

ANTROPOLOGIA BIBLICA

Prof. Don Paolo Asolan

INTRODUZIONE

I capitoli 1-11 del libro della Genesi sono essenziali per la comprensione dell'uomo, della storia e del rapporto dell'uomo e della storia con Dio, ma sono anche testi la cui lettura presenta numerosi problemi. Anzitutto essi costituiscono un insieme di difficile interpretazione, ma soprattutto queste pagine, fra le più conosciute all'interno di tutta la Scrittura, giungono a noi attraverso la mediazione di uno schema di lettura ormai consolidato da secoli e che in noi si traduce in una precomprensione radicata che ostacola invece di facilitare l'intelligenza il più possibile corretta del messaggio in esse contenuto. Questo schema interpretativo va dunque trasceso e corretto, ma è altresì vero che è molto difficile rimuoverlo, tanto esso è inveterato. Sintetizzato, esso si snoda approssimativamente attraverso le seguenti proposizioni.

Prima della creazione del mondo è avvenuta la creazione degli angeli. Alcuni di questi però - gli angeli ribelli - per il loro insuperbirsi sono stati precipitati e sono diventati i diavoli, i demoni dell'inferno. Quindi Dio ha creato il mondo e l'uomo e li ha creati buoni. L'uomo creato è stato posto nel paradiso terrestre, appare dotato di libertà, non conosce né il peccato né la sofferenza, né la vecchiaia né la morte, è esente dall'ignoranza e dall'errore.

Ma nella sua libertà di creatura distinta da Dio quest'uomo, Adamo, disobbedisce a Dio e cade con Eva nella disobbedienza. Allora è cacciato dal paradiso, conosce la fatica, la concupiscenza, le passioni, l'aggressività, la vecchiaia, la morte. Il peccato di Adamo è dunque il peccato originale, il peccato che non solo sta alla radice di ogni peccato ma che soprattutto trascina tutta la creazione nel dolore, nel male, nella caducità, nella morte.

Il peccato originale poi si trasmette per generazione così che tutti gli uomini ne portano le conseguenze. Avendo peccato il primo uomo, Adamo, anche noi, che per generazione veniamo da lui, ereditiamo la colpa originale e a nostra volta pecciamo, soffriamo, siamo ignoranti e giungiamo a conoscere la morte. Ogni uomo nasce avendo una predisposizione cattiva ereditata da Adamo e non da Dio che è onnipotente e buono: dunque ogni uomo è peccatore.

Risalente, grosso modo, a Agostino e tramandato per secoli da una lunga tradizione omiletica, catechetica e teologica, questo grande tentativo di teodicea presenta una visione della creazione attraverso tre tappe fondamentali:

- paradiso
- caduta dell'uomo - peccato originale
- storia dell'umanità.

Un simile schema, che tra le altre conseguenze comporta una separazione drastica fra creazione e redenzione e una visione e un atteggiamento negativi verso la creazione stessa, ha marcato la teologia e soprattutto la spiritualità cristiana occidentale per secoli.

Tenendo conto dei risultati dell'esegesi biblica moderna e contemporanea, facendo riferimento anche alla comprensione patristica e alla tradizione giudaica di lettura di questi testi e, soprattutto, avendo sempre presente il contesto globale di tutta la Bibbia in cui questi capitoli sono vitalmente inseriti e da cui non possono essere isolati, noi ne tentiamo ora una rilettura. Ma prima di abordarli direttamente i testi è indispensabile porre alcune premesse che costituiscono anche le chiavi della nostra interpretazione di Gen 1-11.

1. Gen 1-11: kerygma sull'uomo e sulla sua esistenza concreta

Un dato estremamente importante ma troppo spesso dimenticato è che i primi undici capitoli della Genesi costituiscono innanzitutto un'introduzione alla Rivelazione che inizia con Abramo. È in Gen 12,1-3 che ad Abramo è rivolta la parola del Signore che lo chiama e gli manifesta una promessa:

*Il Signore disse ad Abram:
"vattene dal tuo paese, dalla tua patria
e dalla casa di tuo padre,
verso il paese che io ti indicherò.
Farò di te un grande popolo
e ti benedirò,
renderò grande il tuo nome
e diventerai benedizione.
Benedirò coloro che ti benediranno
e maledirà ehi ti maledirà
e in te saranno benedette tutte le stirpi della terra".*

Tuttavia il concatenamento del testo biblico ci impedisce ogni separazione rigida fra c. 11 e c. 12, tant'è vero che la figura di Abramo appare già nel c. 11 (vv. 26-32) e, tramite la genealogia di Gen 11.10-26, è ricollegata a Sem, il figlio benedetto di Noè. La Rivelazione e la Creazione, la vicenda di Abramo e la vicenda di Adamo si illuminano reciprocamente: appare dunque erronea un'interpretazione di Gen 1-11 indipendente ed isolata da Gen 12. Possiamo anzi dire che Gen 12,1-3, che appare come la ripresa della vocazione creazionale di Dio, costituisce una chiave indispensabile per l'interpretazione di Gen 1-11.

Questi capitoli sono un'introduzione alla Rivelazione, dunque alla Scrittura, alla "storia sacra", cioè alla storia della salvezza. Essi si trovano premessi alla storia che da Abramo si spinge fino alle soglie dell'ingresso nella terra promessa (Pentateuco); alla storia che dalla presa di possesso della terra di Canaan, attraverso il periodo dei Giudici, arriva ad abbracciare tutta l'epoca monarchica fino all'esilio (opera storica deuteronomistica = complesso costituito dai libri di Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, 1 e 2 Re); alla storia che giunge a narrare gli eventi del postesilio: rientro da Babilonia, ricostruzione del Tempio e delle mura di Gerusalemme, riorganizzazione religiosa e sociale della comunità post-esilica, promulgazione della *Torah* (opera del Cronista = 1 e 2 Cronache, Esdra, Neemia); alla storia giudaica centrata soprattutto sull'opposizione dei giudei alla dominazione ellenistica dei Seleucidi (1 e 2 Maccabei).

Questi capitoli potrebbero dunque sembrare pagine di storia o di preistoria, ma in realtà non è così: essi non sono storia né ci forniscono una descrizione storica, ma costituiscono *una chiave di lettura per decifrare e interpretare la storia umana*. Sono

cioè opera teologica che raggiunge ed esprime la radice e la profondità dell'essere in termini di tempi. Per mezzo dell'evocazione e del ricordo (si risale alle origini del tempo!) essi presentano un'interpretazione dell'esperienza umana sotto forma di narrazione simbolica.

Non si tratta dunque di ricercare gli eventi, i fatti particolari che sottostanno alle narrazioni di Gen 1-11, ma piuttosto di percepire che il fatto, l'evento originario è ciò che Israele vive e ha vissuto, è l'esperienza di certi eventi, l'esperienza che nella storia il popolo ha fatto del mondo, dell'uomo e di ciò a cui ha dato il nome di "Dio", l'esperienza di quello che per Israele era, in tale contesto, la creazione. Il fattore originario è dunque la storia e questa letta teologicamente, è la vita interpretata teologicamente.

Per questo in Gen 1-11 non abbiamo "storia degli inizi" o "preistoria", ma un panorama permanente della situazione umana nel mondo, una descrizione delle costanti del mondo in cui noi stessi ci troviamo. Questi racconti evocano antiche tradizioni, antichissimi miti con componenti culturali di diversa estrazione, ma hanno un valore che va al di là del tempo antico e ci pongono di fronte ad un affresco che ci svela qual è la situazione dell'uomo, dell'umanità di sempre, del mondo in cui viviamo.

Il messaggio di Gen 1-11 è così un messaggio sull'uomo e sulla sua esistenza concreta. Il fatto originario che sottostà a questo messaggio è l'esperienza di un popolo, anzi, potremmo dire, l'esperienza di diversi popoli e culture assimilata e vagliata con discernimento dal popolo d'Israele.

2. Dalla storia alla creazione

Prendiamo come esempio i cc. 1-2 della Genesi che ci presentano due differenti racconti della creazione: essi sono i primi capitoli di questo libro e si trovano preposti anche all'intera Bibbia, ma questa priorità nella disposizione all'interno della Scrittura non corrisponde assolutamente ad una priorità cronologica. Nella loro redazione attuale i testi di Gen 1 e 2 sono relativamente tardi. Gen 1 risale alla seconda metà del VI secolo a.C.: è stato redatto durante l'esilio (587-538 a.C.) dalla scuola sacerdotale ed appartiene alla cosiddetta "tradizione sacerdotale" (indicata dagli esegeti con la sigla P da *Priesterschrift*, "scritto dei preti", dei sacerdoti di Gerusalemme).

Gen 2 risale forse al X secolo a.C.: è stato redatto sotto il regno di David (1010-970 ca.) o, più probabilmente, di Salomone (970-931 ca.) e appartiene alla "tradizione jahwista" (sigla J).

Tale è l'opinione corrente degli esegeti, anche se oggi la datazione di J è messa in discussione e ci si orienta verso un'epoca più recente.

In ogni caso, questi due testi sono preceduti da diverse e più antiche tradizioni relative alla "storia sacra": Abramo, i patriarchi, l'esodo, la traversata del deserto, la conquista della terra. Questo significa che la fede di Israele è stata dapprima fede nella salvezza, nella liberazione e solo più tardi fede nella creazione. Israele ha conosciuto, meditato e contemplato anzitutto il Dio salvatore dalla schiavitù egiziana, il Dio dell'esodo, il Dio *go'el*, il Dio redentore, che come tale si è manifestato nella storia attraverso una serie di precisi interventi di liberazione e salvezza. Solamente più tardi, sotto la pressione di nuovi eventi storici, Israele ha riflettuto sull'origine dell'uomo, della storia, dell'umanità nella sua globalità ed è dunque soltanto in un'epoca storica più recente che è pervenuto ad un'elaborazione più sistematica e approfondita della teologia creazionale.

La professione di fede nel Dio *go'el* si estese alle dimensioni del mondo e la fede nella salvezza arrivò a inglobare la fede nel Dio creatore. E' questo un dato

dell'esegesi biblica che, soprattutto a partire dagli studi di Gerhard von Rad, appare oggi abbastanza assodato sebbene si intravedano già dei tentativi di correzione, revisione e precisazione. Secondo questa visione i profeti sono giunti a parlare del Dio creatore per estensione: si passa dalla professione che Dio ha suscitato Israele dal seno delle nazioni alla Promessa che egli non lascerà sprofondare Israele nel caos senza remissione, per concludere infine con la proclamazione di un Dio creatore che ha istituito il mondo traendolo dal caos primitivo. La professione del Dio salvatore è professione di una salvezza talmente radicale da dover necessariamente divenire professione del Dio creatore e ri-creatore di tutte le cose. L'ambiente, lo spazio in cui si è sviluppata la fede nel Dio creatore è dunque la confessione di fede nel Dio della salvezza e della liberazione, è la professione che riconosce l'esodo come evento salvifico centrale della rivelazione di Dio al popolo d'Israele.

La tesi di Gerhard von Rad risulta un po' schematica, perché la professione del Dio creatore è certamente molto antica e i racconti di Gen 1-2 sono sicuramente preceduti da materiali tradizionali anteriori relativi alla creazione.

Inoltre l'uomo (e dunque Israele) si interroga da subito sugli enigmi che attraversano l'esistenza e da sempre tenta di rispondere ai problemi della sofferenza, del male, della morte... Tutta questa problematica è di molto anteriore ai testi che noi possediamo (in particolare a Gen 1-2): essa è antica perlomeno quanto l'esperienza della salvezza, ma resta pur vero che la completa e matura riflessione sulla creazione è avvenuta a partire dalla salvezza ed è giunta a intravedere che l'atto di creazione è sostanzialmente atto salvifico, è salvezza. Questa dinamica della fede e della teologia d'Israele è molto importante e ci può aiutare a correggere quello schema mentale ingenuo e radicato che ci porta a pensare a un Dio creatore e quindi, in seguito, salvatore e redentore.

Diversi testi biblici che contengono narrazioni o evocazioni della creazione mostrano di essere dipendenti da tradizioni riguardanti l'esodo, da racconti dell'evento salvifico centrale della fede veterotestamentaria. Non solo dunque la creazione e la salvezza sono opera dell'unico e medesimo Dio, ma teologicamente bisogna comprendere anche come creazione e salvezza siano un unico e medesimo atto. La creazione allora non è l'"origine prima", l'origine che sta "prima" del tempo e "fuori" del tempo, ma è inserita nella concatenazione storica delle azioni di Dio. Essa non è priva di un seguito, ma appare piuttosto come *creatio continua*: del resto, all'interno della Bibbia non vi è mai l'affermazione data una volta per tutte del Dio creatore, ma accanto alla confessione del Dio creatore compare sempre l'affermazione che egli è anche il ri-creatore di tutte le cose.

Ciò che è importante sottolineare è che questo movimento genetico che porta la fede nella salvezza a dilatarsi fino a divenire fede nella creazione, che porta l'esodo a illuminare la creazione, non è soltanto essenziale all'Israele dell'A.T. per l'espressione globale della sua fede, ma ricompare nel N.T.

Se nell'A.T. le affermazioni sulla creazione sono precedute dall'esperienza dell'esodo, *nel N.T. le affermazioni sulla creazione sono precedute dall'esperienza del nuovo esodo, dall'evento cioè della Pasqua, della morte e resurrezione di Gesù Cristo*. Le affermazioni neotestamentarie che attribuiscono al Cristo una funzione creazionale sono cronologicamente posteriori alle affermazioni sulla croce e sulla resurrezione di Cristo e si trovano essenzialmente in alcuni degli scritti più tardi del N.T.: Colossesi, Efesini, vangelo di Giovanni. Lì si esprime la fede e la riflessione più matura della chiesa neotestamentaria. Queste affermazioni poi non sono mai autosufficienti, ma subordinate all'evento centrale della Pasqua. Così, per es., testi come Gv 1,3 o Col 1,16 leggono l'evento della creazione "in Cristo", "per mezzo di Cristo" e "in vista di Cristo" a partire dall'evento della croce, della morte-resurrezione.

3. Creazione e croce

Detto questo, appare chiaro che una lettura cristiana della creazione non può assolutamente prescindere dalla croce-resurrezione, perché questo è l'evento centrale della storia nel senso più radicale del termine. Questo è molto importante e ci porta a riconoscere che la creazione noi la capiamo e la professiamo pienamente nella celebrazione eucaristica, che è la chiave interpretativa di tutta la storia della salvezza e di tutta la creazione. L'Eucaristia infatti è memoria della croce e anticipazione della ricreazione finale attraverso l'anamnesi di tutta la creazione.

Ma tentiamo di abbozzare, sia pure molto sinteticamente, il rapporto creazione-croce.

Il racconto della morte di Gesù nei sinottici e soprattutto in Marco (15,21-39) vuole chiaramente presentarci Cristo come figura dell'anti-Adamo. Tra Mc 15 e Gen 3 vi è una corrispondenza teologica. Il tema centrale della narrazione di Marco è quello della salvezza, del salvarsi: gli spettatori della crocifissione si rivolgono a Cristo dicendogli: "Salva te stesso scendendo dalla croce!" (Mc 15,30); "Ha salvato altri, non può salvare se stesso! Il Cristo, il re d'Israele, scenda ora dalla croce, affinché vediamo e crediamo" (Mc 15,31).

Marco pone qui il problema: "Che cosa vuoi dire salvarsi?", problema che sottostà anche alla narrazione di Gen 3. Per Adamo (come per coloro che assistono alla crocifissione) significa "essere come Dio" (cf. Gen 3,5) possedendo conoscenza e potere, scendendo dalla croce: "Scenda ora dalla croce affinché vediamo e crediamo". Ma Gesù non è Signore perché detiene potere o esercita la potenza, anzi è Signore proprio lasciandosi crocifiggere; egli si affida completamente a Dio, non tenta assolutamente di farsi uguale a Dio, anzi muore gridando: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34). Questa rappresentazione di Cristo come l'anti-Adamo la ritroviamo, esegeticamente fondata, nell'inno cristologico di Fil 2,6-11.

Il Cristo non stende le braccia per rapire la sua uguaglianza con Dio, per diventare come Dio, ma stende le braccia sulla croce abbandonandosi completamente a Dio nell'obbedienza "fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2,8). Egli è veramente l'anti-Adamo: non si accaparra la qualità divina, ma anzi, "essendo in forma di Dio svuotò se stesso assumendo la forma di schiavo e divenendo simile agli uomini... si abbassò facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2,6-8). Del resto "il programma" annunciato da Gesù è: "Chi vuole salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà" (Mc 8,35). Adamo è colui che ha voluto salvare la propria vita e così l'ha persa; Cristo invece, l'anti-Adamo, è colui che ha consegnato, ha perso la propria vita e così l'ha salvata.

Mc 15, Fil 2 e Gen 3 ci rivelano un unico messaggio: verità e salvezza hanno origine dal dono, dalla sua accoglienza nel rendimento di grazie e dal riconoscimento di Dio, non dall'affermazione di sé.

Per questo Paolo, che in 1 Cor 3,22 dice: "...il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio", in Rm 5,12-21 attesta che ogni uomo si può situare "in Adamo" o "in Cristo". Io, uomo che vengo nel mondo, posso ricevere il mondo, gli uomini, tutto, o come Adamo o come Cristo.

O io sono in Adamo, cioè nella stirpe dei disobbedienti, o sono in Cristo, cioè nello spazio dell'obbedienza che rende possibile la salvezza. In Cristo Dio ci dice chi è l'uomo: è colui che non vuole essere uguale a Dio, non pretende la divinità. Fil 2 è il testo che con più forza ci indica questo movimento di Cristo che alienò se stesso, svuotò se stesso della forma di Dio assumendo non solo la carne umana, ma la forma

di schiavo fino alla morte di croce. Giovanni ci dice la stessa cosa quando presenta il Cristo condannato e sofferente, con le parole: "*Ecce homo*" ("Ecco l'uomo": Gv 19,5).

Ma ecco che Marco, Giovanni e Paolo concordano nell'affermare che proprio nella morte di croce c'è lo svelamento pieno, la rivelazione di Dio. "Il centurione vedendo Gesù spirare in quel modo, disse: Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!" (Mc 15,39); la croce, ci rivela il quarto evangelo, diventa glorificazione, è il momento in cui il Cristo grida con piena signoria e autorità: "Tutto è compiuto" (Gv 19,30); e infine Paolo, per il quale il Cristo crocifisso è "potenza di Dio e sapienza di Dio" (1 Cor 1,24), può attestare nella conclusione dell'inno di Fil 2 che la resurrezione non è che il sì di Dio al nuovo Adamo:

*Per questo Dio lo ha sovraesaltato
E gli ha donato il Nome
che è al di sopra di ogni nome
affinché nel Nome di Gesù
si pieghi ogni ginocchio
di (esseri) celesti, terrestri e inferi
e ogni lingua proclami
che Gesù Cristo è Signore
a gloria di Dio Padre (Fil 2,9-11).*

Il crocifisso è fatto Kyrios, Signore, è vivente per sempre! La via del nuovo Adamo è la via della croce, attraverso la quale egli si sottrae alla tentazione diabolica di "diventare come Dio" (Gen 3,5), di "farsi Figlio di Dio" (cf. Gv 19,7; Le 4,1-13) e da dove egli riceve in pienezza questa qualità che, come attesta la confessione del centurione sotto la croce, può essere conosciuta e contemplata.

4. Creazione in Cristo

La centralità della croce, della morte-resurrezione di Cristo, all'interno di tutta la storia di salvezza, ha fatto sì che ben presto i discepoli di Gesù abbiano compreso ed espresso la portata cosmica, globale ed universale di questo evento. La morte di Gesù non è semplicemente la morte di un grande maestro, di un profeta o di un martire, ma è "la morte del Signore" (1 Cor 11,26), la morte del Kyrios. Attraverso la resurrezione egli è diventato il Signore di tutta la storia, di tutto il cosmo, non semplicemente il Signore dei credenti e della chiesa.

La resurrezione di Cristo non è la risposta di Dio a un martire o a un giusto (sulla falsariga dei "rapimenti in cielo" del profeta Elia o del giusto Enok già attestati nell'A.T.), ma è l'atto con cui Cristo è stato costituito Signore dell'universo con una signoria unica, che lui solo può avere e che non è concessa a nessuno dei martiri e dei santi.

Già nella seconda metà degli anni 50 d.C. Paolo può attestare che con la resurrezione il Padre "ha sottomesso ogni cosa ai suoi piedi" (1 Cor 15,27), affermando così, a venticinque anni circa dalla morte di Gesù, la signoria assoluta e cosmica di Cristo. In Fil 2,10 l'Apostolo attesta la pienezza della signoria del Cristo Risorto che si estende alle tre regioni cosmiche che abbracciano l'universo (cielo, terra e inferi) e

agli esseri che le abitano: "...affinché nel Nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio di (esseri) celesti (*epouranion*), terrestri (*epigheion*) e inferi (*katachthoniori*)".

In Rm 8,38-39 il rapporto fra Cristo e il discepolo è posto da Paolo sotto il segno della manifestazione di un amore tale che niente e nessuno potrà mai spezzarlo: "Io sono infatti persuaso che né morte, né vita, né angeli, né principati, né presente, né avvenire, né potenze, né altezze, né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore".

Ma ecco allora che Paolo arriva ad affermare che "tutto esiste per mezzo di lui (*di' ou tà panta*)" (1Cor 8,6). Si è così potuto sviluppare il messaggio straordinariamente nuovo, contenuto soprattutto nelle Lettere ai Colossesi e agli Efesini e poi nel vangelo di Giovanni e nella Lettera agli Ebrei. che parla di una creazione in Cristo. A questo è arrivata la crescita della comprensione cristologica della Chiesa a partire dalla morte-resurrezione: come abbiamo già visto, è lo stesso procedimento avvenuto nell'A.T. in cui la creazione è stata pensata a partire dall'esodo, a partire cioè da ciò che Israele aveva vissuto nella storia e che continuava a vivere particolarmente nella ri-attualizzazione liturgica di quell'evento.

La riflessione neotestamentaria sulla creazione in Cristo si esprime così in tutta una serie di testi particolarmente ricchi e densi teologicamente:

*Egli (il Figlio) è immagine del Dio invisibile,
primogenito di ogni creatura,
poiché in lui (en auto)
tutte le cose sono state create,
quelle nei cieli e quelle sulla terra,
quelle visibili e quelle invisibili ...
Tutte le cose sono state create
per mezzo di lui (di' autou)
e in vista di lui (eh autóri),
ed egli è prima di tutte le cose
e tutte sussistono in liti (en auto) (Col 1,15-17).*

La grande benedizione che apre la Lettera agli Efesini inizia dicendo:

*Dio . . . ci ha benedetti
con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo,
in lui (en auto) ci ha scelti prima della fondazione del mondo (Ef 1,3-4).*

Nel prologo dell'Evangelo di Giovanni, con chiaro riferimento alla funzione creatrice della Parola (*dabar*) di Dio e della Sapienza (*chokmah*) personificata dell'A.T., si attribuisce il ruolo crea-zionale al Cristo-Lògos, al Verbo, alla Parola di Dio:

*Tutto è stato fatto per mezzo di lui (di ' autou)
e senza di lui niente è stato fatto di ciò che esiste (Gv 1,3).*

Anche il prologo della Lettera agli Ebrei ci pone di fronte ad un'affermazione analoga:

Dio ... in questi giorni, ha parlato a noi nel Figlio (en yio), che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale (di' ou) ha fatto anche i mondi (Eb 1,2).

Per noi cristiani dunque, la creazione va assolutamente letta a partire da Cristo, va vista come creazione in Cristo. Questa operazione non è facile, ad essa non siamo

abituati, ma essa è di importanza capitale per una retta e piena comprensione del messaggio biblico sulla creazione.

Se infatti, come dice Col 1,15, Cristo è "il primogenito di ogni creatura" (*protótokos pases ktiseos*), allora Dio non ha creato l'uomo e l'universo senza che Cristo ne fosse la vera ragione. È Cristo la ragione d'essere del mondo creato da Dio perché "in lui tutto è stato creato" (Col 1,16) ed "egli è prima di tutto" (Col 1,17a) e "tutto in lui sussiste" (Col 1,17b).

Ecco la visione corretta che noi dobbiamo avere della creazione.

D'altra parte, il N.T. non dice mai che l'incarnazione ha conferito un Figlio a Dio, ma che attraverso di essa Dio si è rivelato a noi nel Figlio, nel Cristo. Questi è colui di cui Giovanni Battista può dire: "Colui che viene dopo di me mi è passato davanti, perché era prima di me" (Gv 1,15) e che di se stesso afferma: "Prima che Abramo fosse, Io sono" (Gv 8,58). Con la sua incarnazione il Figlio che è da sempre, il Lògos che "in principio era presso Dio" (Gv 1,2), diventa il perfetto rivelatore del Padre per noi uomini, la sua narrazione, la sua "esegesi" (cf. Gv 1,18: *ekemos exeghésato*), colui che ci "ha aperto la via" per la piena comunione con il Padre (cf. Gv 14,6)5.

L'incarnazione significa la rivelazione del Padre nel Figlio per la potenza dello Spirito santo, sicché il Figlio è veramente "l'immagine del Dio invisibile" (Col 1,15) venuto nella carne, venuto tardi nella storia e nella creazione, ma che su di esse detiene un primato che è il primato dell'eterno Figlio di Dio, del Figlio unigenito "pieno di grazia e di verità" (cf. Gv 1,14).

Il disegno radicale che Dio ha formulato creandoci è dunque un disegno d'amore volto a donare noi a Cristo e a donare il Cristo a noi affinché, mediante l'adozione filiale per opera dello Spirito Santo, noi siamo offerti al Padre da Cristo, per lui, con lui e in lui.

E' dunque in funzione dell'atto creatore contenuto nell'amore eterno di Dio che Paolo presenta Cristo come "primogenito di ogni creatura" in Col 1,15. La creazione è innanzitutto atto di divinizzazione in Cristo, è già grazia, è conferimento della filialità nel primogenito di ogni creatura: in Cristo infatti Dio "ci ha scelti prima della fondazione del mondo... predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo" (Ef 1,4-5). Ma se noi siamo stati scelti in Cristo prima della creazione del mondo, questo significa, come hanno ben compreso i Padri, che il Cristo, che si è reso visibile nell'incarnazione, era già invisibilmente presente nella creazione, nascosto in essa, sprofondato nella creazione come Verbo. Dice Ireneo: "Il vero creatore del mondo è il Verbo di Dio, cioè il Signore nostro che negli ultimi tempi si è fatto uomo mentre era già nel mondo e invisibilmente conteneva in sé tutte le cose create e si trovava sprofondato nella creazione intera come Verbo di Dio che governa e dirige ogni cosa. Egli venne in modo visibile, si fece carne e fu appeso al legno per ricapitolare in sé ogni cosa" (*Contro le eresie* V, 18,3).

Ma da tutto questo scaturisce una conseguenza di capitale importanza: non esiste una doppia economia, cioè una prima economia creazionale, pura economia della grazia (il tempo della grazia precedente la caduta), indipendente da Cristo, e una seconda economia redentiva, dovuta al peccato, in cui Cristo interviene per la riparazione del peccato, ma si dà una sola economia della grazia in Cristo. La grazia era (già prima della caduta) ed è sempre grazia di Cristo. Purtroppo molti mali del vivere cristiano dipendono proprio dalla distinzione netta di queste due economie. Noi dobbiamo invece affermare che l'assenza del peccato non è assenza di Cristo così come la presenza del peccato da sola non ci dà Gesù Cristo.

In verità noi non dobbiamo Cristo al peccato, ma all'amore di Dio che ha creato l'uomo per divinizzarlo. Dio ha creato l'uomo per amore e perché nel Figlio divenga partecipe della natura divina (cf. 2 Pt 1,4). Il peccato quindi non spiega né fonda da se stesso la necessità dell'incarnazione, ma fa sì che l'incarnazione, presente da sempre nel "mistero della volontà di Dio" (Ef 1,9), nel "mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo" (Ef 3,9), nel "disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose" (Ef 1,10), sia anche redentrice. Noi possiamo allora rileggere le pagine iniziali della Genesi alla luce di questa sintetica chiave ermeneutica: "Creavit Deus Adam et posuit eum in paradiso, id est in Cristo", che significa: "Dio creò Adam (l'uomo) e lo pose nel paradiso, cioè in Cristo". In Cristo infatti tutto è stato creato e innanzitutto l'uomo,

Questa è, per esempio, la comprensione della creazione che traspare dalle sculture che adornano la cattedrale di Chartres e che ci presentano il volto di Adamo in parallelo e in piena somiglianza con il volto di Cristo. L'identità dell'uomo creato non contiene solo "il primo Adamo", ma anche "il secondo e ultimo Adamo" (cf. 1 Cor 15,45.47), cioè Cristo. Il giardino di Eden in cui Dio colloca l'uomo secondo Gen 2,15 non è un luogo geografico, ma una situazione di rapporto e comunione con Dio: è Cristo, è la vita con Dio, la vita eterna cui siamo chiamati.

Simbolo dell'elezione d'amore che presiede alla creazione dell'uomo, il paradiso di Gen 2 è una sorta di terra promessa, è l'annuncio velato della vita eterna presso Dio che è promessa all'uomo fin dall'atto creatore. Ora, poiché il Cristo stesso, il Cristo glorioso e risorto, dice: "La vita eterna è che essi conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo" (Gv 17,3), questo significa che essere eletti per vivere per sempre in comunione piena con Dio fin da quando si è creati equivale a essere eletti in Cristo. Questo è stato ben compreso dalla Lettera agli Efesini (1,4-6) che afferma: "In lui ci ha scelti prima della fondazione del mondo per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo secondo il beneplacito della sua volontà...". La vita eterna presso Dio, la piena comunione con Dio diventando suoi figli nel Figlio unigenito per opera dello Spirito Santo: questa la destinazione finale dell'uomo espressa già nell'atto creazionale.

5. Lettura teleologica di Gen 1-11

Alla luce di tutto questo risulta evidente la necessità di fare di Gen 1-11 una lettura non solo teologica, ma anche teleologica: ciò che è detto in riferimento agli inizi va considerato come la destinazione finale, il *télos* (= il fine) dell'uomo e della creazione. Il racconto ha una portata profetica che già anticipa ciò che si dirà della fine, la quale fine a sua volta non è né pensabile, né comprensibile senza ciò che si afferma del principio.

Non è certo un caso che gli elementi presenti nei primi capitoli della Genesi si ritrovino nei capitoli finali dell'Apocalisse: anzi è possibile riconoscere dei puntuali riferimenti che intrecciano una significativa unità fra Gen 1-3, Ap 1-3 e Ap 21-227.

Un detto rabbinico formula il seguente principio: "Se vuoi conoscere il compimento dell'opera, fa' riferimento all'idea che ne fu l'inizio". Per capire il nostro fine ultimo dobbiamo dunque rifarci all'inizio: riflessione sull'archè e riflessione sul *télos* si richiamano reciprocamente. Del resto è significativo che l'elaborazione sistematica di una teologia della creazione (mediante la parola: Gen 1, P) sia avvenuta in Israele contemporaneamente allo sviluppo grande dell'escatologia, all'attesa di quel giorno del Signore che diventerà il giorno finale, metastorico, che porrà fine al mondo.

I rabbini, riflettendo sull'espressione iniziale della Genesi *bere'shit*, "in principio" (Gen 1,1), si sono chiesti perché la Bibbia inizi con la seconda lettera dell'alfabeto ebraico (*bet*, valore numerico = 2) e non con la prima (*alef* valore

numerico = 1). Questo significa anzitutto, secondo i rabbini, che noi viviamo nel mondo della dualità e della contraddizione e che perciò non possiamo avere una conoscenza e una presa definitiva sul mondo dell'alef, sul mondo di Dio, sul mondo dell'Uno e Unico. Ma soprattutto, i rabbini sottolineano che l'espressione *be-re'shit*, in principio, dal punto di vista sintattico sembra esigere un complemento, per cui andrebbe tradotta non "all'inizio", ma "all'inizio di ...", "al principio di ...". Non ci si trova di fronte all'inizio assoluto, ma a un principio che suppone tutta una serie di inizi (o re-inizi) successivi: il testo è aperto in avanti proprio come la lettera bet che è chiusa in tutti i sensi tranne che in avanti (l'ebraico si scrive da destra verso sinistra). L'idea stessa di "inizio" in ebraico suppone le nozioni di progetto, finalità, scopo e dunque senso, nella doppia valenza di direzione e di significato. Così il commentatore ebreo medievale Rashi (1040-1105 ca.) vede nel *re'shit* (principio) Israele e la Torah: "In principio significa per amore della Torah, che è chiamata il principio della sua via (Pr 8,22), e per amore di Israele, che è chiamato la primizia del suo raccolto (Ger 2,3)".

La lettura cristiana non può che intravedere nel *re'shit* il Cristo stesso, colui che è "l'Alfa e l'Omega, il Primo (*o prótos*) e l'Ultimo (*o éschatos*), il Principio (*e archè*) e la Fine (*tó télos*)" (Ap 22,13). Anzi è possibile che le affermazioni di Col 1,15-20 sul Cristo creatore non siano altro che una rilettura sapienziale dell'espressione *bere'shit* di Gen 1,1 accostata alla definizione della Sapienza preesistente e operante nella creazione in Pr 8,22.

Secondo questa ipotesi lo stesso inno di Col 1,15-20 sarebbe uno sviluppo cristologico che afferma la creazione in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo svolgendo tre possibili accezioni dell'uso della preposizione ebraica *be-* che attribuisce a Cristo titoli e attributi derivati dai molteplici significati del termine *re'shit*:

- be-* = in: in lui (*en auto*) tutto è stato creato Col 1, 16°
- be-* = per mezzo di: per mezzo di lui (*di' autou*) tutto è stato creato Col 1,16b
- be-* = in vista di, per: in vista di lui (*eis auton*) tutto è stato creato Col 1,16b
- re'shit* = inizio: egli è prima di tutte le cose Col 1,17
- re'shit* = totalità comprensiva: tutte le cose sussistono in lui Col 1,17b
- re'shit* = capo: egli è il capo del corpo Col 1,18a
- re'shit* = primogenito: egli è il primogenito di ogni creatura Col 1,15b
- re'shit* = principio: egli è il principio Col 1,18b

E anche nell'inno di Colossesi si verifica quella corrispondenza tra inizio e fine già notata a proposito della Genesi: il Cristo presente all'opera creazionale è colui che sostiene la creazione nel tempo presente della storia e che sarà ancora presente alla fine della storia nella ricapitolazione di tutte le cose in lui, per lui e per mezzo di lui, "poiché Dio ha deciso di far abitare in lui ogni pienezza" (Col 1,19).

6. Pluralità di racconti di creazione

La Scrittura parla della creazione attraverso racconti e ci presenta anche la risposta umana all'atto creatore di Dio esprimendola nella lode del Creatore. Tuttavia per la Scrittura la creazione non costituisce un articolo di fede. Una professione di fede nel Dio "creatore del cielo e della terra", come compare nel nostro Credo, è infatti impensabile all'interno dell'A.T., che conosce invece il cosiddetto "credo storico" incentrato sulla confessione del Dio liberatore che ha fatto uscire il suo popolo dall'Egitto: Dt G,20-23; 26,5-9; Gs 24,1-13; Ne 9,7-25.

In questi testi appaiono gli elementi costanti che formano l'oggetto della fede dell'Antico Testamento:

- promessa ai padri
- oppressione in Egitto
- liberazione dono della terra.

Non vi compare mai la creazione o l'affermazione del Dio creatore. Perché questo? Perché per l'uomo veterotestamentario la creazione era l'unica possibilità di concepire l'origine del mondo: egli non aveva altre possibilità o alternative. Per l'uomo antico non esisteva che la realtà posta da Dio: il mondo creato era dunque il presupposto del suo pensare. Questo significa che il problema del come Dio avesse creato il mondo non poteva costituire un problema di fede per l'uomo dell'A.T. il quale in ogni epoca esprimeva la propria comprensione della creazione in maniere sempre nuove e differenziate.

E propria del discorso veterotestamentario su Creatore e creazione la pluralità di voci; il fatto della creazione non viene definito una volta per tutte; anzi non può essere definito in questo modo perché ogni epoca non può far altro che esprimere come essa comprende questo fatto. Per questo nell'A.T. non c'è un unico racconto della creazione, ma molti.

Già nei due primi capitoli della Genesi noi abbiamo due narrazioni della creazione molto differenti tra di loro, ma poi ne troviamo molte altre nei Salmi, in Giobbe, nel Deutero-Isaia, nel libro della Sapienza.

Il racconto di Gen 1,1-2,4a presenta la creazione come avvenuta mediante la parola, mentre il secondo racconto (Gen 2,4b-25) la descrive come frutto dell'azione, del fare di Dio. Il primo racconto, più recente, uscito da ambienti sacerdotali, è piuttosto teologico, quasi liturgico; il secondo, più arcaico, che porta l'impronta della riflessione sapienziale degli scribi della corte gerosolimitana, è più antropomorfo. Le differenze che essi presentano sono anche connesse a una diversità di ambienti geografici e culturali in cui sono stati prodotti. Gen 1 accorda grande importanza all'elemento acquatico nell'ambito della creazione: l'acqua appare come una minaccia per la vita e perciò deve essere regolata e limitata. Dio separa le acque che sono sopra il firmamento dalle acque che sono sotto il firmamento (Gen 1,6-7), quindi raccoglie queste ultime in un solo luogo e così compare l'asciutto, la terraferma (Gen 1,9). Questo primo racconto suppone perciò l'esperienza di un luogo di acque sovrabbondanti, suppone l'esperienza dell'esilio nella terra tra i due fiumi, nella zona mesopotamica. E' infatti dal mondo babilonese-mesopotamico che in Israele fu recepita la necessità di arginare, canalizzare e bonificare le acque. Gen 2 invece fa coincidere lo stato di caos, di non essere e di assenza di vita con la mancanza di acqua (cf. Gen 2,5-6): l'elemento acquatico appare così come estremamente positivo e vitale. L'ambiente presupposto è la zona piuttosto arida e

desertica dell'entroterra palestinese, in cui la vita è minacciata proprio dalla scarsità di piogge e di corsi d'acqua.

La varietà di forme e di elaborazioni dei racconti di creazione della Bibbia dipende dunque dalle diverse epoche in cui sono stati redatti e, in modo determinante, dagli ambienti e dalle culture con cui Israele veniva in contatto. La stessa collocazione geografica di Israele nella terra di Canaan ha sempre favorito una quantità di scambi, incontri e scontri con i popoli circostanti. La zona mediana della Mezzaluna fertile e soprattutto l'area palestinese in cui si insediò Israele è sempre stata un luogo di passaggio, un crocicchio, una zona aperta a migrazioni di popolazioni e dunque anche ad invasioni militari provenienti da nord e da sud. Era zona contesa dalle grandi potenze che si sono sviluppate proprio ai confini di questa striscia di terra: l'Egitto a sud-ovest, l'Assiria a nord, Babilonia a est. Al centro di vie carovaniere per scambi commerciali fra est e ovest, in una zona che nel corso della storia ha subito la dominazione politica di svariate potenze, il popolo d'Israele, che ha anche conosciuto direttamente l'Egitto e Babilonia, è stato influenzato dalle culture elaborate dalle civiltà egiziana e assira, babilonese e sumerica, persiana e greca. Ma anche la terra di Canaan era già fiorente di centri culturali quando le tribù israelitiche vi si insediarono. Il popolo di Israele si è così formato nel crogiolo della storia sapendo assimilare con forza vitale incredibile influssi di ogni sorta e senza mai perdere la propria identità. Le culture e le sapienze delle genti sono diventate anche israelitiche, ma sempre passando attraverso un filtro che le ha vagliate con discernimento, contestate all'occorrenza e riplasmate alla luce della fede in JHWH unico Dio. Questa influenza è comunque forte e all'interno dell'A.T. è visibile particolarmente nella letteratura sapienziale e in modo specialissimo nei racconti di creazione. L'antico Israele ha cioè forgiato racconti diversi di creazione in relazione alle diverse genti e culture con cui entrava in contatto.

E tutti i popoli del Vicino Oriente Antico avevano in comune la concezione dell'uomo come creatura di Dio e del mondo come creazione di Dio: questo era un dato assodato generale, non solo conosciuto da Israele e dai popoli con esso confinanti, ma anche condiviso dalle culture antiche fiorite in tutte le parti della terra. Israele ha assunto queste elaborazioni e così, pur confrontandole e criticandole a partire dalla fede nel Dio redentore, ha condiviso qualcosa che era comune a tutta l'umanità in epoca remota: una comune comprensione dell'uomo e del mondo, delle verità comuni e fondamentali espresse attraverso miti. Ecco perché in Gen 1-11 noi troviamo tracce ed echi di numerosi materiali paralleli della cultura mesopotamica, cananea o egiziana. Non c'è da stupirsi! La verità non è meno vera se è condivisa da altre culture; la verità non ha come criterio l'assoluta originalità! Semmai il problema è di vedere come Israele, assumendo questi apporti delle genti, sia riuscito a ricondurli nell'alveo della propria fede nel Dio *'echad* (uno) e *go'el* (redentore, liberatore). Ma la creazione era un dato universale, una verità compresa da tutta l'umanità e sempre si presentava come discorso dell'uomo minacciato in un mondo minacciato.

Noi siamo soliti leggere Gen 1-11 come risposta alla domanda: "Qual è l'origine dell'uomo e del mondo?", e siamo abituati a considerare queste pagine come un'indagine sulla "causa prima", ma il discorso su creazione e creatura era originariamente un discorso dell'uomo minacciato ed era espresso dal mito.

Il mito era un'espressione della comprensione dell'esistenza. Il mito va visto come discorso sulla realtà, come rappresentazione dell'evento reale che è conforme alla concezione dell'esistenza e del mondo dei pri-mordi dell'umanità. Il discorso sulla creazione aveva il fine di rendere presente (ri-presentare mediante la narrazione), in mezzo alle minacce e ai pericoli che rischiavano di far ricadere nel caos l'uomo e il mondo attuali, l'inizio in cui ciò che esiste era venuto all'esistenza. Non si deve pertanto

contrapporre mito e storia o rifiutare il mito come fittizio e irreale: il mito era il modo degli antichi di presentare linguisticamente il reale.

Alla luce di tutto questo appare chiaro perché la Scrittura non formuli nessuna "dottrina astratta" sulla creazione e ci presenti soltanto dei racconti, delle narrazioni della creazione: solo nella narrazione e nella recitazione la creazione può essere attualizzata e resa di nuovo presente, solo nel racconto può diventare reale.

La Bibbia conserva i racconti di creazione di uno stadio primitivo dell'umanità, ma allo stesso tempo in essi conserva anche il legame delle epoche e delle generazioni successive con quello stadio primitivo. Possiamo perciò affermare che nel racconto biblico della creazione è conservata la storia dell'umanità come totalità, come un *continuum*, un tutto coerente e significativo, in modo da conservare per il futuro la comprensione della realtà, cioè la concezione dell'esistenza e del mondo propria dei primordi dell'umanità.

L'opera creazionale non è dunque definita una volta per tutte nella Bibbia e ogni epoca ne ha espresso la propria comprensione. Questo è stato ben capito dal redattore finale della Genesi che ha accostato due racconti di creazione così differenti come Gen 1,1-2,4a e Gen 2,4b-25.

Ciò che rimane importante, essenziale, dietro le forme espressive, è il messaggio contenuto.

«HA DATO LA TERRA AI FIGLI DELL'UOMO» (Sal 115, 16).
FONDAZIONE BIBLICA DELLA SIGNORIA DELL'UOMO SUL CREATO

La signoria dell'uomo nell'universo (meglio che *sull'*universo, come apparirà dalle pagine seguenti) si colloca entro l'ampia problematica che iscrive i temi della creazione (dell'uomo e del mondo) e del significato globale e ultimo dell'esistenza (1). Ciò si fa del tutto evidente fin dalle prime pagine della Genesi, la cui dimensione etiologica, filtrata dalla riflessione sapienziale, costituisce indagine e risposta sul significato del reale nella sua totalità e, in particolare, sui grandi problemi dell'uomo (2). La vastità della problematica che ne consegue suggerisce un approccio selettivo, che fermi l'attenzione su alcune questioni specifiche, rilevanti nel contesto del pensiero contemporaneo; in specie, la radice della signoria dell'uomo nel mondo, le modalità con cui essa si deve esplicitare, le sollecitazioni che ne derivano per la teologia.

1. Dio ha creato l'uomo per la vita

Il pensiero cristiano - e i primi capitoli della Genesi in particolare - sono stati spesso accusati di essere all'origine di gravi guasti riguardo all'operare dell'uomo nel mondo: di favorire e giustificare teologicamente un'azione di intervento sul mondo senza limitazioni di sorta, con disastrose conseguenze in campo ecologico; di abbandonare a se stessa, guardandola con sospetto, l'attività umana per il progresso e la trasformazione del mondo. Due accuse apparentemente (ma solo apparentemente) contraddittorie, in quanto espressioni antitetiche ed estreme di un medesimo disinteresse per la realtà terrena (3). L'accusa non è certo infondata, se si riferisce ai moduli interpretativi di non piccola parte della teologia e della prassi cristiana nel corso dei secoli; ma non trova giustificazione alcuna nelle espressioni autentiche della fede e, in particolare, nella rivelazione biblica.

1. La connessione è chiaramente avvertita dalla tradizione teologica, e trova classica formulazione nella domanda del catechismo di Pio X: "Per qual fine Dio ci ha creati?".

2. Cfr. A.M. DUBARLE, *Les sages d'Israel*, Paris 1946, 8.

3 (Cfr. L. White, *Historical Roots of the Ecological Crisis*, in «Science» 155 (1967), 1203-1207; C. AMERY, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972; 16.198; K. Lowith, *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966, 18.

Qui la prospettiva appare radicalmente diversa, fin dalle prime pagine della Genesi. Il confronto con le cosmogonie mesopotamiche antiche, per tanti versi culturalmente imparentate con la narrazione biblica, ne offre prova convincente. In esse, l'uomo viene creato per sollevare gli dei dalla fatica e in un quadro fosco di lotte tra divinità inferiori e superiori. Ecco qualche testo.

Nel mito-epopea di *Atrabasis* (1,190-197) si legge:

“(Gli dei allora) chiamarono la dea,
pregarono la levatrice degli dei, la saggia Mami:
Tu sei il seno materno, la creatrice dell'umanità:
crea Lullu (uomo) perché porti il giogo;
porti egli il giogo assegnato da Enil (agli dei)
sia l'uomo a portare il cesto del dio!”.

Analogamente nell'*Enuma elish* (VI, 1-10):

“Marduk, sentendo la richiesta degli dei,
decise di creare un capolavoro:
Voglio fare un reticolo di sangue,
formare un'ossatura
e suscitare un essere il cui nome sarà: l'uomo.
Sì, voglio creare un essere umano, un uomo.
Su di lui gravi il lavoro servile degli dei,
cosicché essi siano in pace”.

Questi esempi (altri se ne potrebbero addurre (4)) mostrano con chiarezza la diversa prospettiva del testo biblico. Si è notata, a volte, un'affinità tra le cosmogonie mesopotamiche e la destinazione dell'uomo secondo la tradizione comunemente ascritta allo Jahwista (J; cfr. Gn 2,15: “Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse”), ambedue orientate al lavoro della terra (5). Ma, come si vedrà più ampiamente in seguito, anche in questo caso l'analogia culturale si risolve in una netta diversità sul piano teologico. In maniera ancor più evidente si caratterizza il racconto attribuito alla tradizione sacerdotale (P), dove l'uomo appare al vertice dell'opera creatrice di Dio, sovraneamente libera e perfetta (6).

4. Cfr, p.e., L. CAGNI, *Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli assiro-babilonesi*, in *L'Uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Atti del simposio per il XXV dell'A.B.I., Brescia 1975, 9-25; C. ZANCHETTIN, *La creazione nell'Antico Testamento*, in “Rivista Biblica Italiana” 20 (1972), 391-405.

5. L. CAGNI, *Creazione e destinazione...*, 23-25.

6. Cfr. G. PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild and die sumerischen and akkadischen Schöpfungsmyten*, Heidelberg 1971, 22: “A differenza del I capitolo della Genesi, in cui la creazione dell'uomo è visibilmente narrata solo come compimento dell'intera opera creativa di Dio, i testi sumerici e accadici sottolineano quanto necessaria sia stata per gli dei la creazione dell'uomo».

Nessuna ipotesi viene quindi posta dal testo biblico sull'attività dell'uomo nell'universo. Ciò non significa, naturalmente, che essa non venga precisamente orientata e non soffra, come ogni altro aspetto della vita umana e cosmica, della tensione negativa del peccato.

L'originalità della prospettiva biblica rispetto a quelle circostanti non è comunque frutto di una migliore elaborazione intellettuale (sebbene anch'essa giochi ruolo non secondario in questi testi: siamo in ambiente sapienziale), ma proviene da una diversa esperienza religiosa. Benché l'idea del mondo dipendente da Dio sia certamente antichissima e comune a tutta l'area culturale del vicino oriente (7), l'idea biblica di Dio creatore deriva - nella sua specificità - dall'esperienza salvifica di Israele, e con essa nativamente e teologicamente si connette (8).

Entro questo orizzonte originale trova nuova collocazione anche la comprensione dell'uomo in se stesso e nelle sue dinamiche relazioni con Dio e con il mondo, relazioni che vengono in tal modo costitutivamente ridisegnate. L'uomo non appare, così, creato per la fatica, il conflitto, la morte, ma per la vita. Ciò si legge in filigrana nel racconto jahwista, in cui l'uomo, trasferito dalla terra arida e inospitale nel giardino di Eden, vive in perfetta armonia con se stesso, con le cose, gli animali, e con Dio. Ancora una volta si mostra evidente la divaricazione teologica con la letteratura religiosa circostante, come conferma il poema di *Gilgamesh*: "Quando gli dei hanno creato l'umanità, la morte hanno stabilito all'umanità, la vita hanno tenuto nelle loro mani" (9). Questa netta diversità di prospettiva trova espressione nei temi dell'uomo come *immagine di Dio* e del suo "dominio" nel creato.

7. Cfr, p.e., il testo arcaico di Gn 14,18-19. Cfr. su questo C. WESTERMANN, *Creazione*, Brescia 1974,19. E' significativo constatare come l'affermazione della creazione manchi nei credo biblici più antichi: cfr. G. von RAD, *Teologia dell'Antico Testamento I*, Brescia 1972, 149-157. La sua tesi non deve comunque essere estremizzata.

8. L'affermazione è ben nota e generalmente condivisa; cfr. F. FESTORAZZI, *La creazione nella storia della salvezza*, in "La Scuola Cattolica" 90 (1962) 3-27; è in epoca esilica che l'idea di creazione, già presente alla riflessione della sapienza antica, ha acquistato la dimensione storica (contro la tesi di von Rad).

9. IX, 4, in G. FURLANI (ed.), *Miti babilonesi e assiri*, FI 1958, 224.

2. Immagine di Dio

Il tema dell'uomo immagine di Dio, benché non molto frequente, quanto alla statistica lessicale, nell'AT, ha costituito punto di riferimento costante nella teologia rabbinica e cristiana di ogni epoca. Questo singolare interesse è dovuto certamente alla forza pregnante dell'espressione e alla sua capacità di rappresentare con linguaggio simbolico-sintetico il mistero dell'uomo nella sua profondità (10). Non è nostro compito entrare nella discussione esegetica delle diverse interpretazioni che storicamente ne sono state date, non senza condizionanti influssi delle differenti prospettive antropologiche di approccio (11). Il nostro interesse deriva, piuttosto, dal fatto che il testo di Gn 1,28, che direttamente concerne il nostro assunto («Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate...»), non può essere correttamente inteso (12) senza riferirlo al suo contesto immediato (Gn 1,27: «Dio creò l'uomo a sua immagine...»), cui è letterariamente e contenutisticamente connesso. E' infatti nell'essere immagine di Dio che la signoria dell'uomo nell'universo trova il proprio fondamento e il proprio criterio.

L'esegesi contemporanea ha ormai definitivamente abbandonato la visione neoplatonica che non poco ha influito, con la sua restrizione spiritualistica, sulla interpretazione stessa delle Scritture (13); e, benché non manchino letture per altro verso parziali e in qualche modo criticabili (14), tende a dare una interpretazione globale del tema dell'immagine. Ciò in conformità con il retroterra culturale cui l'espressione biblica fa riferimento. Si tratta, con ogni verosimiglianza, di una pratica comune agli antichi regni.

10. W. EICHRODT, *Theologie des AT*, Gottingen 1957, 1, 9-33. 276-279.

11. F. FESTORAZZI, *Gen 1-3 e la sapienza di Israele*, in "Rivista Biblica italiana" 27 (1979) 46; per la rassegna delle opinioni e la loro valutazione critica vedi C. WESTERMANN, *Genesis*, BK 1/1, Biblischer Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1966, 203-214.

12. Da questa mancanza di contestualizzazione derivano le interpretazioni errate e il tentativo di riportare gli abusi dell'azione dell'uomo al testo biblico, come a loro causa.

13. Il superamento di tale interpretazione si deve principalmente a H. Gunkel. Una documentata esposizione del problema si trova in O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Munchen, 1967. Giustamente egli riconosce il merito dell'esegesi gunkeliana, ma ne critica a sua volta l'estremismo, quando essa afferma che "questa uguaglianza d'immagine si riferisce in primo luogo al corpo fisico dell'uomo, anche se ciò non esclude affatto il lato spirituale" (GUNKEL, *Genesis...*, 112). Molto meglio K. BARTH: "L'immagine di Dio non consiste in qualcosa che l'uomo è o fa, ma piuttosto nell'uomo stesso e quindi in lui come creatura. Egli non sarebbe uomo, se non fosse immagine di Dio. E' immagine di Dio in quanto uomo" (KD 111, 1, 106 s., citato in C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1983, 130).

14. Anche l'impostazione di s. Tommaso pone il problema in termini parziali: "Utrum imago Dei sit *in* homine", I q. 93 a. 1 (il corsivo è mio).

Quando un sovrano estendeva il proprio dominio su territori stranieri, erigeva statue di se stesso a significare la sua presenza e il suo potere. Nell'orizzonte del radicale rifiuto dell'idolo, che caratterizza la pagina biblica, l'uomo è dunque la rappresentazione vera e vivente della signoria regale di Dio sulla terra, proprio come l'immagine del re eretta nelle varie province dell'impero è il senso visibile del dominio del re (15). Ripresa in ambiente sapienziale, l'espressione mantiene queste connotazioni semantiche, indicando un tramite, una presenza-visibilizzazione di colui al quale l'immagine si riferisce (16). In tal modo i due aspetti di Gn 1,27-28 (immagine-dominio) appaiono strettamente connessi. Non nel senso che l'essere immagine di Dio consista essenzialmente nel dominio nel creato, ma nel senso che tale signoria costituisce esplicitazione essenziale dell'essere immagine (17).

L'uomo assume dunque un ruolo centrale di significazione e di mediazione nell'ambito della realtà creata. E' vano, perciò, cercare una specificazione dell'immagine nell'una o nell'altra direzione. Come afferma von Rad, a proposito del nostro testo, "... si deve tener conto che esso si sofferma meno sulla natura di questa somiglianza con Dio che sul fine per cui viene donata. Si parla meno del dono (*Gabe*) stesso che del compito (*Aufgabe*) ch'esso assegna, e che è chiarissimo: il dominio del mondo..." (18). Senza voler entrare in discussioni sofisticate (e peregrine?) e senza cadere nella tentazione di opporre (e non comporre) un'interpretazione dinamica a quella tradizionale statica, si può affermare che l'immagine di Dio è costituita *dalla realtà umana nella sua complessità, vista nella sua densità esistenziale e nella sua concretezza storica*. Proprio perché dono, la creazione dell'uomo diventa compito. Creare è infatti più che fare, e "il segreto ultimo di un dono è che esso pone l'altro nella capacità, a sua volta, di porsi come soggetto capace di donare" (19).

15. B. ANDERSON, *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs, 1966, 153.

16. Cfr. U. VANNI, *Immagine di Dio invisibile, Primogenito di ogni creazione (Col 1,15)*, in: *La cristologia in San Paolo*. Atti della XXIII Settimana Biblica, Brescia 1976, 101: "... possiamo dire che l'uomo è immagine di Dio in quanto, a chi lo considera adeguatamente nella sua attività, fa conoscere e capire Dio...».

17. Cfr. F. FESTORAZZI, *Gen 1-3 e la sapienza di Israele*, in: "Rivista Biblica Italiana" 27 (1979), 49 n. 36: "Crediamo infatti che si debba parlare di conseguenza e non di identità tra *imago Dei* e dominio"; "La Civiltà Cattolica" (editoriale), *Il significato umano e cristiano del lavoro*, in: "La Civiltà Cattolica" 135 (1984), 1/3205, 10: "La visione biblica dell'uomo è quella di essere "immagine di Dio" (*imago Dei*): immagine per quello che egli è; ma anche immagine di Dio per quello che egli fa".

18. G. Von RAD, *Genesi (Capitoli 1-12,9)*, Brescia 1972, 68.

19. A. GESCHE', *La creation: cosmologie et anthropologie*, in «Revue théologique de Louvain» 14 (1983) 161.

Ma, con queste affermazioni, comincia a emergere la dimensione prassistica del considerare l'immagine come radice e fondamento della signoria dell'uomo nell'universo. Questo porla non su un piano di semplice capacità operativa svincolata, ma come espressione di un costitutivo dell'essere umano, ne implica il riferimento ai rimandi strutturali che l'immagine stessa, nel suo retroterra culturale e nella sua ripresa biblico-sapienziale, comporta, e delinea lo statuto fondamentale della signoria dell'uomo nell'universo, che anticipiamo nel nome che ci è parso più idoneo ad esprimerlo, creatività.

3. Dominio o creatività?

Il racconto biblico presenta dunque l'uomo come immagine di Dio nella molteplicità delle sue relazioni esistenziali. Ciò strappa la teologia al rischio (non ipotetico) di una formulazione astratta, riduttiva e inincidente. Lo ha messo bene in evidenza C. Westermann: "All'uomo spettano lo spazio vitale (il giardino), i mezzi di sostentamento (i frutti del giardino), l'occupazione o il lavoro (coltivare e custodire) ed il rapporto comunitario (uomo e donna) e, come mezzo di questo rapporto sociale, il linguaggio. Questa complessa concezione della creazione dell'uomo non è stata per lo più riconosciuta dalla teologia, specialmente dall'antropologia teologica. Per essa nella creaturalità dell'uomo l'importante è che l'uomo è stato fatto da Dio: quindi l'uomo nella sua esistenza pura e semplice. Il rapporto con Dio fu considerato solo in vista di un uomo staccato dalle sue relazioni vitali" (20).

Ma questa così importante indicazione del testo di Genesi non viene ulteriormente messa a tema in altri luoghi della Scrittura. Certo, la letteratura sapienziale ed i profeti stessi non mancano di offrire numerose indicazioni pratiche su come l'uomo debba gestire la propria vita in relazione con l'universo nelle sue svariate componenti. Numerose, certo, ma frammentarie e comunque non direttamente riferibili alla problematica dell'uomo contemporaneo. Come deve essere inteso, dunque, il "dominio" di cui parla il testo di Genesi? Quali criteri guida nel suo necessario relazionarsi al mondo (cose ed animali), agli altri uomini, a Dio?

Una prima serie di considerazioni si connette con gli elementi di fondo fin qui illustrati. Proprio perché conseguenza e manifestazione specifica dell'essere immagine di Dio, il "dominio" ne riflette i caratteri. Ne discende una serie di criteri, di orientazioni fondamentali, cui ispirare e su cui confrontare l'agire umano nell'universo.

20. C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, 127; Id., *Lavoro e attività culturale nella Bibbia*, in: "Concilium" 16 (1980) 118-133.

Si tratta anzitutto della dimensione di libertà che definisce costitutivamente la creatività dell'uomo. Come l'atto creatore di Dio non è soggetto ad alcun condizionamento esterno (anche qui il confronto con le cosmogonie coeve è illuminante), così la creatività umana deve esprimersi nella libertà e promuovere libertà. Per l'uomo storico ciò rimane di fatto un ideale da perseguire, data la sua situazione condizionata ab intus (egocentrismo - potere - oppressione - sfruttamento) e ab extra (le concrete necessità di sopravvivenza e le richieste del sistema socioeconomico). L'orizzonte contemporaneo delinea tuttavia, soprattutto in una società che - come quella occidentale, industrializzata e opulenta - non è più pressata dal problema della sopravvivenza, un nuovo approccio alla questione della corretta gestione della realtà da parte dell'uomo (21). L'universo è certo in funzione dell'uomo, come immagine di Dio e non come sfruttatore arbitrario. Il verbo "dominare" impiegato in Genesi 1,28 non significa esercitare arbitrariamente il potere, ma richiama la forma di dominio più classica dell'antichità, quella regale, nella sua figurazione emblematica e ideale. Non solo la Bibbia, ma anche le culture circostanti sottolineano ripetutamente che l'autorità del re non significa potere dispotico, ma anzitutto responsabilità per il popolo a lui affidato, che egli deve proteggere e condurre alla prosperità (22). Ciò corrisponde, del resto, all'idea sottesa ai due verbi "coltivare e custodire" di Genesi 2,15. La terra è certamente data "ai figli dell'uomo" (Sal 115,16); ma non per essere saccheggiata, bensì "per essere abitata" (Is 45,18). Quest'ultimo testo di Isaia è istruttivo. Nella prospettiva storica, il profeta dell'esilio si riferisce concretamente alla Giudea, terra creata da Dio perché non rimanga spopolata, semideserta, incolta. E un'esigenza della terra stessa la presenza operante dell'uomo, il quale è chiamato ad esplicitarne tutte le ricchezze potenziali perché, attraverso la sua opera, raggiunga la propria finalità.

Anche la riflessione deuteronomica, che ripresenta l'alleanza con Dio nella nuova situazione sedentarizzata del popolo, ribadisce in maniera chiara questo rispetto che l'uomo deve alla terra in quanto non propria conquista, ma dono ricevuto da Dio (cfr. in particolare Dt 6; 8; 10) (23).

21. Cf G. HENS-PIAZZA, *A Theology of Ecology: God's Image and the Natural World*, in: "Biblical Theological Bulletin" 13 (1983) 107-110; A. GESCHE' (*La creation...*, 163) mette giustamente in rilievo i rischi che "l'acosmismo" di una certa teologia comporta; su questo punto ha attirato l'attenzione anche il congresso tenutosi a Princeton (USA) dal 28 marzo al 4 aprile 1982, con tema: *La creazione*.

22. Cfr. C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento...*, 132; Id., *Lavoro e attività culturale nella Bibbia...*, 120: «Ogni attività umana, interessata unicamente alla rendita e al profitto e dimentica del dovere di aver cura e custodire la terra, è in contrasto con l'ordine di Dio».

23. Cfr. su questo l'ottimo studio di N. LOHFINK, *Ascolta, Israele. Esegesi di testi del Deuteronomio*, Brescia 1968.

Sono quindi da rifiutare le tesi già menzionate di coloro i quali fanno il testo biblico responsabile delle prevaricazioni ecologiche (24). Le radici di tale atteggiamento negativo devono essere ricercate altrove. Nota giustamente A. Gesché: "Dopo Descartes, la filosofia ha generalmente esasperato l'uomo come soggetto ponendolo in una vera e propria posizione di principato. E dimenticato che l'uomo, se è creatore, è anche un essere che riceve; qui: che riceve un cosmo. Questo mondo, che egli non deve soltanto manipolare a proprio piacimento, ma gestire; egli ne è certo il padrone (maitre) ma non il tiranno" (25).

Una seconda indicazione proviene dalla ribadita affermazione della bontà del creato, quale esso esce dalle mani di Dio ("e Dio vide che era cosa buona", Gn 1,9.12.18.21.25; "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona", Gn 1,31). L'azione dell'uomo nel mondo non può essere quindi che rispetto ed incremento di tutto ciò che è buono/bello. L'entusiasmo con cui la bellezza e la bontà delle cose create viene affermata ne implica il rispetto, mentre l'insistenza sull'ordine che regna nel creato ne esige la conservazione (26). Sarebbe eccessivo parlare di un esplicito interesse ecologico nella Bibbia, anche se non si può negare l'esistenza di testi che mostrano una genuina sensibilità a questo riguardo. Si afferma, per esempio, a proposito dell'invasione di Sennacherib, il risvolto negativo che la sua azione avrà sulla magnifica foresta del Libano:

“Per mezzo dei tuoi ministri
hai insultato il Signore e hai detto:
con la moltitudine dei miei carri sono salito
in cima ai monti sugli estremi gioghi del Libano,
ne ho reciso i cedri più alti, i suoi cipressi migliori;
sono penetrato nel suo angolo più remoto,
nella sua foresta lussureggiante” (Is 37,24).

I testi più significativi si trovano comunque in Abacuc, a severa condanna della furia devastatrice di Nabucodonosor:

«Lo scempio del Libano ricadrà su di te
ed il massacro degli animali ti colmerà di spavento,
a causa del sangue umano versato,
della violenza fatta alla regione,
alla città e a tutti i suoi abitanti>> (2,17; cfr. 3,8-12) (27).

24. Cfr. *supra*, n. 3.

25. A. GESCHE' *La création...*, 156 n. 18; su questa radice filosofica e le sue negative implicazioni attira l'attenzione l'opera eccellente di P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève 1980.

26. Cfr. l'articolo di G. HENS, PIAZZA, citato alla n. 710; inoltre G. LIEDKE, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1979.

E' importante notare che il rispetto, la salvaguardia del mondo non sono che il versante minimale di uno spazio di attivazione che è aperto all'uomo perché egli vi espliciti la propria creatività. In tal modo il mondo può assumere quel dinamismo escatologico che ne costituisce il significato e il destino. La creazione, per usare uno slogan felice, non è solo *ex nihilo*, ma anche *contra nihilum* (28). E' qualche cosa di più della tesi classica della creatio continua o della creazione come *perfectum praesens*. Il peccato, come forza di negatività, si manifesta anche in questo: che l'uomo ha la tremenda possibilità di interrompere e rovesciare il dinamismo evolutivo che è insito nella realtà a partire dall'atto creatore di Dio. E il rischio (non teorico) che la creazione venga "sottoposta alla vanità" (Rm 8,20), vanificata, annientata. Anch'essa partecipa dunque direttamente alle decisioni esistenziali dell'uomo, alla sua azione per promuovere tutto ciò che è positivo e per contrastare ogni forza distruttiva. Questa "negazione promotrice", che trova peraltro ampio riscontro nel pensiero contemporaneo (29), appare come la condizione di ogni progresso umano. Non si tratta soltanto, dunque, di una difesa statica dell'universo, ma di un dinamismo volto a superare lo status quo perché il mondo si apra alla creatività e, con ciò stesso, trovi la propria realizzazione. Negazione ecologica non è soltanto un deturpare antiestetico le bellezze del creato, un rendere meno ridente il cosmo; è anche sottrarre all'uomo la possibilità di un incontro sereno e comunicativo (anche in proiezione trascendente) con il reale, è sottrarre al reale stesso la propria possibilità di continuo perfezionamento, cui è chiamato per l'opera della creazione e richiamato per l'opera della redenzione.

- Per questa sua valenza liberatrice e promotrice la creatività dell'uomo è legata, nella visione biblica, alla *benedizione divina* (Gn 1,28). Come campo semantico il concetto veterotestamentario di benedizione è affine a quello di pace (30). In questo senso esso indica la costante azione di Dio nei confronti dell'uomo per la sua salvezza, mentre pace connota lo stato, la condizione di salvezza.

La benedizione inserisce quindi fin dal momento della creazione dell'uomo (e correlativamente del mondo) un dinamismo e una orientazione che trovano nella sua parola ("e Dio disse...") l'indicazione progettuale, e nella sua azione ("Dio li benedisse...") la forza propulsiva di realizzazione.

27. Nell'idea biblica e cristiana di creazione, l'uomo e il mondo non sono mai separati; cfr. R. MARLE', *La Creation: une doctrine perimée?*, in «Etudes» (1981) 247-261.

28. L'espressione è ripresa dall'articolo di R. Marlé citato nella nota precedente.

29. Cfr. C. MAYER, *Dieu créateur - L'homme créateur*, in "Nouvelle Revue Theologique" 101(1979) 50-51; A. GANOCZY, *Der Schöpferische Mensch and die Schöpfung Gottes*, Mainz 1976, in particolare vol. II cap. 3 "Schöpfung and Negation", 147-162.

30. Cfr. G. GERLEMANN, art. "*Avere a sufficienza*", in: E. JENNI, C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1982, 11, 830-845.

In tal modo, l'azione dell'uomo nell'universo è creativa in quanto connessa costitutivamente e dinamicamente con l'azione creatrice di Dio e, per lo stretto legame di questa con la storia della salvezza (31), ne riceve vocazione e forza salvifiche.

Ne discendono due conseguenze notevoli. La prima si riconduce all'interpretazione sapienziale del tema della creazione. In essa, infatti, l'attività della sapienza si connette intimamente con l'attività di Dio creatore. Ciò è riscontrabile sia nella riflessione del giudaismo antico (Prov 8,12-14.22-31), sia in quella più recente della diaspora (Sap 8,3-6; 7,21). Da questo ruolo attivo della sapienza nella creazione proviene la sua operatività nei confronti dell'uomo: la sapienza “che è operatrice di ogni cosa, lo ha istruito e gli ha fatto conoscere la struttura del mondo, le proprietà degli elementi ecc.” (32) (cfr. Sap 7,12-21; 1Re 3,10-14). Coltivare la sapienza significa quindi conoscere il cosmo e godere saggiamente dei suoi beni. Di conseguenza, e solo mediante il dono della sapienza che l'uomo può esercitare la vocazione ricevuta da Dio in ordine all'universo: “Dio dei padri e Signore di misericordia, che tutto hai creato con la tua parola, che con la tua sapienza hai formato l'uomo, perché domini sulle creature che tu hai fatto, e governi il mondo con santità e giustizia e pronunzi giudizi con animo retto, dammi la sapienza, che siede in trono accanto a te...” (Sap 9,1-4a: è la parafrasi poetica di un tratto della preghiera di Salomone in 1Re 3,6). L'impegno dell'uomo nell'universo si colora in tal modo - ancora una volta - della prospettiva con cui Dio stesso guarda le realtà create: è un impegno di amore (cfr. Sap 11,24-25).

Seconda conseguenza è la grande dignità, il significato teologico (salvifico) che l'attività dell'uomo nell'universo riveste. Il testo classico a questo proposito è Gn 2,15: “Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse”. Possiamo lasciare a margine la questione esegetica inerente l'ipotesi di due fonti soggiacenti il racconto, l'una parlerebbe di un paradiso in Eden l'altra di un giardino piantato sulla terra coltivabile (33).

Ciò che qui interessa notare è che si mostra completamente estranea al testo l'idea di una qualsiasi negatività inerente l'attività che l'uomo deve intraprendere. L'immagine proviene dall'ambiente agricolo palestinese e non vuole in alcun modo essere un'etiologia della fatica e della penosità del lavoro.

31. E' la nota tesi di von Rad sulla creazione come primo atto nella storia della salvezza. La tesi non deve comunque essere indebitamente assolutizzata, come nota giustamente J. VERMEYLEN, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, in «Revue theologique de Louvain» 12 (1981), 324-346; Id., *Création et ordre du monde dans l'Ancien Testament*, in *La foi et le temps*, II, (1981), 499-524.

32. M. GILBERT, *Il cosmo secondo il libro della sapienza*, in G. DE GENNARO (ed.), *Il cosmo nella Bibbia...*, 194.

33 Cfr. O. Loretz, *Creazione e Mito...*, 129-130.

Contrasta anzi chiaramente con la visione propria delle culture circostanti in cui l'uomo è progettato per la fatica, per la necessità di sollevare gli dei inferiori dal loro compito gravoso (34). E' perciò metodologicamente discutibile ogni interpretazione che accosti la concezione biblica del lavoro a quella delle culture circostanti senza distinguere tra la condizione dell'uomo in Eden e quella conseguente il peccato (35). Gn 2 propone una visione completamente diversa delle cose. E' Dio stesso infatti che diventa agricoltore (2,8-9) e che gode di passeggiare nel giardino (3,8) (36). Coltivare e custodire il giardino non è quindi una condanna, ma, piuttosto, un privilegio, una possibilità di sviluppo offerta all'uomo. Tenendo conto dell'ambiente di origine del racconto, non si deve limitare l'espressione al solo lavoro manuale, né tanto meno a quello strettamente agricolo, ma estenderla a ogni forma di attività umana e, in particolare, al risvolto sapienziale che con essa è necessariamente connesso: "Occorre sapienza per coltivare un campo, ma anche per il buon esito di un matrimonio, per l'educazione dei figli. Occorre perizia per spezzare un ceppo e per fare un discorso. La sapienza è necessaria per superare le difficoltà della vita in tutti i suoi campi. In origine essa era associata all'esistenza umana in tutte le sue possibilità e solo in uno stadio tardivo fu limitata al campo spirituale" (37).

Questa visione integrata dell'attività umana è particolarmente notevole in quanto contrasta non solo - come già segnalato - con le culture circostanti il mondo biblico, ma anche con la visione greco-romana, secondo la quale le opere "servili" sono, appunto, retaggio degli schiavi. Per la mentalità ebraica, antica e moderna, valgono altri criteri (38). Anche il re non trova lesivo della sua dignità lavorare (cfr. I Sam 11,5); Dio stesso è sempre attivo (cfr. Gv 5,17). Sembra del tutto fuori luogo, quindi, affermare che «la Bibbia non indica mai il lavoro dell'uomo come creativo, anzi, si scaglia persino in qualche maniera contro il lavoro di creazione... Così non si è mai considerato il lavoro come partecipazione all'attività creatrice di Dio» (39).

In realtà essa non presenta una concezione pessimistica del lavoro, ma una riflessione realistica su di esso. Come ogni altra realtà umana, il lavoro, l'attività dell'uomo è valore originariamente positivo.

34. Cfr. *supra*, n. 3-6.

35. Cfr. come, p.e., G. GARBINI, *L'uomo nell'antico oriente*, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Atti del Simposio per il XXV dell'ABI, Brescia 1975, 30.

36. Cfr. W. Vogels, *L'etre humain appartient au sol*, in «Nouvelle Revue Theologique» 105 (1983) 525.

37. C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento...*, 132-133.

38. Cfr. A. SEGRE, *Il sabato nella storia e nella tradizione ebraica*, in *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Atti del Simposio per il XXV dell'ABI, Brescia 1975, 79-145.

39. J. BAUER, art. *Lavoro*, in ID. (ed.), *Dizionario di Teologia biblica*, Brescia 1965, 718-719.

Il peccato lo corrompe rendendolo faticoso, precario, oppressivo. Si deve fare dunque molta attenzione per non confondere ciò che la Scrittura afferma dell'ideale divino originario e ciò che è dovuto alla condizione storica (decaduta) dell'uomo.

Avviene del lavoro quello che il racconto genesiaco registra della nudità di Adamo: dopo il rifiuto di Dio, essa non è più solo limite oggettivo serenamente vissuto (Gn 2,25), ma limite psicologico, vissuto con vergogna (Gn 3,7). Si comprende molto bene perché, in questa visione delle cose, la Bibbia condanni ripetutamente la pigrizia (40). E' indubbiamente vero che la visione pessimistica dell'attività dell'uomo si è insinuata pericolosamente nel pensiero cristiano: basti citare s. Agostino (*De opere monachorum*), s. Tommaso (II-II, q. 187, a. 3) e Lutero (*De bonis operibus*) (41). Per reazione, ma procedendo in fondo da una stessa concezione svalORIZZANTE, qualche commentatore moderno, come K. Budde, volle espungere come interpolazione il comando di Gn 2,15, affermando che "l'uomo è posto nel paradiso per un beato godimento, non per lavorarlo e custodirlo" (42). Nella visione biblica, le due prospettive non si oppongono, ma si integrano. Così, anche per l'uomo decaduto, l'attività è motivo di fatica, ma anche di gioia. Certo questa gioia rimane problematica ed effimera fin quando non si apre all'orizzonte più ampio e compiuto del suo inveroamento escatologico. Nella corrente sapienziale, ciò costituirà motivo di attenta e sofferta riflessione che, attraverso la visione sconsolata di Giobbe e quella scettica del Qohelet, scioglierà la precarietà delle risultanze del presente nella tensione verso la compiutezza della realizzazione finale.

Si può dunque positivamente affermare che l'uomo si *trova in rapporto significativo con il mondo*. Anche se il testo biblico non fornisce ulteriori determinazioni, questo dato fondamentale deve essere ribadito con forza. La condotta dell'uomo coinvolge il cosmo, ne costituisce, per così dire, il senso. La mancanza di determinazione specifica nella Scrittura non deve essere intesa in termini di lacuna, ma di ricchezza: i suoi contenuti devono essere inventati dall'uomo, che li scopre nel confronto tra l'ideale creativo divino e le proprie concrete condizioni storiche. Affermare che l'uomo è il senso dell'universo non è una frase a effetto. Il progresso delle scienze, mentre scopre in maniera sempre più approfondita le leggi che regolano con mirabile perfezione l'universo, mentre ne avverte con maggiore consapevolezza (e minore meccanicità) l'intrinseca logicità e correlazione, si trova sempre più impotente a coglierne il significato. Come afferma il premio Nobel S. Weinberg, "quanto più l'universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo" (43).

40. Vedi i testi in A. SEGRE, *Il sabato...*, 915.

41. Cf G. ANGELINI, art. *Lavoro*, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 702-705.

42. Cit. in C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento...* 131.

43. S. WEINBERG, *I primi tre minuti*, Milano 1977, 170.

E' solo nella sua relazione con l'uomo (e quindi con Dio) che l'universo può passare, dalla fredda e impenetrabile perfezione della visione scientifica, alla significatività della visione di fede.

4. Il rischio del dominio

L'insidia è nascosta nel cuore dell'uomo, ed è individuata, nella sua radice, dalla tentazione del serpente. Come ogni altro male, anche la prevaricazione e il dissesto dell'universo provengono dalla pretesa dell'uomo di erigersi a signore assoluto: non avendone la stoffa, si trasforma in un tiranno dispotico (l'uomo che si fa Dio, ne presenta una caricatura grottesca, cfr. Ez 28,1ss.). Abbiamo già toccato ripetutamente questo punto. Per converso, alla radice di un corretto atteggiamento dell'uomo nell'universo sta la chiara affermazione che il mondo appartiene a Dio. L'uomo, per dirla con K. Barth, "non è costituito signore della creazione, ma signore nella creazione» (44). Investito di altissima responsabilità, egli non deve dimenticare che è nelle mani di Dio come l'argilla in quelle di un vasaio (cfr. Is 29,16; 45,9; 64,7). Questo tema della signoria assoluta di Dio si congiunge con quello della destinazione finale dell'universo in uno dei tratti più caratteristici della cultura e della fede ebraica, il sabato. In esso trovano fondazione teologica ed espressione concreta i limiti dell'azione dell'uomo nell'universo e, contemporaneamente (poiché i limiti non sono imposizioni riduttive, estrinseche, ma condizione strutturale e intrinseca), il senso e la destinazione ultima di essa.

Ecco alcune annotazioni fondamentali. La prima indicazione proviene dal sabato inteso come riposo di Dio. Secondo la Bibbia, esso non può essere assolutamente scambiato per un'assenza, un sonno mitologico di Dio: il Creatore agisce incessantemente nella storia e nella natura. Esso è piuttosto un simbolo, un'indicazione di ciò a cui tutta la creazione, e l'uomo in primo luogo, tende. E' simbolo dell'alleanza, simbolo di libertà (45). E' dunque spazio per il rapporto con Dio che crea novità nei rapporti tra gli uomini. E non solo tra gli uomini: essa infatti investe tutta la realtà creata, come attesta il comandamento del riposo settimanale (che riguarda anche gli animali), e la normativa dell'anno sabbatico, in cui è espressamente stabilito il riposo della terra (Lv 25,5).

In quanto riconoscimento di Dio come Signore assoluto, il sabato non significa in alcun modo svalutazione dell'attività umana, ma soltanto sua riconduzione al principio fontale e finale: e un'affermazione costante della tradizione giudaica (46).

44. Cit. da I. M. LOCHMANN, *Der Auftrag des Menschen im Rahmen der Schöpfung*, in F. Buri, I. M. LOCHMANN, H. O T T, *Dogmatik im Dialog. Schöpfung and Erlösung*, Gutersloh 1976, 86.

45. Cfr. O. LORETZ, *Creazione e mito...*, 115-122; A. SEGRE, *Il sabato...*, 105-127.

46. *Ibid.*

In quanto segno dell'alleanza, esso unisce la fede in Dio creatore con quella in Dio liberatore e afferma il criterio fondamentale del dinamismo dell'universo secondo il progetto di Dio. La creazione infatti precede la storia, ma la storia conduce il reale al vero compimento della creazione. In questo senso si può rileggere e condividere l'affermazione di E. Bloch: "La vera genesi non è all'inizio ma alla fine" (47).

Questa idea, che iscrive nel memoriale settimanale il dinamismo della concezione lineare ed escatologica del tempo, costituisce la radice della significatività dell'azione dell'uomo nel mondo per il progresso e la compiuta realizzazione di esso. E' il "sabato della storia" poiché al termine non c'è "la fine del mondo, come pretende la falsa interpretazione che le hanno dato altri popoli, ma è il compiersi dello stadio evolutivo nella storia e nell'educazione del genere umano" (48). Quest'idea, così radicata nella tradizione ebraica, non è assente dal pensiero cristiano, anche se non ugualmente sottolineata. Scriveva già con intuizione felice s. Agostino: "Questa settima età del mondo sarà il nostro sabato, la cui fine non sarà una sera, ma l'eterno ottavo giorno, che è il giorno del Signore: esso è santificato dalla risurrezione di Cristo e prefigura non solo il riposo dello spirito, ma anche quello del corpo. Allora noi festeggeremo e contempleremo..." (49). Le espressioni più incisive rimangono comunque quelle degli scritti paolini, in cui la realtà creata è profondamente connessa con la persona e l'opera di Cristo (Col 1,16-17), in particolare con la sua azione di riconciliazione universale (Col 1,20). Tutta la creazione infatti "gema e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto" (Rm 8,22) e, intimamente partecipe del destino dell'uomo (ibid.), tende al proprio inveroamento totale in Cristo (Ef 1,10). Si ritrova qui l'ideale originario della creazione, che l'opera redentrice di Cristo ha reso di nuovo realizzabile; ma senza facili entusiasmi. Si tratta di una gestazione dolorosa, di un'attesa, di una speranza, cui corrisponde il compito nel quale l'uomo ritrova la propria dignità di operatore creativo e il significato dell'esistere, non più dibattuto, finalmente, tra l'angoscia della sopravvivenza e un aldilà di alienazione.

47. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1628.

48. HESS, *Roma e Gerusalemme*. Rassegna Mensile Israel, 1950-51 cit. in A. SEGRE, *Il sabato...* 7.

49. *De Civitate Dei*, 22, 30.

ANTROPOLOGIA BIBLICA 3

“MASCHIO E FEMMINA LI CREO’ “ (Gn 1,27) FONDAZIONE BIBLICA DELL’AMORE UMANO

La prima menzione di una distinzione dei sessi nella Bibbia si incontra, come è noto, nel racconto della creazione del cielo e della terra:

Dio creò l'uomo come sua immagine, come immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò. (Gn 1,27)

Qui tradotto: “come sua immagine”, anziché: “a sua immagine”. Grammaticalmente sono ambedue possibili; sembra però più probabile che l'autore abbia voluto dire che Dio creò l'uomo in qualità di sua immagine, perché fosse sua immagine nel mondo. Il versetto immediatamente precedente infatti presenta l'uomo come voluto proprio per governare il mondo:

Dio disse: facciamo l'uomo come nostra immagine secondo la nostra somiglianza,
perché dominino sui pesci del mare, gli uccelli del cielo, il bestiame,
tutta la terra ed ogni essere che striscia sulla terra. (Gn 1,26)

Il plurale “dominino” mostra che “l'uomo” del primo emistichio è in realtà un collettivo: è la specie umana ciò che Dio progetta di fare, non un singolo individuo. “Perché dominino” esplicita il senso finale che nell'ebraico è implicito. Dopo aver creato le specie viventi dell'acqua, dell'aria e della terra, Dio dichiara di voler creare una specie che domini sulle altre, con funzioni di governo. Con un'enfasi che si avvicina all'esagerazione un salmo qualifica tale posizione come di poco inferiore a quella divina (cfr. Sal 8,5).

Per poter essere dominante una specie deve essere numerosa. Per questo la coppia umana riceve la benedizione divina:

Dio li benedisse e Dio disse loro: fate figli e moltiplicatevi,
in modo da riempire la terra e prenderne possesso,
e dominare sui pesci del mare, gli uccelli del cielo
e ogni vivente che striscia sulla terra. (Gn 1,28)

“In modo da riempire”, esplicita il nesso tra le frasi. Dio fa l'uomo maschio e femmina e li benedice perché siano fecondi e si moltiplichino in modo da riempire la terra. L'ebraismo ha letto in questo versetto un comandamento divino: sposarsi e fare figli è un obbligo, non una

cosa che uno decide di fare o non fare secondo il proprio gradimento. In realtà, malgrado gli imperativi che contiene, Gn 1,28 è da leggere piuttosto come una benedizione.

Tale benedizione è significativamente ripetuta alla fine del diluvio:

Dio benedisse Noè e i suoi figli, e disse loro:
fate figli e moltiplicatevi, così da riempire la terra. (Gn 9,1)

Nell'arca erano infatti entrati Noè e sua moglie con i figli e le loro mogli (cfr. Gn 7,7), in modo da assicurare la perpetuazione della specie umana. E' riconfermata la preminenza dell'uomo sugli altri viventi, messa in rilievo dal fatto che il sangue di un uomo non deve essere versato:

Di chi versa il sangue dell'uomo in cambio dell'uomo il sangue sarà versato,
poiché come immagine di Dio ha fatto l'uomo. (Gn 9,6)

“In cambio dell'uomo”, anziché: “dall'uomo”. Più che come una giustificazione della pena di morte, che pure la legge dell'Antico Testamento prescrive in vari casi, questo versetto va letto come una promessa di protezione. Il sangue rappresenta la vita, e Dio vigila sulla vita di ogni uomo, di cui promette di farsi vendicatore in caso di uccisione ingiusta. L'uomo è infatti sua immagine sulla terra.

In questi passi, che appartengono letterariamente al cosiddetto scritto sacerdotale, la distinzione tra i sessi appare inequivocabilmente ordinata alla procreazione. L'uomo è fatto maschio e femmina per potersi riprodurre e in tal modo riempire e dominare la terra, secondo la dignità per lui stabilita dal suo creatore. Tale dignità si conferma di generazione in generazione:

A centotrenta anni Adamo generò come sua somiglianza secondo la sua immagine, e gli diede il nome Set. (Gn 5,3)

L'atto generativo perpetua quindi nel mondo la presenza dell'immagine divina. Esso appare in certo modo come il succedaneo dell'atto creativo. La generazione di figli è d'altra parte vista come dono divino: quando Eva diventa madre, dichiara: “ho generato un uomo con l'aiuto del Signore” (Gn 4,1). Un salmo proclama:

Ecco, eredità del Signore i figli, ricompensa il frutto del grembo.
Come frecce in mano ad un guerriero, così i figli della giovinezza.
Beato l'uomo che ha riempito di loro la sua faretra!
Non saranno umiliati quando parleranno con i nemici alla porta. (Sal 127,3-5)

Molti figli vuole dire molta forza, non solo per la famiglia ma soprattutto per il popolo. Un popolo numeroso è un popolo forte, capace di tenere a bada i suoi nemici. La moltiplicazione non è un fine in se stessa, ma è in funzione della sicurezza. Non è tuttavia questo l'unico bene che deriva dalla prolificità. In un mondo che ancora non crede ad una vita dopo la morte, la discendenza assicura all'uomo una sorta di surrogato della vita perduta. Insegna il Siracide: “suo padre è defunto, ma è come se non fosse morto, perché ha lasciato dopo di sé uno simile a sé” (Sir 30,4). Chi muore lasciando dietro di sé un figlio ed erede non muore del tutto: qualcosa di lui rimane sulla terra. Figli ed eredi: non basta avere figli, ma occorre che continuino l'opera del padre. Dice Geremia di Yoyakin deportato in Babilonia: “registrate quest'uomo come sterile, uno che non è riuscito nella sua vita, perché della sua discendenza neppure uno riuscirà a sedere sul trono di Davide e a governare su Giuda” (Ger 22,30).

L'analisi delle varie disposizioni legislative relative al matrimonio contenute nell'Antico Testamento conferma l'importanza della discendenza. Nella sua eccellente analisi del matrimonio israelitico, A. Tosato giunge alla seguente conclusione: “il matrimonio, nel garantire ad un uomo la esclusiva e stabile acquisizione di una donna (fine giuridico primo ed immediato), mira in definitiva a garantirgli preminentemente una discendenza legittima (fine giuridico secondo e mediato)” (*Il matrimonio israelitico*, Roma 1982, p. 120). Ma essere padre è più importante che essere marito: il fine secondo e mediato è dunque in realtà quello preminente. Si diventa mariti soprattutto per diventare padri.

Il racconto della formazione della donna nel frutteto di Eden ci offre una *prospettiva diversa e complementare*. Fino a non molto tempo fa era comune affermare che tale racconto, che letterariamente appartiene al cosiddetto scritto yahwista, è assai più antico di quello della creazione del cielo e della terra. Questa cronologia è stata posta in discussione, con ragione secondo me, dalla critica recente. In ogni caso li considereremo qui per il loro rispettivo contenuto ideologico, a prescindere dall'epoca in cui sono stati composti. Capitale per la nostra riflessione è il seguente versetto:

Il Signore Dio disse: non è bene che l'uomo sia solo;
farò per lui un aiuto simile a lui. (Gn 2,18)

Questo versetto è una dichiarazione divina: non è l'uomo che si è lamentato di essere solo, è il suo creatore che ha giudicato che non fosse bene per lui rimanere solo. I versetti seguenti narrano la creazione degli animali, modellati come l'uomo dalla terra e dotati di soffio vitale, e presentati all'uomo per ricevere da lui ciascuno il suo nome.

L'uomo diede nomi a ogni animale domestico, agli uccelli del cielo e ad ogni bestia selvatica, ma per l'uomo non trovò un aiuto simile a lui. (Gn 2,20)

Chi è il soggetto di “trovò”? La risposta più naturale é: il Creatore. Non è l'uomo che ha constatato che nessuno degli animali che via via gli venivano presentati realizzava lo scopo per cui erano stati fatti, ma è Dio stesso che ha espresso tale valutazione. Tutta la narrazione insiste sulla benevolenza e sulla cura che Dio si prende per l'uomo da lui modellato e animato. E' lui che sa che cosa giova o non giova all'uomo. Pure il fatto che la donna sia stata “costruita” (così in ebraico) mentre l'uomo è addormentato punta in questa direzione. La donna non è stata fatta su ordinazione: Dio l'ha fatta interamente di sua iniziativa, senza minimamente consultare l'uomo cui doveva essere di aiuto.

In che modo la donna doveva essere di aiuto all'uomo? Se il narratore non lo specifica, è perché la ritiene una cosa così ovvia che non ha bisogno di essere detta. Non è invece tanto ovvia per i lettori lontani dal suo mondo culturale. Agostino, ad esempio, nel suo *De Genesi ad litteram* (IX, 3, 5) si domanda in che modo la donna poteva essere d'aiuto all'uomo nel frutteto di Eden, e non trova altra risposta che questa: facendo figli. Con tutto il rispetto per un grande dottore della Chiesa come Agostino, possiamo dissentire dalla sua ipotesi. Sembra infatti più ragionevole pensare a un tipo di aiuto come quello di cui parla il Qohelet:

Meglio due di uno, poiché vi è per loro migliore ricompensa nella loro fatica.
Se infatti cadono, uno rialzerà l'altro: guai a chi cade e non c'è un altro a rialzarlo.
Se poi due giacciono insieme, vi è caldo per loro: ma uno solo come si scalderà?
Se uno assale uno solo, due possono opporgli resistenza;
la fune formata da tre corde non si spezza in fretta. (Qo 4,9-12)

Sono qui menzionate da un lato necessità materiali e dall'altro aggressioni. Si può estendere l'aiuto inteso dal narratore della Genesi anche oltre questo ambito, e includervi ogni tipo di soccorso, compreso quello morale.

Osserviamo che nei libri sapienziali, con la cui ideologia il racconto del primo uomo e della prima donna ha non pochi tratti comuni, la moglie è lodata soprattutto per la sua capacità pratica. Quello che ci si attende da lei (si legga a questo proposito l'elogio della brava moglie che chiude il libro dei Proverbi) è che sollevi il marito da tutte le preoccupazioni domestiche; non gioca invece un ruolo rilevante la sua attitudine a fare molti figli. Dai sapienti di Israele la donna era vista soprattutto come la compagna fidata dell'uomo. La sapienza stessa è da loro più di una volta rappresentata con tratti femminili, come una moglie migliore di qualsiasi moglie che si incontra sulla terra.

Torniamo al secondo capitolo della Genesi per ascoltare le parole che escono dalla bocca dell'uomo quando Dio gli presenta la donna fabbricata con una parte del suo stesso corpo:

Questa è stavolta osso delle mie ossa e carne della mia carne.

Questa sarà chiamata *'issah* perché da un *'ish* è stata tratta questa. (Gn 2,23)

Dobbiamo ricorrere alla traslitterazione, poiché la lingua italiana non consente di riprodurre la paronomasia tra le parole ebraiche *'issah* (donna) e *'ish* (uomo). Il dizionario ci informa che in realtà *'issah* e *'ish* vengono da due radici differenti, ma ciò che conta per il narratore è naturalmente l'omofonia. L'uomo, che aveva già coniato un nome per ogni animale, per la donna ne conia uno che è un'estensione del suo proprio nome. L'affinità dei nomi esprime l'affinità dei corpi.

Questo versetto è spesso presentato come un'espressione di esultanza. Ciò che è messo in forte rilievo è il fatto che la donna è molto diversa da un animale (vedi la triplice ripetizione del dimostrativo “questa”): l'uomo la riconosce come connaturale a sé.

Leggiamo ora il commento del narratore:

Per questo l'uomo lascia suo padre e sua madre e si attacca alla sua donna e diventano una carne sola" (Gn 2,24).

L'accento al padre e alla madre e l'aggettivo possessivo davanti a “donna” mostrano che l'autore ha in mente il legame matrimoniale e non il semplice rapporto sessuale. “La sua donna” è sicuramente “sua moglie”. Tosato ritiene anzi (cfr. «On Genesis 2:24», *Catholic Biblical Quarterly* 52, 1990, pp. 389-409) che questo versetto non faccia parte del racconto originale, ma sia stato inserito in epoca successiva al ritorno di Israele dall'esilio da un glossatore, che intendeva in tal modo dare un fondamento alla monogamia, che il regime sacerdotale tentava di introdurre al posto della poligamia correntemente accettata nel precedente periodo monarchico.

Cheché ne sia di questa ricostruzione storica, è comunque certo che Gn 2,24 si riferisce al matrimonio e non alla mera attrazione tra l'uomo e la donna. Malgrado le apparenze, siamo lontani dalla teoria platonica dell'eros come forza che spinge ciascuno a cercare la sua metà perduta. Né il maschio né la femmina sono esseri umani dimidiati, e il sesso non è la forza che li spinge l'uno verso l'altro in cerca di completamento.

Come sappiamo, Gesù ha citato Gn 1,27 e 2,24 per giustificare davanti ai farisei la sua negazione del diritto, concesso dalla legge di Mosè, di divorziare e risposarsi. Da Gn 2,24 egli deduce che il matrimonio è indissolubile:

Di conseguenza non sono più due, ma una carne sola:
ciò che Dio ha dunque congiunto l'uomo non separi (Mt 19,6; Mc 10,8-9).

Quello che noi abbiamo sopra chiamato commento del narratore era per Gesù una parola divina che l'uomo è tenuto ad osservare. Coerentemente Gesù sosteneva che sposare una divorziata equivale a commettere adulterio, ed anche il solo fatto di divorziare è contrario alla volontà di Dio in quanto spinge all'adulterio (cfr. Mt 5,32). Pure l'apostolo Paolo ha citato Gn 2,24, ma in un contesto diverso:

Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?

Prenderò dunque le membra di Cristo per farne membra di una prostituta? Mai!

Non sapete che colui che si unisce alla prostituta è un solo corpo?

Dice infatti: i due saranno una sola carne. (1 Cor 6,15-16).

Per intendere correttamente ciò che Paolo dice occorre ricordare ciò che aveva detto in precedenza (cfr. 1 Cor 5,1) dell'uomo che viveva coniugalmente con la ex-moglie del padre. Nel suo lessico “fornicazione” è qualsiasi unione coniugale proibita, e “prostituta” è ogni donna che non sia la moglie legittima. Ciò che egli esige dai cristiani di Corinto non è quindi l'astensione dal rapporto con prostitute, ma il rispetto degli impedimenti matrimoniali. Ciò rende molto più pertinente la citazione di Gn 2,24, che si riferisce al matrimonio e non alla mera unione sessuale. Paolo fa leva sulla frase: “e i due saranno una sola carne”. I cristiani sono membra di Cristo, nel senso che collettivamente essi formano la Chiesa, la quale è corpo e sposa di Cristo. I loro matrimoni devono dunque rispettare la santità di colei che Cristo ha unito a sé come sposa, per non trasformarla in una prostituta. In forza della relazione coniugale di Cristo con la Chiesa tutta, il matrimonio di un singolo cristiano non è un fatto che riguarda solo la sua persona, è un fatto eminentemente ecclesiale. Anche la lettura paolina di Gn 2,24 è dunque giuridica, non però nel senso dell'indissolubilità, ma della santità del legame coniugale.

Il Nuovo Testamento ci offre una terza citazione di Gn 2,24, nell'epistola agli Efesini. L'apostolo cita il versetto all'interno di una esortazione il cui oggetto principale è l'amore che i mariti devono avere per le loro mogli. Se i coniugi formano una sola carne, ne consegue che il marito deve avere per la moglie la stessa cura e rispetto che ha per sé stesso:

Nessuno ha mai odiato la sua carne, ma la nutre e la cura, come Cristo la Chiesa.
(Ef 5,29)

Che cosa c'entrano Cristo e la Chiesa con i mariti e le mogli? C'entrano, poiché è l'unione di Cristo con la Chiesa l'archetipo di ogni matrimonio:

Per questo l'uomo lascerà padre e madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una carne sola. Questo mistero è grande: io lo riferisco a Cristo e alla Chiesa. (Ef 5,31-32).

E' l'unione tra Cristo e la Chiesa, e non tra Adamo ed Eva, il modello cui i coniugi cristiani devono tenere rivolto lo sguardo. Questa terza lettura non è giuridica: ciò che interessa l'apostolo non è in primo luogo l'indissolubilità o la santità del matrimonio, ma l'amore dei mariti per le mogli. Se la sottomissione delle mogli era un dato a quel tempo pacificamente accettato, non lo era affatto invece l'amore da parte dei mariti. E' l'amore maritale ciò che l'apostolo vuole inculcare ai cristiani, ed è in questa funzione che cita Gn 2,24, interpretandolo in riferimento a Cristo e alla Chiesa.

E' giusto leggere in questo versetto implicazioni giuridiche e morali di questo tipo? L'implicazione giuridica non è sicuramente forzata: abbiamo visto infatti che la "sola carne" allude all'unione matrimoniale e non al solo rapporto sessuale. Non lo è neppure l'implicazione morale: i verbi ebraici tradotti rispettivamente "lasciare" e "attaccarsi" hanno infatti una chiara connotazione affettiva. E' affettivamente che a un certo punto della sua vita l'uomo si stacca dai suoi genitori e si attacca a sua moglie. I suoi genitori non potranno mai dargli infatti quello che gli dà la moglie: la possibilità di formare insieme una sola carne. C'è una ricchezza di scambio e di affetto che soltanto il rapporto marito-moglie realizza. L'espressione "una carne sola", che ricorre solo qui in tutto l'Antico Testamento (a parte un enigmatico riferimento in Mal 2,15) rimanda al racconto immediatamente precedente della fabbricazione della donna con la carne stessa dell'uomo. Il matrimonio riceve qui una innegabile fondazione antropologica.

Qualcuno obietterà magari che questa prospettiva, che nella donna non vede altro che la moglie, non è gran che attraente per la donna contemporanea, che ambisce ad una realizzazione di sé anche fuori dalla famiglia. Questo è un limite del racconto della Genesi, come lo è pure la sudditanza cui la donna è destinata dal fatto di essere stata fatta dopo l'uomo e per l'uomo. Da questo punto di vista possiamo osservare che il paradigma cristologico introdotto dall'autore dell'epistola agli Efesini apre nuovi orizzonti: la Chiesa non rappresenta per Cristo l'aiuto simile a lui, e non è per questa ragione che egli la prende in sposa. Da un altro punto di vista occorre invece riconoscere che tale paradigma rafforza la posizione soggetta della donna. La Chiesa non è infatti eguale a Cristo, ma gli è sottoposta. Non per nulla ai mariti si dice di amare le loro mogli, alle mogli invece di rispettare i mariti (cfr. Ef 5,33). Anche questo paradigma ha dunque bisogno di essere interpretato.

Al racconto della formazione dell'uomo e della donna fa seguito quello sulla loro trasgressione del comandamento di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Il narratore mette in scena un serpente, che con parole ingannevoli induce la donna a disobbedire al comandamento divino: la donna non solo mangia il frutto proibito, ma lo fa mangiare anche all'uomo. La donna appare dunque prima tentata e poi tentatrice, debole

da un lato e forte dall'altro. L'uomo non doveva darle retta, come Dio dichiara esplicitamente (cfr. Gn 3,17). A lui spetta infatti l'autorità all'interno della coppia:

Verso tuo marito ti dirigerai, ma lui dominerà su di te. (Gn 3,16 b)

Questo emistichio è comunemente spiegato come annuncio della tendenza degli uomini a dominare sulle donne, intervenuta in luogo dell'originaria armonia tra i sessi. Tale spiegazione non appare narrativamente congruente: il racconto presenta infatti un uomo che non domina per niente sulla sua donna, ma anzi si fa da lei convincere a disobbedire al comandamento divino. Più che una condanna della donna a subire il dispotismo maschile, a me sembra un ammonimento a rimanere nella sua naturale (agli occhi del narratore) posizione di dipendenza. Corrispettivamente all'uomo viene ricordato che deve saper resistere al fascino femminile, per quanto forte, quando è in gioco l'obbedienza alla volontà di Dio.

Anche a proposito del racconto del peccato originale si può obiettare che è viziato da un pregiudizio nei confronti delle donne. Ciò è sicuramente vero, ma non deve far perdere di vista il messaggio di fondo: tanto l'uomo quanto la donna devono sottostare alla parola di Dio. Se Gn 2,24 mostra la ricchezza dell'amore umano, che conduce l'uomo e la donna a formare una sola carne, il seguito del racconto mostra che l'amore umano non è un valore assoluto. Se non è guidato da un giudizio di valore, l'amore può portare a commettere gravi errori. L'amore umano non è il valore supremo, al quale tutto il resto deve essere sacrificato. L'unico assoluto è la volontà di Dio, nella docilità alla quale l'uomo e la donna sono salvati, ed è salvato anche il loro amore.

Riepiloghiamo. La Bibbia guarda alla sessualità da due punti di vista che non si oppongono, ma piuttosto si completano: in ordine alla procreazione da un lato, e in ordine all'integrazione umana dall'altro. Il matrimonio serve di conseguenza sia la causa della vita che quella dell'amore. La prima causa è stata senza dubbio preminente fino a quando non si è percepito con chiarezza che esiste una vita dopo la morte. Quanto alla seconda, la Bibbia ricorda che l'amore coniugale deve inchinarsi ad un amore più grande, quello per Dio e per la sua volontà.

In diversi libri profetici dell'Antico Testamento (Osea, Geremia, Ezechiele, il secondo Isaia) la relazione matrimoniale è utilizzata come paradigma esplicativo, come parabola potremmo anche dire, della relazione di alleanza che lega Dio al suo popolo. Occorre a tale proposito ricordare che il paragone è per eccesso: Dio ama il suo popolo molto più di quanto un marito sia capace di amare sua moglie. Il matrimonio è dai profeti usato semplicemente come un linguaggio, per parlare dell'amore tra Dio ed Israele. In questo senso l'ebraismo interpreta pure il Cantico dei Cantici, che non per nulla viene letto in sinagoga il sabato che cade nella

settimana di Pasqua: l'uscita dall'Egitto è guardata infatti come l'inizio della storia d'amore tra il Signore e il suo popolo.

L'apostolo Paolo paragona la comunità di Corinto ad una “vergine pura da presentare a Cristo” (2 Cor 11,2) e l'Apocalisse di Giovanni si conclude con la visione delle nozze dell'agnello con la nuova Gerusalemme discesa dal cielo (cfr. Ap 19,7-9; 21,9-10). Il fatto che la relazione tra l'uomo e la donna sia stata usata tanto dai profeti quanto dagli apostoli per parlare della relazione tra Dio e il suo popolo ci fa comprendere ad un tempo la grandezza e la limitatezza dell'amore umano, e conseguentemente della vocazione matrimoniale.