo più, anche il contesto grammaticale è al singolare. Ma qui, in Gen. 1,27, viene usato il plurale in maniera evidenziata: l'*'ādām* appena creato non è un singolo individuo, bensì due, uomo e donna; essi insieme costituiscono l'*'ādām*. In 5,1 s. quest'affermazione viene ripetuta e ulteriormente rafforzata: «diede loro il nome *'ādām*» (cfr. TRIBLE 1993, p. 36 ss.).

→ A.27 In Gen. 2 la creazione dell'essere umano viene esposta in un'altra prospettiva narrativa. L'*'ādām* viene prodotto dall'*'ādāmāh*, il terreno agricolo, affinché egli lo coltivi (vv. 5b.15). Egli è una «creatura della terra», un «terrestre» (TRIBLE 1993, p. 99; ingl. «earth creature»). Dio lo rende un essere vivente, insufflandogli nelle narici l'«alito vitale» (v. 7). Questa creatura della terra non è propriamente un «uomo», poiché non è ancora presente alcuna differenziazione sessuale. Soltanto quando Dio si risolve a dargli una compagna, la differenziazione sessuale sorge, e con essa la vita di coppia tra donna (*'iššāh*) e uomo (*'iš*) (2,18-24). Adesso, il termine *ha-'ādām* (con l'articolo) può indicare l'uomo rispetto alla «sua donna» (v. 25). Ma il concetto ampio per «essere umano» permane anche in seguito, come risulta chiaro già in 3,22-24, quando è detto che *ha-'ādām* fu cacciato dal giardino, il che riguarda insieme entrambi, l'uomo e la donna (CRÜSEMANN 1978b, p. 57).

Pur con tutte le differenze, entrambi i racconti della creazione, «concordando nel merito in modo sorprendente» (WOLFF 1973, p. 145), riferiscono che in principio Dio ha creato l'uomo e la donna. Al contrario delle tradizioni interpretative delle religioni post-bibliche, in nessuno dei due racconti si parla di una subordinazione della donna all'uomo. Questo è massimamente chiaro in Gen. 1,28. Dopo aver creato la coppia umana, Dio si rivolge ai due insieme. Tutto ciò che segue riguarda entrambi senza alcuna sovra- o subordinazione gerarchica. «Siate fecondi, moltiplicatevi e riempite la terra» – soltanto insieme, uomo e donna possono fare questo. Anche gl'imperativi suc-

1.4 Che cos'è l'essere umano

cessivi sono rivolti a entrambi: «Rendetevela (la terra) soggetta, e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra». Questa esortazione è da intendersi in collegamento con l'affermazione circa l'essere umano quale «immagine di Dio» (vd. sopra). Gli esseri umani debbono rappresentare Dio, assumendosi funzioni direttive nell'ambito del mondo vivente – funzioni che sono inevitabilmente necessarie e che nessun'altra creatura è in grado di assumersi. Seguendo testi paralleli dell'antico Oriente, nei quali il dio creatore stesso e il sovrano da lui istituito compaiono nella funzione del pastore, per Gen. 1,28 si può parlare appunto di una «metafora del pastore» (ZENGER 1987, p. 90). Comunque, non bisogna idealizzare romanticamente tale immagine. Direzione significa anche dominio, e questo implica l'uso della violenza. Ciò è tanto più vero, se si tiene presente che per gli esseri umani dell'antichità le fiere costituivano soprattutto una minaccia, dalla quale egli stesso e le sue greggi dovevano difendersi (EBACH 1986, p. 31 ss.; JANOWSKI 1993).

Si potrebbe obiettare che con quest'ultima considerazione sia penetrato un elemento di disturbo nel buon ordinamento della creazione, per come lo presenta Gen. 1. Forse il redattore pensa piuttosto a una situazione nella quale tra gli animali e tra questi e gli esseri umani regna una pace totale, così com'è prospettata in Is. 11,6-9 per il tempo di salvezza messianico. In ogni caso, questo vale per le regole di alimentazione conformi alla creazione, che seguono in Gen. 1,29 s. Esseri umani e animali si nutrono soltanto di piante e dei frutti che esse producono. Gli esseri umani possono accumulare provviste e produrre alimenti con i semi e i frutti delle piante (v. 29), mentre gli animali si nutrono direttamente delle piante (v. 30). Ma la carne di animali, sia essa umana o di animali rapaci uccisi, non appartiene agli alimenti conformi alla creazione. Uccidere è un segno del mondo che segue alla «caduta nel peccato» (*Sündenfall*) e al diluvio (Gen. 4,1-16; 9,2-6).

→ A.199

→ A.31

In Gen. 2 il compito dell'essere umano viene descritto da un altro punto di vista: egli deve coltivare il terreno agricolo (v. 5b). Perciò, Dio pianta un giardino e vi pone dentro l'essere umano, «perché lo lavorasse e lo custodisse» (v. 15). Se si leggono i due racconti della creazione nella loro attuale concatenazione, questo versetto appare come una visuale ampliata dell'incarico di dominio di 1,28. Nel secondo capitolo si fa riferimento al più ristretto ambito vitale dell'essere umano, e per questo non sono presenti gli animali, e invece vi è il suolo coltivabile al quale devono indirizzarsi l'abilità e l'attenzione dell'essere umano. Qui dunque non si è pensato affatto a uno stato paradisiaco privo di qualsiasi lavoro. L'incarico di custodia (*šāmar* significa anche «sorvegliare» e «tutelare», cfr. 3,24; 4,9) mostra inol-

tre che l'opinione moderna, secondo cui la Bibbia permetterebbe lo sfruttamento della terra, riposa sull'ignoranza riguardo al testo (cfr. LOHFINK 1977, p. 156 ss.).

1.5 Al di là dell'Eden

Il racconto su come Dio formi l'essere umano dal suolo coltivabile e lo preponga alla sua coltivazione e custodia prosegue in seguito alla «caduta nel peccato» (*Sündenfall*), ma ora sotto tutt'altro segno. Con la cacciata dal giardino di Eden, il narratore ripete la destinazione dell'essere umano alla coltivazione del suolo agricolo (Gen. 3,23). Adesso però tale suolo assume un accento assai diverso. Il suolo è ciò «da cui egli [l'essere umano] era stato tratto» (v. 23); e nella parola di maledizione al v. 19 risuona: «finché tu vi ritorni». Retrospettivamente, le parole: «perché sei polvere» appaiono come una risposta a quelle del serpente: «Sarete come Dio» (v. 5). Non già come Dio, bensì polvere.

L'intero corso della creazione volge ora sotto una nuova luce. Dio ha formato l'essere umano dal terreno agricolo, insufflandogli il «respiro vitale» (2,7). Il respiro (*n^ešāmāh*) rende la creatura della terra un «essere vivente» (*nepheš ḥajjāh*). Il creatore dei cieli e della terra dona il respiro a tutto ciò che vive sulla terra (Is. 42,5), animali compresi (Gen. 7,22). Il respiro è parte dell'alito di Dio stesso, e perciò, a fianco di *n^ešāmāh*, può comparire anche il ben più frequente *rū^{ah}* («alito, spirito, vento»; cfr. Is. 42,5; Giob. 27,3; ecc.). Ma al tempo stesso, il respiro è segno permanente della caducità dell'essere umano. È Dio a donare il respiro, e può riprenderselo in qualsiasi momento. «Fino a che io avrò respiro e l'alito di Dio sarà nel mio naso», in questi termini Giobbe può delimitare il lasso di tempo che gli è dato da vivere (Giob. 27,3). Se Dio ritira il suo respiro, ogni vivente non può che spirare (Sal. 104,29; Giob. 34,14 s.). Ma Dio, con l'invio del suo respiro, può vivificare nuovamente la terra (Sal. 104,30). Dio trattiene persino la sua ira, non facendo venir meno gli «esseri che respirano», gli «spiriti» che ha creato (Is. 57,16). E infine, nell'ultimo verso del Salterio, tutto ciò che respira è chiamato a render lode a Dio (Sal. 150,6).

A questo punto, il corso della creazione si muove nettamente nell'ambito del singolo essere umano. Così, nel discorso di Dio a Geremia, viene detto che Dio gli ha dato forma nel grembo della madre (Ger. 1,5: *jāšar*, come in Gen. 2,7). Anche il salmista parla di una tale divina azione creatrice precedente la nascita (Sal. 139,13-16), e Giobbe tratteggia questo processo nella sua stupefacente singolarità (Giob.

→ A.225

10,8-11). Parimenti, tuttavia, questo stupore sta in stridente contrasto con il sentimento di essere abbandonato da Dio. Il Salmista parla dell'assurdità del tentativo di nascondersi dal cospetto di Dio (Sal. 139,7-12), e Giobbe descrive il corso della creazione in una contraddizione quasi insopportabile con l'ingiusta persecuzione che gli pare messa in atto da Dio (Giob. 10, in partic. vv. 8 s.18). Anche per Geremia, la sua elezione a profeta, avvenuta già prima della nascita, confligge con il suo lamento sull'esser nato (Ger. 15,10; cfr. Giob. 3).

→ A.368

Così, in questi testi si mostra nuovamente che la prospettiva sul mondo, propria della Bibbia ebraica, non scaturisce dall'immagine della creazione inviolata, descritta nei primi due capitoli, bensì dalla situazione che consegue alla «caduta». Adesso, la vita dell'essere umano trova il suo limite nella morte. L'essere umano ritorna alla polvere, dalla quale egli è stato tratto (Gen. 3,19). Qohelet aggiunge che lo spirito (*rû^{ah}*) ritorna a Dio, «che lo ha dato» (Qoh. 12,9).

La morte è il termine naturale del vivere umano. Pertanto, Gesù può dire: «Ecco, io me ne vado oggi per la via di tutti gli abitanti della terra» (Gios. 23,14), così come dice anche Davide (I Re 2,2). In queste narrazioni, la morte imminente è motivo per ripercorrere con lo sguardo il corso della propria vita e per ammonire i posteri a procedere per la via indicata. Giacobbe ripropone a Giuseppe e ai suoi figli la promessa divina: «Ecco, io muoio; ma Dio sarà con voi e vi ricondurrà nella terra dei vostri padri» (Gen. 48,21). In tal modo, al tempo stesso, la morte costituisce la consegna per la generazione successiva.

Alla fine di una vita pienamente vissuta, può esser detto: «Abramo spirò in prospera vecchiaia, attempato e sazio di giorni» (Gen. 25,8; ugualmente Isacco, Gen. 35,29); di Davide, il Cronista riferisce la stessa cosa (I Cr. 29,28). Sorprendentemente, anche di Giobbe è detto che morì «vecchio e sazio di giorni» (Giob. 42,17). Da ciò, è evidente che con questa espressione non può essere intesa una vita che sia trascorsa nella sua interezza senza problemi e felicemente; infatti, non fu tale il caso di Abramo e di Davide. Tuttavia, con ciò si esprime che una vita «compiuta» trova la sua fine naturale nella morte.

Nella Bibbia ebraica, di questa morte «naturale» si parla sempre senza alcun tono drammatico. Sovente è detto soltanto in modo conciso: «egli/ella morì»; il più delle volte poi segue ancora una notizia a riguardo della sepoltura (per es. Gen. 35,19.29; Giud. 8,32; I Sam. 25,1; ecc.). Non di rado, essa è collegata a precise indicazioni topografiche (Gen. 35,8.19; Num. 20,1; ecc.) nelle quali è evidente che le tombe erano conosciute e certamente venivano anche onorate; tuttavia, i testi non permettono di riconoscere un regolare culto dei morti.

Tuttavia, vi è una serie di testi i quali mostrano che in Israele vi è sempre stata una tendenza ai culti dei morti, quali sono noti nelle re-

1 Il mondo come creazione di Dio

ligioni dei popoli circostanti (Deut. 18,11; 26,14; I Sam. 28; Is. 8,19; 65,4; ecc.). Particolari testi cultuali, secondo i quali il contatto con un morto rende «impuri», possono essere intesi a partire dal rifiuto di tale tendenza (in particolare, cfr. le prescrizioni sull'«acqua della purificazione» in Num. 19; inoltre, le prescrizioni particolari per i sacerdoti [Lev. 21,1-4.11] e i nazirei [Num. 6,6-12]; su questo, vd. VON RAD 1962, p. 288 ss.; LEVINE 1993, pp. 468-479).

Ma vi sono pure molti testi nei quali non si parla semplicemente della morte e del morire come di una fine naturale della vita. In particolare, nei Salmi emerge un teso confronto con l'ineluttabilità del morire e con la morte, che trova la sua motivazione su piani assai diversi. Di questo, si parlerà altrove. (Cfr. anche CRÜSEMANN 1989).

→ A.350