I PRIMI 11 CAPITOLI DEL LIBRO DELLA GENESI

1. Introduzione a Genesi 1-11

1.1. La sezione di Gen 1-11 costituisce un'unità a sé, relativamente conclusa, sull'origine del mondo e della umanità. Più precisamente si può considerare la sezione di Gen 1,1-11,26, poiché da 11,27 la forma della genealogia cambia e non si risale più fino alle origini, cioè a Adamo. A partire da 11,27 tutta l'attenzione è rivolta al futuro: ad Abramo, più che al passato Adamo. Tuttavia il nesso tra Gen 1-11 e il cosiddetto Pentateuco è molteplice e profondo, sia a livello teologico sia a livello linguistico. É dall'esperienza e dalla conseguente formulazione della fede nella salvezza di Jhwh che Israele prese l'avvio per pensare ed esprimere la propria fede circa le origini del mondo e dell'umanità. É dunque comprensibile e giustificato interpretare Gen 1-11 tenendo conto del Pentateuco.

In particolare, l'esegesi moderna degli ultimi due secoli si è attenuta sostanzialmente alla cosiddetta "teoria documentaria", secondo la quale un progetto letterario e teologico unitario comprende la "Urgeschichte" e la "Storia delle origini di Israele", narrate in differenti documenti o tradizioni. Gen 1-11 numererebbe brani scelti e fusi insieme di tali documenti o tradizioni, che proseguono poi nella restante parte del Pentateuco. L'individuazione di tali tradizioni (o documenti) in Gen 1-11 costituisce la piattaforma per l'esegesi di questi primi capitoli della Bibbia. Oggi la "teoria documentaria" è diventata oggetto di diffusa e a volte radicale contestazione con esiti non uniformi. Si va dalla riproposta della suddetta teoria ma riveduta e corretta, attraverso diverse ipotesi fino a quello del suo abbandono totale. Il dibattito è vivace ma incapace di coagulare un consenso generale intorno a nuove ipotesi.

In questo "frangente esegetico", mi astengo dall'applicare a Gen 1-11 la *teoria documentaria*, sia nella sua forma classica sia nelle versioni differenti con cui è stata recentemente rimodellata o ripensata. Non intendo con ciò rinunciare al metodo storico-critico, ma soltanto non assumere una sua espressione particolare come rigido criterio ermeneutico. Mi colloco nella prospettiva della redazione finale del testo, avvenuta in epoca post-esilica, consentendo con l'idea di uno scrittore (o di una scuola) P, quale è comunemente ammesso, che avrebbe utilizzato materiale vario. Vorrei mettere in luce l'importanza di leggere Gen 1-11 quale prodotto del nascente giudaismo postesilico. É precisamente il giudaismo postesilico che ha modellato la Tôrâ o Pentateuco, quindi accorpando Gen 1-11 come parte del Pentateuco. Gli "inizi assoluti" di Gen 1-11 sono stati connessi con gli "inizi relativi" del popolo d'Israele. È evidente che collocando la storia di Israele in un quadro di storia universale, si vuole escludere che la fede biblica sia un evento particolare non universalizzabile, valido per ogni uomo. Qui tuttavia non mi occupo dei nessi tra Gen 1-11 e il Pentateuco in modo esplicito e dettagliato.

a cura del gruppo Mons. Piva

1.2. Il genere letterario

Innanzitutto m'interrogo sul tipo di letteratura che sto per leggere. L'insieme è costituito da due forme espositive: a) narrazioni; b) genealogie o elenchi. Queste due forme sono lo scheletro formale, ma non indicano per sé il genere letterario del complesso. Qual è dunque il "genere letterario" di Gen 1-11? Le risposte date dagli esegeti sono differenti e varie. Le ragioni di tale varietà di opinioni sono riconducibili a due ambiti.

1.2.1. *Letterario*. In Gen 1-11, oltre a parti narrative e a genealogie si possono individuare frammenti di mito come Gen 6,1-4, un racconto sapienziale come Gen 2-3, una celebrazione solenne con ritmi poetici come Gen 1 ecc. Com'è, dunque, possibile parlare di un unico "genere letterario"?

1.2.2. *Tematico*. Il tema della creazione non è necessariamente legato ad un genere particolare, ma può entrare in diversi generi (racconto, salmo, formula di un credo, discorso sapienziale, ecc.). Il tema degli "inizi assoluti" non dà origine a un genere definibile come "racconto d'inizio", se per genere letterario s'intende "una forma di espressione letteraria riconoscibile per caratteri specifici, designabile in funzione di tali caratteri, utilizzabile in maniera spontanea o calcolata"[1]. Nel senso definito da P. Gibert non è possibile sostenere che Gen 1-11 costituisca "un genere letterario unico", nemmeno se è inteso come "racconto di inizio". Sebbene la tematica comune sia quella riguardante gli inizi del mondo e della umanità, le forme letterarie non sono omogenee; caratteristico del genere è proprio il rapporto tra il tema e l'espressione letteraria:

> **"É significativa entro un genere non tanto la presenza di alcuni contenuti, temi o motivi, che come tali possono essere comuni a più generi letterari, bensì il rapporto tra l'organizzazione tematica e il piano formale, senza di che non vi è genere"[2].**

Prolungo la riflessione sulla *qualità* dei testi di Gen 1-11 con un breve sondaggio, che ci informi anche su qualche opzione compiuta dagli esegeti o teologi e fornisca elementi per tentare di trovare una "chiave di lettura".

E. TESTA (*Genesi. Introduzione. Storia primitiva*, ed. Marietti, Torino 1969). Gen 1-11 è classificato come "una storia popolare" (p. 235) con "un marcato colore sapienziale" (p. 237). Così Testa raccoglie i risultati della sua ricerca:

> **"In Gen 1-11 ci sono fatti veramente accaduti, ma spogliati delle circostanze di cultura, di luogo e spesso di persone, originarie e rivestite di nuove circostanze adatte alla psicologia ebraica (nomi, lingua, geografia), per manifestare le verità religiose unite a quei fatti, secondo un criterio letterario comune e comprensibile nel tempo in cui quelle narrazioni furono scritte" (p. 237). A p. 233, l'Autore afferma: "Ci pare di poter concludere che essi (Gen 1-11) appartengono alla**

---

[1] **P. GIBERT, *Bible et récits de commencement*, Paris 1986, p. 245.**

[2] **M. CORTI, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano 1976, 156s.**

a cura del gruppo Mons. Piva

> **Storia Sapienziale. L'autore è dunque un Sapiente che racconta ciò che ha osservato, medita sulle origini, manifestandoci il piano di Dio".**

Testa incentra la sua definizione di Gen 1-11 su tre pilastri fondamentali: a) si tratta di verità religiose, b) si tratta di fatti veramente accaduti, c) si tratta di storia di colore sapienziale. Nella tesi di Testa traspare la preoccupazione, seguendo le indicazioni del Magistero, di affermare la "storicità" di Gen 1-11: di qui l'uso del termine "storia" e la sottolineatura sui "fatti veramente accaduti". Si concede tuttavia che la "storia sia popolare o sapienziale". Evidentemente l'equivoco soggiacente è di confondere "storico" con "reale" e di usare "storia" non tanto per designare il tipo di letteratura quanto il referente reale dei testi in questione.

K. RAHNER, *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., (1957), pp. 1011s.; ID., *Das problem der Hominisation* (QD XII/ XIII), Freiburg im Br. 1961, pp. 34-42; ID., *Eziologia*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, vol. 3, Brescia 1975, pp. 711-714: mi rifaccio, nelle citazioni, a questa voce. Il termine "eziologia" indica un avvenimento precedente come motivo di uno stato o di un accadimento sperimentato nell'ambito umano. Si danno due tipi di eziologia. *Eziologia mitologica*, quando il rimando al passato è strutturato come rappresentazione immaginativa di una causa, che in fondo non fa se non illustrare plasticamente lo stato attuale, portandolo alla coscienza; ed *eziologia storica*, quando il rimando a ritroso è l'inferenza oggettivamente possibile e giustificata di una causa storica, fatta partire da uno stato presente che, col chiarimento della sua origine, è colto esso stesso più chiaramente, e a questo proposito la causa reale e la conseguenza attuale sono viste in una sola prospettiva. Gen 1-11 potrebbe essere interpretato come eziologia storica,

> **"cioè come enunciati che l'uomo fa a partire dalla sua successiva esperienza di storia della salvezza e della perdizione, per se stesso nel proprio rapporto con Dio, poiché da essa e in essa può riconoscere come devono essere state le cose *al principio*. Infatti, si può supporre che quanto è enunciato in questi racconti, se è esatta e completa l'impostazione del punto di partenza di questa eziologia e se si delimita cautamente ciò che è enunciato, si può concepire come risultato di un'eziologia storica tale che è possibile almeno sotto l'assistenza dello Spirito di Dio" (p. 712). L'interpretazione renderebbe ragione "perché in questa storia primitiva l'uomo si ritrovi sempre quale egli è ora e sempre" (p. 713).**

Alle radici della proposta rahneriana sta il presupposto che l'inizio assoluto non può beneficiare di alcun testimone umano (ciò vale perlomeno per la creazione) e perciò non può essere "conosciuto" che per deduzione a partire da esperienze posteriori[3]. L'ipotesi rahneriana non si occupa direttamente del "genere letterario" quanto piuttosto del processo conoscitivo che ha condotto alla creazione letteraria di Gen 1-11 come prodotto non tanto dell'immaginazione, alla maniera di una favola o di un romanzo, ma di una ragionata deduzione a partire da dati noti, coscientemente e intelligente-

[3] **Cf. anche GIBERT P., *Bible, Mythes et récits de commencement*, o.c., pp. 21-68.**

a cura del gruppo Mons. Piva

mente selezionati e raggruppati in vista di una visione generale dello universo e dell'umanità proposta come un insieme coerente. In tal modo, l'autore biblico vuol condurre il lettore a riconoscere che se "è così oggi" è perché "è stato così ieri e avanti ieri" poiché "era così" fin dalle origini. Non uno spirito mitico sarebbe all'origine dei testi di Gen 1-11, ma un sapere dedotto da un'esperienza concreta dell'epoca degli autori di questi testi. Rahner non spiega la ragione del linguaggio poetico e simbolico dei testi, mantiene inoltre l'equivocità del termine "storico", inteso in relazione al referente (la realtà degli inizi e quella attuale) piuttosto che al tipo di testo letterario. Infine Rahner non fa notare che il procedimento di conoscenza degli "inizi" per deduzione è comune sia alla ricerca scientifica sia ai racconti biblici e che, in questa prospettiva, i racconti biblici potrebbero essere intesi come testi sia religiosi sia scientifici, secondo il concetto di scienza proprio degli autori sacri.

COATS cerca una definizione di "saga", genere letterario molto discusso da Gunkel in poi[4]. Nella sua ricerca giunge a queste conclusioni: "Una saga è una lunga narrazione tradizionale in prosa. Sua caratteristica tipica è una struttura episodica, sviluppata attorno a temi o τόποι stereotipati. Queste unità episodiche possono essere brani di una tradizione narrativa che originariamente furono in sé indipendenti dalla saga. Infatti, esse possono includere narrazioni che rappresentano generi in se stessi del tutto distinti. Così una saga comprenderà una serie di novelle, resoconti, leggende, aneddoti, inni e varie altre composizioni minori. Questi episodi narrano azioni o virtù del passato fino ad estendersi a contribuire alla composizione del mondo presente del narratore. Quel mondo è reale, non un mondo di fantasie o mitologia. É tuttavia possibile che la saga abbracci favole o miti nel suo ambito e trasformi tali generi, trattanti di un mondo di fantasia, in ritratti del mondo reale"[5].

Coast distingue tre tipi di saga: a) "the primeval saga", b) "the family saga", c) "the heroic saga". A Gen 1-11 è appropriato il primo tipo, "the primeval saga". Così è spiegato questo genere: la " primeval" saga ha caratteristiche strutturali comuni con le altre due classi di saga a motivo della sua serie episodica. Non ha un'unica trama o intreccio che percorra l'intera serie, ma piuttosto quegli eventi del lontano passato, prima di quest'epoca, che produssero quest'epoca a partire dalla sua ideale origine. Due principali temi caratteristici della "primeval saga" appaiono in rilievo nell'AT, sebbene certamente altri temi contribuiscano alla struttura tradizionale: a) un racconto di creazione o qualche altro racconto dell'origine della cultura umana; b) un racconto di diluvio o qualche altro racconto di una distruzione cosmica del mondo [...]. In tutti i casi la prospettiva è universale [...]. Nella "primeval tradition" qualche punto di identificazione con culture storiche può essere anche considerato" [6]. Il termine "saga", come è stato dimostrato da P. Gibert, designa racconti e leggende scandinave, redatte per lo più in Islanda

---

[4] **Cf. P. GIBERT**, ***Une théorie de la légende. Herman Gunkel (1862-1932) et les légendes de la Bible***, **Paris 1979)**

[5] **G.W. COATS**, ***Genesis, with an Introduction to narrative literature. The forms of the OT Literature***, **vol. 1, Grand Rapids 1983, pp. 5-6.38).**

[6] O. c., p. 5.

a cura del gruppo Mons. Piva

dal sec. XII° al sec. XIV° e non può assolutamente essere applicato alla Bibbia, a meno di commettere un falso o un anacronismo come sarebbe parlare di "western" per il libro dei Giudici. Il termine "Sage" di H. Gunkel andrebbe reso con "leggenda". Si potrebbe allora parlare di "leggenda/e primordiale/i" a proposito di Gen 1-11? "Leggenda" è un genere di racconto popolare che a volte si rifà alla storia, a volte tende ad equivalere a fiaba, a volte comporta tratti mitici pronunciati: gli studiosi, da più di un secolo, distinguono differenti tipi di leggenda"[7], rendendo difficile l'uso di questo genere. Secondo Coats, "La leggenda dipinge tipicamente una persona come un eroe, le cui virtù possono essere identificate nella forma narrativa"[8] e si propone come scopo l'edificazione del lettore[9]. Si differenzia perciò dalla "saga". In verità, il concetto di saga in Coats sembra un'antologia di generi più che un genere, comprendente, come egli dice, "novelle, resoconti, leggende, aneddoti, inni, ecc.". Potrebbe forse equivalere a "ciclo narrativo".

Z. ALSZEGHY, *La riflessione sistematica sui racconti protologici* in K.H. NEUFELD (ev.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Brescia 1983, pp. 153-169. L'Autore dà questa definizione di Gen 1-11: "Questi racconti, in primo luogo, non sono racconti su ciò che è successo nel passato, ma sono recitazioni poetiche e religiose, destinate a far entrare colui che le ascolta e le rivive in un'esperienza, attraverso la quale è suscitato l'atteggiamento giusto verso la realtà totale, divina e umana" (p. 154). Non si fa menzione di un genere letterario preciso in senso stretto, ma soltanto di "recitazioni poetiche e religiose"; si allude all'indole prevalentemente "sapienziale" dei racconti protologici, escludendo un carattere storiografico ma non l'indole eziologica. "Sapienziale" indica la dottrina che riguarda l'esistenza quotidiana di tutti gli uomini. Il racconto, dice Alszeghy, potrebbe terminare, come la storia narrata da Natan, apostrofando l'uditore: "Tu sei quell'uomo" (2Sam 12,7). L'Autore ammette che "antichi miti sono stati rifatti" e che, pur non escludendo la dottrina, lo scopo è di suscitare un "atteggiamento" globale verso la realtà totale. L'incertezza di Alszeghy tra l'uso della formula "recitazioni poetiche e religiose", "rifacimento di antichi miti" e "indole sapienziale" dei testi denota una mancata sintesi, pur indicando la direzione.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello?*, Brescia 1987. A proposito dell'episodio di Caino e Abele, l'Autore parla di racconto delle origini: "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. La lettura della narrazione come interpretazione mitica della natura umana è legittima e risponde al senso primitivo. Ho usato l'aggettivo "mitico" per indicare una qualità. Prendo come punto di riferimento i miti dell'oriente antico, Sumeri o Babilonesi: Enuma Elis, Inanna, ecc.; ma la narrazione di Caino e Abele per contenuto, per impostazione e funzione, è completamente diversa; in questo senso, comparativo, non può essere classificata come "mito". Sebbene il De Vaux utilizzi l'espressione "mito delle ori-

[7] **(cf. Gunkel**
[8] O. c. p. 9.
[9] Ibid.

a cura del gruppo Mons. Piva

gini" per il diluvio e la distruzione di Sodoma, qui adopero l'espressione meno ambigua di "racconto delle origini". Con essa intendo l'interpretazione di fatti o di situazioni umane elementari, in chiave simbolica, in forma narrativa, con personaggi prototipici, in un tempo primordiale" (pp. 27-28). Penso che quanto è detto dell'episodio di Caino e Abele valga per tutto Gen 1-11. Giustamente è fatta rilevare la differenza, sul piano comparativo, tra i miti extrabiblici e il "mito" biblico dal punto di vista del "genere". Interessante mi pare l'osservazione che "mitico" indica una "qualità" del racconto di cui si segnalano queste caratteristiche: a) interpretazione di fatti o di situazioni umane elementari, b) in chiave simbolica, c) in forma narrativa, d) con personaggi prototipici, e) in un tempo primordiale. Tutti questi elementi saranno da noi ripresi nel tentativo di unificarli sotto il termine/concetto di mito, inteso secondo la moderna scienza delle religioni[10]. A questo punto, devo concentrare l'attenzione sul concetto di mito, riprendendo un capitolo dell'opera di Gibert.

GIBERT P. (*o.c.*, pp. 91-102). Per quanto concerne la Bibbia, il ricorso al "mito" avvenne, per la prima volta, nel 1792 ad opera di Gogna Gottfried Eichhorn, che lo applicava ai racconti di Genesi. Negli ultimi anni, il dibattito si è infittito[11]. Gibert così condensa il concetto di mito in Gunkel, distinguendo due tesi: a) "Il mito (pagano) è un racconto con mezzi d'espressione coloriti, che mette in scena più déi e che, attingendo molte delle sue immagini dai fenomeni naturali, ha per scopo, rispondendo alle questioni che l'uomo si pone, di dargli un insegnamento sui principali aspetti della sua condizione e sull'origine dei suoi costumi, arti e tecniche", b) Il mito biblico, "Si tratta di una storia che mette in scena Dio, con tutte le prerogative dovute alla sua natura, ma in cui l'uomo gioca il ruolo di una creatura giudicata da lui; lo scopo è di rispondere alle grandi questioni che l'umanità si pone". La definizione di Gunkel non contempla espressamente tutti gli "elementi" sopra enunciati da L. A. Schökel, come "dati" presenti nei racconti protologici e perciò ci sembra inadeguata. P. Gibert ricorda anche la descrizione del mito fatta da Mircéa Eliade, il quale connette il mito con il "rito", assente nel caso dei racconti genesiaci. Tuttavia ammette che "il racconto di Adamo ed Eva possa ancora far risuonare echi mitici più o meno diffusi" (p. 97). "Ma - conclude Gibert - come una rondine non fa primavera, così alcuni tratti mitici non costituiscono un racconto mitico" (p. 97). A nostro avviso, P. Gibert è legato al concetto di "genere letterario" in senso stretto e da un esame comparativo dei miti extrabiblici non trova uno schema fisso e ripetibile, usato anche dalla Bibbia.

NOSTRA SOLUZIONE. Anzitutto ritengo che non sia possibile, come risulta anche dalla ricerca esegetica, inquadrare tutti i testi costituenti Gen 1-11 entro un unico genere letterario. La ricerca del *genere* riguarda le singole

---

[10] Circa le difficoltà cui va incontro la definizione di A. SCHÖKEL-C. WESTERMAN di "racconto delle origini", rimando allo studio citato di P. GIBERT B*ible, mythes et récites de commencement*, che conclude affermando "l'impossibilité de déterminer un genre littéraire récit de commencement" (p. 274), come ho già ricordato.

[11] Cf. J. W. ROGERSON, *Myth in O.T. Interpretation*, Berlin/New York 1974; J. PETERSEN, *Mythos in AT*, Berlin 1982.

a cura del gruppo Mons. Piva

pericopi, non il complesso di Gen 1-11. *Non si tratta di un supergenere quanto piuttosto di uno schema interpretativo, di una qualità della narrazione o racconto in senso molto ampio e non già designando con ciò un genere particolare*.

Mi rifaccio alla definizione di mito proposta da G. GOTE: "Racconto che si riferisce ai tempi primordiali, con il quale si afferma la perennità di certi aspetti della condizione umana o della cultura, proiettando, in quel tempo, l'origine delle realtà attualmente vissute, delle quali, di fatto, il mito è la giustificazione"[12]. "Il mito descrive una situazione dell'uomo, attuale e perenne, proiettandola al di fuori del tempo"[13]. L'essenziale del mito è un discorso sull'uomo. *Racconto* non va inteso in senso stretto, come genere letterario, ma indica una forma narrativa-descrittiva dell'esposizione. GOTE così spiega: non si tratta di un procedimento, ma di un linguaggio esigito dalla natura stessa dell'esperienza religiosa. Occorre ripetere subito, per evitare equivoci, che è un modo di espressione e non una spiegazione: i miti esplicativi (eziologie) per i mitologi attuali non sono dei miti[14]. Appartiene intrinsecamente al mito il linguaggio simbolico. Schematizzando, posso elencare gli elementi costitutivi del "mito":

- **forma descrittiva narrativa, fondamentale,**
- **linguaggio simbolico,**
- **tempo primordiale,**
- **valore archetipo o struttura degli eventi e dei personaggi,**
- **interpretazione della situazione umana degli eventi e dei personaggi,**
- **interpretazione della situazione umana nei suoi aspetti universali e permanenti,**
- **visione religiosa dell'esistenza.**

Per questi aspetti, connessi alla accezione di mito descritta, mi pare che l'applicazione ai capitoli 1-11 di Genesi possa contribuire ad un'esegesi corretta, che renda ragione delle qualità del testo e del suo significato. Con queste precisazioni, ritengo di poter definire Gen 1-11 come "mito delle origini", con De Vaux; o come "interpretazione mitica" dell'uomo e del mondo, con A. Schökel. Ciò non esclude la presenza di elementi vari, comuni o alla tradizione cosiddetta "sapienziale" o a quella "profetica". Essi sono integrati e fusi entro un nuovo contesto, quello appunto del mito.

2. GENESI (1,1-2,4)

2.1. Struttura di Gen 1,1-2,4. Un primo problema riguarda la struttura secondo cui è costruito Gen 1. Appare subito a chiunque che un elemento strutturante è lo schema settimanale dei giorni, con la scansione segnalata da un ritornello. È indubbio che la struttura dei 7 giorni serva a fornire l'ossatura di tutta l'esposizione. Tuttavia contando le opere di Dio si ha il numero 8, senza calcolare quel che Dio "fa" il giorno settimo. Quindi le 8 opere sono distribuite nei primi sei giorni. Se l'elemento strutturante fossero le opere, dovremmo abbandonare lo schema dei giorni. È possibile ipo-

[12] **G. GOTE *L'esperienza di Dio nei primitivi*, Brescia 1983, p. 239; ID., *Mythe* in *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LXX-LXXI, Paris 1980, 1984-1990.**
[13] **L'esperienza di Dio, o. c. p. 127.**
[14] **Mythe, o. p. 1985.**

a cura del gruppo Mons. Piva

tizzare che l'attuale Gen 1 sia la fusione di due originari testi differenti, nei quali l'esposizione era strutturata: in uno dallo schema temporale settenario, nell'altro dalla successione di otto opere di Dio. Ma tale ipotesi non è verificabile con sicurezza. Preferisco perciò cercare nel testo attuale l'indicazione degli elementi strutturanti, che renda ragione del testo così come noi lo leggiamo. Si tratta di individuare indizi formali contenutistici che rendono "plausibile" e "logica" la disposizione del testo. Ci sembra che tali "principi" strutturanti siano: A) il tempo, B) lo spazio, C) gli esseri viventi[15].

A) Il tempo
Innanzi tutto è da rilevare che tutta l'attività divina è scandita dal tempo, cioè dalla successione dei giorni. Lo schema settenario è di carattere temporale, aspetto rilevato dal ritornello citato:. Il creato non esiste fuori del tempo, che ne è una dimensione essenziale. Questa dimensione è rimarcata soprattutto per i giorni 1, 4, 7.

Il primo giorno (1,3-5), . Non è usato qui il numero cardinale, ma il numero ordinale ("un giorno"): jôm'ehad. Il "primo giorno" in assoluto deve essere "un giorno" pieno, completo, separato dalla notte. L'azione creatrice di Dio inizia col mattino, facendo la luce del giorno separata dalle tenebre della notte = Dio agisce, infatti, durante il "giorno" quando c'è luce e non di notte, quando intervengono i demoni. Da notare è il jussivo j^{e}hi (v. 3), ripetuto ai vv. 6 e 14 ma con diverso valore. Infatti, nel v. 3 non c'è alcuna indicazione di luogo (v. 6; v. 14) e manca l'articolo determinativo per "luce", senza che si possa intendere - come ai vv. 6 e 14 - "una" luce. Il senso di j^{e}hi. Al v. 3 non è dunque, come ai vv. 6 e 14, bensì quello di un passivo incoativo. Non si dice al v. 3, come per le altre opere, ma manca la formula "waj^{e}hi ken". Al v. 4 Dio stesso è il soggetto del verbo "separare" (bdl). E' chiaro che questo primo giorno occupa un posto particolare.

Il quarto giorno (vv. 14-19) ha pure un rilievo singolare. E' ripetuta, al v. 18, l'espressione del v. 4 "separare tra luce e tra tenebra", pur con soggetto mutato, ricollegandosi così al primo giorno, evocato pure dalla forma chiastica che è ripresa nei vv. 4b-5: luce-tenebra-giorno-notte; v. 18: giorno-notte-luce-tenebra (A-B-B'-A'). La scansione temporale è lo scopo della creazione del sole e della luna (v. 14). La funzione di "illuminazione" data agli astri (v. 17) viene poi specificata: (v. 18a), conferendo alla illuminazione il compito di distinguere il "giorno" dalla notte.

Il settimo giorno (2,1-3) è chiaramente in posizione peculiare rispetto agli altri sei, perché Dio ha cessato "al settimo giorno da ogni suo lavoro, che egli aveva fatto" (v. 2,2). La "benedizione", che appariva già nei giorni 5 (v. 22) e 6 (v. 28), non ha per oggetto gli animali o l'uomo, ma il tempo, precisamente il 7° giorno. Alla fine, dunque, il tempo è "benedetto", cioè reso fecondo.

In conclusione, all'inizio (1° giorno), al centro (4° giorno) e alla fine (7° giorno), il tema del tempo è la categoria strutturante. Tutto ciò che viene creato

[15] Cf. per questa struttura: E. ZENGER, *Gottes Bogen in der Volken*, SBS 112, Stuttgart 1983.

a cura del gruppo Mons. Piva

esiste nel tempo, che appartiene alla creazione come propria dimensione costitutiva. I giorni 1, 4, 7 formano la struttura fondamentale: dapprima è creato il giorno, poi la successione dei giorni (tempi festivi, giorni in successione, anni) e, infine, la "settimana", quale unità di tempo. L'azione creatrice di Dio non è avulsa dal tempo: essa è considerata come originante il tempo e come "dentro il tempo". Tuttavia propriamente il tempo non appartiene a Dio, bensì alla creazione, alla quale Dio - in certo modo - si "sottomette", per così dire, agendo in essa e per essa. La "relazione" tra Dio e il mondo - in Gen 1 - è la relazione di Dio con il tempo, precisamente perché questo è una dimensione costitutiva del mondo creato.

B) Lo spazio (vitale)
Il secondo principio strutturante è quello dello "spazio vitale" o "spazio abitabile". Il testo biblico di Gen 1 è infatti organizzato in modo da presentare l'azione creatrice come una cura che Dio ha nei confronti degli esseri viventi, i quali hanno bisogno di una dimora abitabile, adatta a loro.

I giorni 2-3 sono dedicati alla predisposizione dell'ambiente idoneo per gli esseri viventi. Il giorno 2°, Dio crea il cielo (1,6-8), mettendo una "estensione" (raqîa` significa: "estensione, distensione" di una superficie; per deduzione dal contesto: "firmamento" tra acque (superiori) e acque (inferiori). Il giorno 3°, Dio predispone la terra come spazio vitale degli esseri viventi (1,9-13): non può trattarsi della semplice "terra", ma anche delle erbe, piante e frutti, perché solo così la terra è abitabile (cfr. Is 45,18: "Egli, il Dio che ha plasmato e fatto la terra e l'ha resa stabile e l'ha creata non come orrida regione ma l'ha plasmata perché fosse abitata").

È la terra che produce germogli, erbe, alberi da frutto e semi (v. 11): queste "piante" fanno un tutt'uno con la terra, sono sue "produzioni" che la rendono un luogo in cui gli esseri viventi possono vivere. Gli animali e l'umanità sono posti a vivere in uno spazio che, a differenza del cielo e del mare, ha un'energia vitale capace di produrre il nutrimento per gli esseri viventi. Al poeta biblico non interessano gli alberi e le erbe in se stesse, bensì in funzione degli esseri viventi che abitano la terra.

a cura del gruppo Mons. Piva

C) Gli esseri viventi

I giorni 5° (1,20-23) e 6° (1,24-31) sono dedicati agli "esseri viventi" (nefes hajjâ: vv. 20.21.24.30). Tutto culmina con la creazione dell'uomo e della donna, esseri viventi "a immagine di Dio". L'umanità è creata nello stesso "giorno" in cui sono creati gli animali terrestri (6° giorno), con i quali l'umanità ha in comune la struttura corporea, il cibo (v. 29) (senza che l'uomo possa mangiare gli animali) e la benedizione, cioè la fecondità (vv. 22.28). Ma la benedizione, per l'uomo, è un discorso rivolto a lui, quale interlocutore (v. 28), cosa che non avviene per gli animali. Il verbo "creare" (bara') ricorre, a differenza del resto, per gli animali (v. 21) e per l'umanità (v. 27): bara' è il verbo che ha per soggetto soltanto Dio e per oggetto un "essere vivente". Tutta l'attività creatrice divina è orientata alla creazione dell'essere vivente che ha un ruolo di "governo" sugli altri esseri viventi, cioè all'uomo (v. 28). E l'uomo si realizza pienamente nel settimo giorno, nella relazione con Dio che attua il suo essere a immagine di Dio.

I vv. 1,1-2 costituiscono un "prologo" a tutta la sezione. e non sono l'enunciazione della creazione di "qualcosa", precedentemente a ciò che è creato nei sette giorni. Hanno la funzione riassuntiva di un "titolo", in cui tutto ciò che sarà detto viene sintetizzato così: 1) l'azione creatrice di Dio dà "principio" (b^{e}re'sît) al tempo; 2) crea "cielo e terra", cioè un mondo ordinato; 3) si oppone al tohû wabohû, al caos, cioè alla non-terra-abitabile, che è tohû (= deserto) e bohû (= vuoto), "tenebre sopra l'abisso", con la potenza dello "spirito divino"[16], da intendere non come "vento divino o fortissimo" ma come allusione mitologica alla energia creatrice divina.

Il v. 2, 4a ha la funzione di epilogo a inclusione, cioè con richiamo verbale al v. 1, di cui si ripetono la formula: "cielo e terra", il verbo "bara'", l'indicazione temporale con b^{e}, confermata dal termine tol^{e}dôt (= generazione, origine della vita) che completa la denotazione temporale: ciò che nasce entra a far parte di una storia, è una "generazione".

Sia nel "prologo sia nell'"epilogo" ricorrono i tre temi fondamentali sopra indicati: il tempo o inizio del tempo, la vita allusa nella contrapposizione al caos o inclusa nelle tol^{e}dôt, lo spazio vitale abitabile in quanto mondo ordinato costituito da cielo e terra. Possiamo quindi disegnare la seguente struttura:

Prologo: 1,1-2
1° giorno (1,3-5) - tempo - 1ª opera: giorno e notte
2° giorno (1,6-8) - spazio - 2ª opera: cielo
3° giorno (1,9-13) - spazio - 3ª e 4ª opera: - terra separata dal mare; - terra che produce piante
4° giorno (1,14-19) - tempo - 5ª opera: sole e luna
5° giorno (1,20-23) - esseri viventi - 6ª opera: - animali acquatici e uccelli
6° giorno (1,24-31) - esseri viventi - 7ª opera: animali terrestri - 8ª Opera: uomo
7° giorno (2,1-3) - tempo - benedire e consacrare il 7° giorno
Epilogo: 2,4a

---

[16] **M. GÖRG, *Religions-geschichtliche Beobachtungen zur Rede vom "Geist Gottes"*, Wissenschaft und Weisheit 43, 1980, 129-148),**

a cura del gruppo Mons. Piva

La struttura messa in luce tende a far risaltare la prospettiva di fondo: la creazione dell'uomo è compresa nell'orizzonte del suo inserimento nel tempo e della sua connessione con l'universo. In altri termini, la creazione esiste e "vive", per così dire, nella storia, è storica.

2.2. Il genere letterario, C. WESTERMANN ha definito Gen 1 come "eine Erzählung" (un racconto) ed è seguito da molti che parlano di "primo racconto della creazione", differenziandolo da Gen 2, "secondo racconto della creazione". In realtà, lo stile e il tono, l'ordine delle realtà create, immagini e simboli, tutto insomma rivela una diversità fondamentale tra Gen 1 e Gen 2. Gen 1 non può essere definito un "racconto" nel senso preciso del termine. Infatti è assente un intreccio o trama narrativa che è tipica del racconto; gli elementi creati sono più enumerati e classificati che raccontati. Inoltre la forma poetica fa ricorso a ritornelli ritmici (ripetuto 10 volte)

Non appare nessuna tensione e nessun progresso drammatico: ogni creatura si colloca perfettamente al suo posto per formare un tutto armonioso e bello. E' vero che ci sono delle "azioni" di Dio creatore, ma esse non danno origine a una tensione narrativa, a un intreccio. Gen 1 sembra provenire da un atto o stato contemplativo nei confronti della creazione, vista poeticamente come un tutto coerente e armonioso.

La forma poetica di Gen 1 è simile a quella di grandi inni alla creazione come il Salmo 104 o 136 o 8. Non si tratta di un inno legato a una precisa festa, a un rito in cui debba essere recitato, poiché di questo non c'è traccia. Si tratta, nella nostra ipotesi, di un poema sulla creazione non destinato originariamente alla celebrazione liturgica ma composto, come opera letteraria scritta nell'ambiente "sapienziale". Per "sapienziale" non intendo una scuola o un gruppo di professionisti, bensì uno stile di approccio alla realtà, che unisce insieme l'atteggiamento critico teologico e quello contemplativo, tendente a una nuova concezione della realtà come ordine e armonia voluti da Dio e proposti all'uomo come "normativi" per la sua vita. La "criticità" dello sguardo si rivela nell'articolazione e "argomentazione" riguardante l'ordine che il poeta contempla: è un ordine non meccanico ma identificato con la "bontà" (tob) o il "bene" che Dio vuole per l'uomo nella storia, cioè con la salvezza. Non si tratta perciò di una contemplazione estetica non teologica, bensì di un'estetica teologica: il "tob" della creazione è il "bene" della salvezza divina offerto e dato da Dio nella storia umana. Di conseguenza, l'azione creatrice di Dio è "finalizzata" a comunicare all'umanità il "bene" della salvezza, la "benedizione" del settimo giorno. Possiamo quindi classificare Gen 1 come un poema innico sulla creazione.

2.3. Creazione e ordine La creazione avviene mediante la parola e l'azione di Dio. Evidentemente soggiace a questa presentazione un'immagine antropomorfica di Dio, attraverso la quale ci pare che sia suggerita l'idea che la creazione è atto personale di Dio, non un'emanazione o un processo meccanico, necessario. Parola e azione, accompagnati da una valutazione ("Dio vide che era tob") della creazione, rivelano chiaramente un fare intenzionale, libero, non semplicemente un "produrre". Ciò appare dall'esplicita

a cura del gruppo Mons. Piva

manifestazione della intenzione riflessa e consapevole di Dio (v. 26) e dal "dialogo" di Dio con l'uomo e la donna (v. 28). Libertà e intenzionalità personali di Dio creatore nell'agire sono dunque gli aspetti essenziali della parola azione/creatrice.

Corrispondentemente all'intenzione divina, il mondo creato si configura come un tutto armonico. Infatti, l'azione creatrice è presentata come un'attività ordinatrice attraverso i seguenti verbi:
- separare: vv. 4.7 [9];
- denominare: vv. 5.8.10;
- disporre: v. 17.

Si tratta anzitutto di "separare" ciò che è caoticamente ammassato senza ordine. Una volta separata una cosa dall'altra, si dà un nome e "dare un nome" indica un'attività ordinatrice, di classificazione; infine ogni cosa è "posta" al suo posto. Indice di quest'attività ordinatrice è pure l'attribuzione di una funzione propria ad ogni realtà: cf. v. 6: il firmamento serve a separare le acque dalle acque (vv. 11-12), la terra deve produrre erbe e piante (v.14), gli astri devono distinguere giorno dalla notte e segnare il calendario e illuminare la terra (v.16): sole e luna hanno la funzione di "regolare" il giorno e la notte (vv. 26.28), l'umanità deve "dominare" sugli animali (v. 29), le erbe servono da cibo.

La creazione istituisce un ordine stabile, un'armonia profonda che governa tutta la realtà creata. Due principi governano, infatti, la concezione della creazione in Gen 1: - la differenza; - l'unità.

Il principio della differenza è un principio di ordine e di armonia; infatti la negazione della differenza conduce al caos primordiale o, come si vedrà più avanti, alla violenza (cf. Caino e Abele). Ma una differenza, che non sia governata dal principio di unità, diventa molteplicità disordinata. In questo contesto va letta la formula: (v. 4.10.11.18.21.25.31). Al v. 31 il giudizio riguarda il "tutto", che appare "tôb m^{e}'od" (molto buono). La ripetizione per 7 volte, essendo il 7 simbolo della perfezione, suggerisce che l'intera creazione è molto tôb. La LXX rende tôb con κό φ (= bello): ad es. al v. 10. L'aggettivo tôb indica senz'altro l'armonia e la bellezza; e Dio stesso si rallegra, perché Egli solo è in grado di "vedere" la bellezza dell'universo creato in quanto è un'opera "ben riuscita"! Ma tôb è spesso connesso con il campo semantico della "vita, lunga vita, vita felice"[17]. C'è tôb là dove trionfa la vita. La creazione è tôb precisamente in quanto è dotata di "vita", capace anche di incrementare e promuovere la vita.

La formula "e vide che era tôb" manca soltanto per la seconda opera del 2° giorno (vv. 6-8), probabilmente perché non si tratta di un'opera compiuta, bensì soltanto dell'inizio di un'opera che è portata a compimento nel giorno 3°: infatti nel 2° giorno si ha la separazione delle acque mediante il firmamento, ma solo nel 3° giorno le acque che sono sotto il firmamento "si raccolgono in un solo luogo", trovano il loro posto e l'ordine è stabilito.

[17] **Per es. Gn 12, 13, Dt 4, 40; 5,16.33; 6, 2-3.24; 22, 7; Ger 38,20.**

a cura del gruppo Mons. Piva

2.4. Creazione dell'umanità

La creazione dell'uomo e della donna segna il punto culminante dell'attività di Dio: è l'ultima opera divina, l'apice. All'inizio sta una deliberazione di Dio (v. 26): questa forma espressiva ricorre solo a proposito dell'umanità (= 'adam) e non per gli animali. C'è dunque una deliberata volontà di Dio di "fare l'umanità" b^{e}salmenû (= a nostra immagine) e kidmutenû (= a nostra somiglianza). Il plurale sia del verbo "facciamo" sia dei pronomi suffissi ("a nostra ...) si spiega per il nesso col plurale 'elohîm, senza dover pensare che qui 'elohîm designi gli "esseri celesti" di cui l'umanità sarebbe "immagine", anche perché il v. 26 inizia col singolare wajjo'mer (= disse). Ritorneremo più avanti sul senso di questa concezione dell'uomo come immagine di Dio con un breve excursus. Segue al v. 27 l'enunciato circa la creazione dell'umanità: a immagine di Elohîm la creò, maschio e femmina creò essi»

L'uomo e la donna sono "creati" (il verbo è ripetuto tre volte!) da Dio. Come s'è detto, bara', è proprio di Dio e ha per oggetto qualcosa che possiede la vita: si distingue dal "fare" (`asah) in quanto non è una semplice trasformazione o modellamento di qualcosa. "Creando" Dio dà origine a qualcosa di "totalmente nuovo, quando dal caos dell'esilio Dio "crea" un popolo nuovo. Più che esprimere metafisicamente un "fare dal nulla", bara' indica l'azione con cui si fa "sorgere la vita" dove c'era la morte. 'Adam è l'umanità, creata nella differenziazione di "uomo" e "donna": . Ambedue sono "oggetto" di un atto creatore divino; ambedue sono a immagine di Dio. Ciò mi sembra escludere l'idea che maschio e femmina derivino da un essere-umano archetipo androgino, che soltanto in un secondo tempo è "diviso" in maschio e femmina.

2.5. Immagine di Dio. I testi che riguardano questo tema sono i vv. 26 e 27. Nel versetto 26 si discute se le due preposizioni b^{e} (in b^{e}salmenû) e k^{e} (in kidmutenû) abbiano un valore differente oppure lo stesso; in 5,3 - a proposito del figlio di Adamo - si ha lo stesso duplice uso, ma rovesciato: bidmutô e k^{e}salmô. Il che fa pensare a una voluta differenziazione di rapporto tra umanità e Dio, figli e padre. L'umanità è a immagine del padre; al v. 27 ricorre due volte solo la preposizione b^{e}. In Gen 9,6 si usa ancora b^{e}selem. Sia i due termini selem e d^{e}mût sia le due preposizioni b^{e} e k^{e} sono usati come due coppie di sinonimi, sebbene selem sia più un termine concreto, con cui l'AT indica un modello o l'idolo. Importante è inoltre decidere se il wau del v. 26b (w^{e}jirdû b^{e}) abbia o no un valore finale, nel qual caso andrebbe tradotto:, oppure abbia un valore consecutivo:. Il "dominio" sarebbe la conseguenza e non il contenuto dell'essere immagine.

È da notare che in Gen 1 la costruzione finale non è mai col wau, ma con l^{e} + infinito, come al v. 14 (l^{e}habdîl) e al v. 17 (l^{e}ha'îr): penso perciò che sia da escludere un senso finale a wejirdû. Un wau prefisso può aver valore consecutivo al v. 6b: wîhi (= così che sia) e al v. 9b: w^{e}tera'eh (= così che appaia). Westermann (BK, p. 108) traduce: "Sie sollen herrschen", dando al v. 26b il senso di una frase nuova. Altri, come E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, p. 90, trova confermato il senso finale di w^{e}jirdû del v. 26 con l'imperativo del v. 28 (ûr^{e}dû), ma i due versetti sono troppo diversi: - al v.

a cura del gruppo Mons. Piva

26 si tratta di una deliberazione di Dio; - al v. 28 sono riferite le parole della benedizione.

Ci sembra incongruo spiegare il senso di "immagine di Dio" (v. 26.27) con le parole della benedizione del v. 28: Dio infatti benedice l'umanità che è già immagine di Dio. Pur non potendo escludere per ragioni grammaticali che il wau del v. 26b (w^{e}jirdû) abbia il significato di un coortativo consecutivo, ci pare che sia da escludere per ragioni di contesto: infatti al v. 27 la imago Dei non è connessa con radah e al v. 28 radah è riferito alla benedizione. Sembra plausibile perciò la resa di C. Westermann, secondo cui il v. 26 è costituito da due proposizioni coortative: a) Facciamo l'umanità a nostra immagine, come nostra somiglianza; b) Essa "domini" sugli animali. E' dunque possibile considerare il v. 26 come la "programmazione" espressa in 1ª persona (= Facciamo) e in 3ª persona, mentre nei vv. 27 e 28 si ha la "narrazione" dell'esecuzione delle due parti della programmazione.

2.6. Che cosa significa "immagine" di Dio?

1) Nella tradizione teologica antica, S. Tommaso mi sembra un punto di condensazione e di fissazione sistematica di un'interpretazione già avanzata dai primi scrittori cristiani e sviluppata ampiamente dai Padri della chiesa, tra cui spiccano Ireneo e Agostino. Con la sua consueta chiarezza e concisione, Tommaso afferma che l'essere immagine di Dio è proprio dell'uomo in quanto essere spirituale, libero e responsabile; propriamente quindi soltanto le creature dotate di spiritualità sono ad immagine di Dio[18]. L'essere immagine di Dio riguarda soltanto la "mente" dell'uomo; può dirsi anche del corpo ma unicamente in senso derivato e consequenziale[19]. Secondo questa interpretazione, essere immagine di Dio designa "i tratti spirituali" della persona umana, quali l'intelligenza, la volontà libera, l'essere spirituale, l'anima immortale, l'autocoscienza, la ragionevolezza, ecc.

2) H. GUNKEL deduce da Gen 5,1-3 che "immagine" va intesa come somiglianza fisica tra padre e figlio[20]. La spiegazione di Gunkel è condivisa da P. HUMBERT[21], il quale afferma che l'uomo fu creato. "Immagine" avrebbe dunque il senso di "forma" e secondo questa forma l'uomo è stato formato[22].

3) La critica a queste due interpretazioni è condotta in nome della totalità spirituale-corporale dell'uomo. Lo stesso G. VON RAD, nel commentario a Genesi, correggeva la sua tesi affermando: (*Genesi*, Brescia 1969, p. 67).

---

[18] Cfr. *Summa Th.*, I, q. 93, a. 2.

[19] Ibid. a. 6.

[20] Cfr *Genesis*, Göttingen, 112).

[21] *Études sur le récit du paradis et de la chûte dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, 153-175

[22] O. c., p. 96. Similmente si è espresso anche VON RAD G. nel 1935:) (*Die Gottesebenbildlichkeit in AT, Th. Wb. z. N.T.* ed. Kittel II, 1935,387-390. Nel 1956, J.J. STAMM (*Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, in *Der Mensch als Bild Gottes*, ed. L. SCHEFFCZYK, Darmstadt 1969, p. 55 poteva dire che per l'esegesi dopo il 1949 regnava un consenso nel ritenere che la "Gestaltähnlichkeit" (= somiglianza di forma) costituisce l'essenza della imago Dei.

a cura del gruppo Mons. Piva

Così ripetono molti esegeti: l'imago Dei non è "qualcosa" nell'uomo, una "parte" dell'uomo (anima e corpo), ma una "caratteristica" di tutto l'uomo. Ammesso che imago Dei è tutto l'uomo, la maggior parte degli esegeti recenti è orientata a sostenere, talora in forme sfumate e mitigate, che l'immagine di Dio consiste nel "dominio" che l'uomo esercita sul creato. Ad es. H. W. WOLFF intitola un capitolo della sua antropologia biblica "Immagine di Dio - il dominatore del mondo" e afferma esplicitamente: (*Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975, 207). Questa è l'interpretazione, ad esempio di D. J. CLINES, Di W. H. SCHIMDT, H. WILDBERGER, O. H. STECK, F. MAAS, WEINFELD, ecc. Molti autori precisano che il "dominio" dell'uomo è una conseguenza, non il contenuto dell'essere immagine di Dio. Le ragioni su cui poggia questa interpretazione sono:

a) il senso di selem, raro nell'ebraico biblico e di data generalmente tardiva, assente dagli altri dialetti cananei, ma imparentato con l'aramaico salma che potrebbe derivare dall'accadico salmu, col significato di "statua" ed anche, più in genere, di "immagine".

b) l'ideologia regale del Vicino Oriente antico babilonese ed egiziano. In Egitto come in Assiria, "immagine di (tale o tale) dio" era un titolo regale, radicato nell'antica credenza di una filiazione divina dei re. E' un titolo usato dapprima in Egitto e diffusosi poi in Assiria, probabilmente durante il Nuovo Regno. Il titolo non implicava somiglianza fisica: in Egitto il re non era necessariamente dello stesso sesso della divinità ed era perciò "immagine" degli déi in generale. In Assiria, Assarhaddon re di Assur, fu chiamato a volte "immagine di Bel" e a volte "immagine di Samas". "L'essenziale è una relazione di rappresentazione, che riveste di potenza l'immagine della divinità[23]

Ogni uomo avrebbe una dignità regale, in forza di una "democratizzazione" del titolo, dapprima riservato ai re, come appare già dal testo egiziano di Merikare (circa 2060 a.C.): o a loro intenzione, ha cercato per loro le piante, il bestiame, i pesci che li nutrono»[24]. Nel re appare la potenza divina sul mondo, che il re, in quanto figlio di Dio, deve custodire e garantire, amministrare e dominare. Questa concezione regale è affine con l'idea e il gesto dei re di collocare la loro "immagine" ai confini dell'impero per affermarvi la loro presenza dominatrice. Così spiega Wolff questa usanza: i sta a documentare che Dio è il padrone della creazione; ma anche che egli fa le veci di Dio come suo amministratore» (Antropologia dell'AT, p. 207). L'uomo dunque, in quanto immagine di Dio, è il viceré di Dio mandatario e rappresentante con il compito specificato ai vv. 26 e 28 di "dominare" la terra.

Le succitate interpretazioni tendono tutte e stabilire una certa quale separazione tra l'uomo e il resto della creazione, proprio in forza dell'idea di immagine di Dio. Essere imago Dei sarebbe dunque un tratto distintivo ed esclusivo dell'uomo, il quale è così separato da tutte le altre creature, con

---

[23] **Cfr P.-E. DION, *Ressemblance et image de Dieu*, in *SDB*, fasc. 55, Paris 1981, 395.**

[24] **E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, 2ª ed. Torino 1969, p. 93. Per una documentazione, cfr. l'articolo di DION in S. D. B. citato.**

a cura del gruppo Mons. Piva

le quali l'unico legame è il dominio che egli esercita su di esse in quanto essere superiore. Ma è precisamente questa superiorità e separazione o distinzione che il testo biblico vuole esprimere con imago Dei? Noto anzitutto che ai vv. 16 e 18 gli astri sono creati per "dominare" (col verbo masal) sul giorno e sulla notte; d'altra parte, l'uomo non ha il compito di dominare sugli astri. E' da rilevare anche che l'uomo non è l'immagine di Dio, ma è creato "a immagine" di Dio. Molti commentatori considerano il b^{e} un beth essentiae col senso di "in quanto" (fenomeno ben noto ai grammatici, cfr. P. JOÜON, *Grammaire de l'hebreu biblique*, paragrafo 133c, p. 404). Ma kaf non ha il valore di un beth essentiae e quindi non si spiegherebbe il comune denominatore di b^{e}salmô (v. 27) e k^{e}salmô (5,3). Tuttavia si possono citare Zac 14,10 (ka`araba: "Tutto il paese si trasformerà in pianura") e Is 40,23 (kattohû = come deserto) interpretandoli come kaf essentiae.

Più semplicemente in Es 25,40; 30,32.37 ricorre il verbo `asah + complemento oggetto + b^{e} col senso di "fare qualcosa conformemente a ...". La preposizione b^{e}, unita col verbo "fare", ha il valore di un k^{e}. Così il verbo "creare" (v. 27) o "fare" (v. 26). Posso concludere che Dio non crea l'uomo perché sia la sua immagine, ma crea l'uomo in modo che abbia una certa "immagine" con Dio. L'uomo è come un'immagine di Dio! La costruzione grammaticale impedisce dunque di vedere nel dominio sul mondo animale il contenuto primo ed essenziale della creazione dell'uomo a immagine di Dio. L'uomo non è messo al di sopra di tutte le creature, ma solo del mondo animale; esclusi gli astri o "luminari" dal suo dominio. Il dominio è solo una conseguenza dell'essere benedetto.

Da quanto s'è rilevato si può ricavare che l'uomo non è l'immagine di Dio, ma è a immagine di Dio e che questa determinazione evidenzia anzitutto una relazione con Dio. L'uomo non è mar`eh (= apparizione) di Dio, non è tabnît (= modello, piano di costruzione, progetto) di Dio, non è pesel (= scultura) o massekah (= immagine scolpita) come gli idoli, né semel (= statua), termine pure usato per gli idoli non è nemmeno t^{e}munah (= forma o figura) di Dio, proibita da Dt 4,16.23.25). Selem e d^{e}mût non implicano somiglianza fisica né corrono il pericolo di idolatrare l'uomo, che per di più è solo "a immagine e come una somiglianza di Dio". Questi due termini sembrano esprimere una "vicinanza" e la "possibilità di relazione" tra Dio e l'uomo. L'uomo è la sola creatura con cui Dio parla: v. 29a; v. 29b: La "parola" di Dio crea tutti gli esseri, ma non è rivolta personalmente che all'uomo e alla donna.

C. WESTERMANN (*Creazione*, Brescia 1974, pp. 98-112) avanza una tesi secondo la quale: a) Gen 1,26-27 è un'asserzione sull'agire creatore di Dio e non tanto una determinazione di qualcosa che è nell'uomo; b) 'adam è un termine collettivo: nella creazione a immagine di Dio si pensa innanzitutto non a un individuo esistente per sé, ma all'umanità, al genere umano; c) il rapporto dell'umanità con le altre creature è connesso con la benedizione divina e non con l'imago Dei. Secondo l'Autore, il tema dell'immagine va capito nel contesto dell'azione creatrice di Dio. Ciò che Dio decide di fare (v. 26) deve avere una relazione con lui e perciò la creazione dell'uomo a sua immagine ha di mira un evento tra Dio e l'uomo. Il Creatore forma una

a cura del gruppo Mons. Piva

creatura che gli è conforme, alla quale possa parlare e che lo possa ascoltare. L'umanità è creata come partner (Gegenüber) di Dio; è creata perché accada un evento tra essa e Dio, e la sua vita acquisti, proprio per questo, il suo senso. L'essere immagine di Dio non è "qualcosa", che si aggiunge alla creaturalità, ma significa che l'uomo è "creatura" di Dio. Perciò quel che qui è detto dell'umanità vale semplicemente per tutti gli uomini, al di là di ogni differenza di razza, di religione, di popolo. Questa dignità accordata all'uomo è ciò che fonda i diritti umani.

Conclusione: l'essere immagine di Dio significa apertura e capacità di "incontrare" Dio[25].

2.7. Maschio e femmina

'Adam è creato come zaqar e n^{e}qebah (v. 27), maschio e femmina. In quest'espressione K. BARTH (*Die Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich 1945, 204-231) vide la quasi-definizione dell'immagine di Dio. Una pregnante sintesi del suo pensiero ci è data da Barth stesso: la quasi-definizione è esistente in Dio stesso: come *tu* da interpellare da Dio, ma anche come *io* responsabile verso Dio; nel rapporto di uomo e donna, nel quale l'uomo è il tu dell'altro essere umano e, appunto con ciò e in risposta a questa chiamata, è egli stesso un io (o.c., p. 222). La differenziazione sessuale non è messa direttamente in relazione con l'immagine di Dio; Gen 9,6 riferisce l'immagine di Dio al singolo essere umano e non alla relazione uomo-donna.

Noto che in Gen 1 non si dice nulla sui ruoli, sulle funzioni e sulle responsabilità, sull'autorità o sulla subordinazione dei sessi all'interno della coppia. Niente è detto direttamente sul matrimonio; qui si tratta di maschio e femmina, non direttamente ed espressamente della "coppia" o dell'istituzione del matrimonio.

La distinzione di adam in maschio e femmina risponde al principio della differenza quale criterio istitutivo dell'ordine cosmico. Perciò la distinzione dei sessi è la realizzazione dell'ordine creativo: la sessualità non appartiene a Dio, ma fa parte della realtà creata. Contro ogni mito di un essere androgino originario, Gen 1,27 afferma che fin dall'inizio l'umanità è stata creata nella differenza di maschio e femmina. Poiché l'uomo e la donna sono a immagine di Dio ed essi si realizzano concretamente come maschio e femmina si vuol forse affermare che solo la coppia è una piena immagine di Dio?

F. RAURELL (*Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, p. 154) afferma: L'"umanità" intesa soltanto come "mascolinità" non è immagine di Dio, soltanto "l'umanità" come "mascolinità" e "femminilità" può costituire la vera effigie di Dio». Usando l'espressione "vera effigie di Dio", Raurell dà l'impressione di immaginare un "quadro" composito, costituito da maschio e femmina, che è incompleto se manca una parte. Quasi che soltanto la coppia sia realmente e pienamente la "completa" immagine di Dio.

---

[25] **Cfr. A. BONORA, *L'uomo "immagine di Dio" nell'AT*, in *Communio* 54 (1980), 4-17.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Ricordo che l'essere umano non è l'immagine di Dio, ma è a immagine di Dio. Perciò non è in questione qui se sia o meno la coppia a costituire la vera effigie di Dio. Non c'è interesse qui a stabilire una gerarchia. E' necessario invece che la creazione non è un'emanazione o una mera produzione di cose, ma un "gesto" di Dio che "fa" con la sua parola. Le creature sono quindi dei "segni efficaci" della parola di Dio e non soltanto "cose"; esse sono l'attuazione di un'ingiunzione e non il prodotto di uno sforzo. Ciò significa che creando Dio pone un poter e un dover essere: questo poter/ di dover essere è il contenuto della nozione di immagine. E' il dovere-potere incontrare Dio, entrare in dialogo con lui, aprirsi a ricevere da lui.

2.8. La benedizione. Il v. 28 introduce la benedizione con parole rivolte all'uomo e alla donna direttamente: "wajjo'mer lahem". Gli imperativi che seguono non sono dunque un comando o un imperativo etico, ma esprimono l'efficacia della benedizione che comunica un'energia capace di produrre e incrementare la vita. Che cosa significa "benedire, quando il soggetto è Dio stesso? Dio benedice l'umanità (Gen 1,28), i lavori dell'uomo (Gb 1,10), i germogli del campo (Sal 65,11), il pane e l'acqua (Es 23,25), la dimora (Pr 3,33), i patriarchi (Gen 12,2; 22,17; 25,11), il popolo (Dt 1,11;14,24). Per Dio benedire è "beneficare", "fare il bene; si tratta di una azione efficace, non solo di una parola bene-augurante. Due sono le idee connesse con la benedizione: vita e solidarietà. Mentre la maledizione divide e separa gli uomini, quando alcuni contravvengono ad alcune norme etiche fondamentali del clan, la benedizione crea e rafforza i legami di solidarietà.

Il più antico e costante ambiente vitale della benedizione è la famiglia, luogo emblematico della vita e della solidarietà. Il padre benedice i figli, specialmente in occasione delle nozze, come nel caso di Giacobbe che sposa Rebecca (Gen 24,60) o di Tobia che sposa Sara (Tob 7,13). Prima del suo viaggio, Isacco benedice Giacobbe (Gen 28,6) e Labano bacia le sue figlie e le benedice (Gen 32,1). In questi episodi di vita quotidiana la benedizione è un augurio, un saluto o una formula di congedo con cui si affida la persona cara alla custodia e protezione divina. Ben Sira, a proposito della benedizione familiare, esclama: (3,9). Chi ha dato la vita, con la benedizione la rafforza e la rende stabile nei figli facendo valere un profondo legame di solidarietà. La benedizione dei genitori è come il prolungamento della generazione.

Anche il sostantivo "benedizione" (b^{e}rakâ) mantiene i significati di vita e solidarietà. Può equivalere a "dono", come in 1Sam 25,27; 2Re 5,15: in questi casi la benedizione si concretizza in un dono, con cui si esprime la riconoscenza, l'augurio, il saluto, la solidarietà. Quando ha Dio per soggetto agente, la benedizione equivale ai doni divini per il suo popolo: cfr. Prov 11,26; 10,6; 10,22. Dio benedice con i suoi doni, come quando manda la pioggia: (Ez 34,26). La benedizione è espressione della generosità e della potenza vivificante di Dio, che si concretizza in particolari doni, come la pioggia.

a cura del gruppo Mons. Piva

L'azione del benedire, riferita a Dio, è dunque connessa con la sua attività creatrice e salvifica. Benedicendo Dio comunica la sua energia vitale salutare, incrementa, custodisce e favorisce l'espandersi della vita. In questo orizzonte di pensiero, ben lungi da una concezione magica della benedizione, va compresa la benedizione originaria di Dio creatore all'umanità, formata "ad immagine" di Dio, come un poter-dovere essere che la benedizione porta ad attuazione nella storia. Il contenuto della benedizione è esplicitato in cinque imperativi:
- siate fecondi (p^{e}rû)
- moltiplicatevi (r^{e}bû)
- riempite (mil'û)
- prendete possesso (kibsû)
- siate pastori (r^{e}dû)

La prima triade (siate fecondi - moltiplicatevi - riempite la terra) traccia una sorta di progetto programmatico per la prima fase della storia dell'umanità nella forma della benedizione. I primi tre verbi "p^{e}rû - r^{e}bû - mil'û" compaiono anche al v. 22 per la benedizione data agli animali. Il Creatore, dunque, conferisce agli animali e all'umanità l'energia vitale della fecondità per diventare numerosi e riempire il mare e la terra. E' da notare però che i "quadrupedi" non sono benedetti, bensì solo i pesci e gli uccelli. Probabilmente la ragione di questa esclusione dei quadrupedi dalla terra sta nel fatto che se fosse detto che essi si moltiplicano e riempono "la terra" si darebbe una specie di "conflitto territoriale" tra essi e l'umanità. Al v. 22 viene detto:; essi non devono "riempire" la terra, come invece i pesci "riempiono" le acque del mare. Così in 8,17 gli animali sono invitati a moltiplicarsi "sulla terra", ma non a "riempirla" e non si tratta di una benedizione. Agli animali è affidato il "loro" spazio, che l'uomo deve dunque rispettare, ma "riempire" e "prendere possesso" della terra è riservato all'umanità, di cui si specifica il compito nei confronti degli animali.

La seconda coppia di verbi (kibsû - r^{e}dû) indica il rapporto dell'uomo con la terra (kibsû) e con gli animali (r^{e}dû). Il verbo kabas significa "mettere i piedi su qualcosa". Esso richiama un contesto militare di "conquista" in Num 32,22.29; Gios 18,1; 2Sam 8,11; 1Cron 22,18 col senso di "conquista di un territorio". In Neem 5,5; Ger 34,11.16 kabas ha il senso di "asservire". Se è vero che questo verbo non esclude una azione violenta di conquista e di assoggettamento, è pur vero che esso va messo in connessione con il moltiplicarsi e il riempire la terra: l'umanità deve "prendere" possesso" - e il verbo non esclude che ciò esiga uno sforzo e una certa forza di conquista - della terra assegnata all'uomo. Vedere in questo verbo una allusione alla libertà indiscriminata di sfruttamento della terra mi pare del tutto infondato. La terra non è soltanto "data" all'umanità, ma essa deve essere "presa in possesso" dall'umanità. Forse si vuole alludere alla legittimità della "presa di possesso" del proprio territorio da parte di ogni popolo. Il rapporto dell'umanità col mondo animale è definito dal verbo radâ. Esso ha sempre una connotazione politica: esprime la funzione di guidare, reggere, comandare, condurre. Può designare la funzione del pastore (pascolare, accompagnare), che è usato come immagine per il re, oppure anche il "comando" dei padroni sugli schiavi (Lev 25,43.46.53) o sui lavoratori (1Re 5,30; 9,23).

a cura del gruppo Mons. Piva

L'unico testo dove sembra poter significare "calpestare schiacciando" è Gioele 4,13 ma è un passo dubbio, perché potrebbe trattarsi di una forma del verbo jarad (= discendere). Gen 1,28 suggerisce dunque, con radâ, l'idea di una sorta di funzione pastorale e di guida degli uomini nei confronti degli animali tutti: pesci, uccelli, rettili, ossia animali del mare, del cielo e della terra. L'uomo è per gli animali come un pastore, evidentemente con il compito di custodire e proteggere il proprio habitat in cui egli è, in certo modo, "compagno" degli animali. Gen 1 non considera uno stato possibile di "guerra" tra uomini e animali.

2.9. Il cibo. Quale cibo per l'umanità creata? Quale nutrimento per gli animali?
I vv. 29-30 suonano così: "Io do in cibo ogni erba verde. E così avvenne". Sia per l'uomo sia per gli animali è previsto un regime vegetariano. L'unica differenza è che all'uomo è data non solo l'erba verde - come agli animali - ma anche i frutti degli alberi. All'uomo non sono "dati" come cibo gli animali, sebbene egli sia per essi il "pastore". L'uomo vive con gli animali, non degli animali. Gen 1 non contempla ancora la "lotta" tra l'uomo e gli animali: secondo il piano di Dio creatore, nessun essere vivente deve vivere a scapito di altri esseri viventi. La terra non deve diventare una "casa di morte" a causa della violenza e del sangue versato. Solo dopo il diluvio all'uomo è dato di mangiare gli animali (Gen 9,2ss). Secondo Is 11,2-9; 65,25 ed Ez 34,25 la pace tra uomo e animali è caratteristica del "tempo escatologico" inteso come restaurazione dell'ordine primordiale.

2.10. Il settimo giorno. Gen 2,1 dice:. La "schiera" (s^{e}ba'ah) del cielo sono gli astri, creati da Dio e non divinità da adorare come nell'ambito babilonese si faceva; la "schiera" della terra sono invece gli animali e l'uomo. Il "compimento" dell'opera creatrice tuttavia non è completo nel nostro giorno: . Non si fa parola del "sabato", ma la menzione del settimo giorno e il verbo sabat (= cessare, celebrare) sono allusioni sufficienti. Il "settimo giorno" è il giorno in cui Dio cessò da "ciò che aveva fatto" ('aser `asâ: v. 2a.2b; 'aser bara ... la`asôt: v. 3), cioè del lavoro, ma non è un giorno vuoto, sterile. Infatti, Dio: - benedisse il settimo giorno; - lo consacrò.

La benedizione conferisce al 7° giorno una propria, speciale fecondità, non derivante dal lavoro. E' il giorno in cui il lavoro è relativizzato, riconosciuto come opera sempre incompiuta, che solo la benedizione divina porta a compimento. E', infatti, nel 7° giorno che il lavoro divino giunge a compimento: (v. 2a). Il 7° giorno non è "staccato" dagli altri sei, non ha un senso indipendentemente da essi, che anzi trovano il loro compimento precisamente in esso. Il mondo creato è "compiuto" solo quando, nel 7° giorno, vive della benedizione divina. La "settimana divina" è conclusa una volta per sempre, ma sempre attuale, non da collocare solo "all'inizio" del tempo; vale a dire che l'opera di Dio non è lasciata incompiuta, ma è definitiva. Per l'uomo ciò significa che l'opera divina si presenta come esemplare: anche l'uomo si realizza non solo mediante il lavoro, ma giungendo a vivere, nel settimo giorno, della benedizione di Dio. Il settimo giorno, infatti, è "consacrato" (waj^{e}qaddes) a Dio. E' un giorno che appartiene unicamente a Dio, in cui Egli solo opera con la sua benedizione. L'esemplarità per l'uomo sta nel

a cura del gruppo Mons. Piva

fatto che l'uomo non vive soltanto dei "propri" giorni feriali, lavorativi, ma pure del "giorno del Signore".

È vero che qui si tratta del lavoro: "festa" di Dio e non dell'uomo. Ma perché l'autore biblico ha usato questa ardita immagine del ritmo lavoro-festa applicata a Dio stesso? Non è certo per dire che Dio vive sempre secondo un ciclo di lavoro-festa, supponendo ingenuamente che anch'Egli sia immerso nel tempo. Jahwe non è un dio che, ogni volta, dopo il 7° giorno torni al lavoro per sei giorni, aspettando il prossimo 7° giorno! L'opera di Dio non è una fatica di Sisifo mai compiuta e sempre da farsi. Tutto il capitolo 1 di Gen rimarca che l'opera di Dio è tôb, ordinata e perfetta. Probabilmente il testo biblico sviluppa una implicita polemica con la concezione antropologica babilonese, secondo cui l'uomo fu creato per lavorare e, anzi più precisamente, per liberare gli déi dal loro duro lavoro (cfr. G. PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild*, p. 21). In Israele, la creazione dell'uomo non può essere vista come un espediente - come in Atrahasis - per sgravare Dio dal proprio lavoro. L'opera di Dio non può essere fatta dall'uomo: sia il mondo sia l'uomo sono "creature" di Dio, il quale non è "parte" del nostro creato, ma lo trascende. Tuttavia il mondo e l'uomo non sono senza relazione con D\io.

In Gen 1 Dio si rapporta alla creazione e, in particolare, all'uomo sia nell'atto di "lavorare" sia nell'atto di "benedire-consacrare a sé". Jahwe non è schiavo del cosmo, com'erano gli déi mesopotamici, che quindi pensavano gli uomini come a loro sostituti. E non è un "deus otiosus" e disinteressato, come volevano essere gli déi babilonesi. Jahwe è un dio che lavora e "riposa", lavora e fa festa. Creando il "settimo giorno" come benedetto e consacrato a sé, Dio introduce nella storia umana una potenza e una forza divina a disposizione dell'uomo. Ogni settimo giorno l'uomo dovrà "imitare" Jahwe, cessare dal lavoro e ricevere la benedizione del suo Dio, senza la quale il suo lavoro diventa un interminabile affanno senza speranza di compimento.

È ovvio che attribuendo a Dio un ritmo di lavoro-riposo si usa una metafora: Dio infatti non vive un "ciclo" incessante di lavoro-riposo in senso reale, quasi che abbia bisogno di "riprendere" il lavoro dopo il 7° giorno. La distinzione fra lavoro e riposo in Dio ha una funzione esemplare per l'uomo quale ritmo strutturale di ordine vitale. Sia il lavoro sia il riposo sono forme di comunicazione con Dio: l'uomo non vive di solo lavoro, ma nemmeno soltanto di festa. E' proprio del tempo primordiale fornire gli archetipi esemplari. In Gen 1 non c'è ancora una dottrina definita sul lavoro e sul sabato, ma già sono poste le premesse fondamentali, che saranno poi sviluppate. La "settimana della creazione" non è la prima nel corso del tempo, ma è l'archetipo di ogni settimana della storia umana.

2.11. Conclusione: Gen 11.
Dio crea mediante le "parole" e l'"azione". Noto però che la parola creatrice è "performativa", cioè una parola che "rappresenta" efficacemente un'azione, poiché "produce" un effetto reale e concreto. La differenziazione tra parola ed azione non è qui la separazione/contrapposizione tra il "dire" e il

a cura del gruppo Mons. Piva

"fare", poiché dicendo Dio fa, piuttosto si vuole affermare che la creazione non è soltanto una produzione di cose, la costituzione di "dati", bensì una riserva di segni e un complesso di potenzialità, chiamati a "significare" e a "realizzarsi" dall'ingiunzione della parola creatrice. Dieci volte ricorre wajjo'mer[26]: sono i dieci "comandamenti" creatori, la cui funzione è di "ordinare" lo spazio e il tempo, cioè il cosmo. Per la creazione occorre tutto il tempo che occorre per "dire" tutte le cose, poiché gli esseri creati sono come parole-vicarie, parole divenute sostanza significante. La parola è prima delle "cose" create! E si tratta di dieci parole "volitive", incisive, paragonabili al Decalogo, che esprimono un "programma", ma anche una "promessa" e una "benedizione". L'umanità è l'unica realtà creata che diventa destinatario diretto delle parole divine. In Genesi l'uomo "ascolta"; è invitato a vivere secondo la parola di Dio, ma non pronuncia nessuna parola. Egli è l'immagine di Dio, poiché è propriamente capace di "ascoltare" il suo Dio. La parola divina è dunque prima dell'uomo! All'inizio assoluto della realtà creata sta dunque la parola di Dio, la sua espressa intenzionalità di fare un mondo tôb, bello e buono.

[26] **VV. 3.6.9.11. 14.20.24. 26. 28.29**

a cura del gruppo Mons. Piva