



absi

Associazione Biblica della Svizzera Italiana

IL CREATO

Osservazioni e riflessioni da Genesi 1-2

di Ernesto Borghi¹

1. Premessa

Ogni essere umano è parte di vari contesti di cui non è creatore. Quale che sia la ragione che ha costituito la natura, questo è un dato di fatto.

Moltissime sono state le ipotesi proposte nella storia della cultura universale per dare spiegazione all'esistenza del mondo e di tutto quanto lo compone, esseri umani compresi.

Una delle fonti basilari per parlare dell'esistenza del mondo e degli esseri umani dalle culture euro-mediterranee è il libro biblico della Genesi con particolare riferimento ai capp. 1-2. Non parliamo di questi testi come delle fonti di carattere *storico* in senso stretto. Considereremo il loro valore essenziale circa non il *come* gli eventi si sono verificati, ma come una proposta sul *perché* esiste il mondo, gli elementi e le forme di vita che lo compongono fino agli esseri umani.

In questa prospettiva ci soffermeremo in particolare sui vv. 26-31 di Gen 1 e sui vv. 18-25 di Gen 2, pur considerando ovviamente i contesti in cui questi due passi sono inseriti².

2. Il contesto comune

La creazione del mondo, nei suoi primi cinque giorni, da quella del cielo a quella degli animali, è stata un processo straordinario. Esso si è realizzato secondo i

¹ Nato a Milano nel 1964, è sposato con Maria Teresa (1999) e padre di Davide (2001) e Michelangelo (2007). Laureato in lettere classiche, licenziato in scienze religiose, dottore in teologia, baccelliere in scienze bibliche, è biblista professionista dal 1992. Insegna introduzione alla Sacra Scrittura presso l'ISSR "Romano Guardini" di Trento e esegesi e teologia bibliche alla Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (sez. San Tommaso d'Aquino). Dal 2003 presiede l'Associazione Biblica della Svizzera Italiana (www.absi.ch) e coordina la formazione biblica nella Diocesi di Lugano. Dal 2019 è coordinatore dell'area Europa del Sud e dell'Ovest della Federazione Biblica Cattolica (<https://c-b-f.org>).

² Per una trattazione sintetica e globale della struttura del libro della Genesi e, in particolare di Gen 1-11, si veda, per es., J. Blenkinsopp, *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, tr. it., EDB, Bologna 2013, pp. 13-36.

connotati del *parlare divino* efficace per identificare alcuni elementi di base soprattutto tramite *discernimento*³ tra elementi diversi. Dal caos al cosmo: questo è l'andamento che contraddistingue il processo creativo che Gen 1 presenta. I vv. 1-25 di questo cap. 1 costituiscono il contesto testuale precedente ai due racconti sulla creazione dell'uomo e della donna che occupano una parte essenziale di Gen 1,26-2,25.

Le due narrazioni – 1,26-31 e 2,18-25 – appartengono a due fonti diverse confluite poi nella redazione finale del libro della Genesi.

La prima, teologicamente ed antropologicamente raffinata e poco “immaginifica”, fa parte della cosiddetta tradizione *sacerdotale* (= P), elaborata durante l'esilio babilonese del VI secolo a.C. a contatto con altre prospettive culturali e religiose anzitutto mesopotamiche e giunta a redazione probabilmente nel secolo successivo⁴.

Il secondo racconto rientra nella tradizione detta *jahvista* e risale, invece, al X secolo a.C., dunque all'epoca del regno di Salomone e risente di influssi cananaici e mesopotamici assai considerevoli: «lo Jahvista che scrisse nell'epoca dell'illuminismo salomonico o poco dopo, in un tempo nel quale molte antiche tradizioni sacre erano entrate in crisi, fu l'ultimo a tramandare un mito con l'antica fede... Gen 2 è una rappresentazione sublime dello stato primitivo, che si serve ancora, sia pur liberamente, di alcuni elementi mitologici»⁵.

Indubbiamente sono racconti diversi, per parlare con Paolo De Benedetti, l'uno “bagnato”, l'altro “asciutto”⁶, secondo una ricchezza espressiva ed

³ La radice *bdl* (= distinguere, separare) ricorre cinque volte in Gen 1 e precisamente nei vv. 4.6.7.14.18; «Quella che chiama le cose all'esistenza è una parola che ordina in maniera sovrana; le cose ubbidiscono e così cominciano ad esistere. Per questo la parola creatrice è la parola efficace per eccellenza; essa opera quello che dice. Il suo essere proferita diventa un fatto, la realtà stessa» (M. Kehl, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 2009, p. 130).

⁴ Durante l'esilio il popolo ebraico, in particolare la porzione del regno di Giuda «era passato dalla certezza (aveva il Tempio, un re che lo guidava e una terra) allo scoramento (il Tempio era caduto, la monarchia sconfitta, il popolo esiliato e soggiogato in terra straniera)... Tuttavia, se il Tempio, la monarchia e la terra sono perduti, Dio rimane sempre presente in mezzo al suo popolo con la sua Parola. Per questo motivo l'autore scrive il primo capitolo del libro di Genesi, perché vuole rivolgere un grande annuncio di speranza ad un'umanità esiliata, che non sa più con precisione cosa pensare di se stessa e del proprio Dio. Gen 1 è il tipico esempio di quanto sia importante riscoprire la propria identità con l'aiuto della Parola di Dio» (G. Vivaldelli, *Immagini di coppia nella Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2003, pp. 12-13).

⁵ G. Von Rad, *Genesi*, tr. it., Paideia, Brescia 1993³, pp. 112-113. «Passando dal residuo mitico cananaico ancora presente nella storia di Adamo ed Eva, allo stadio protoscientifico del pensiero babilonese, Israele aveva compiuto una reale evoluzione pur restando sostanzialmente fedele alla sua fede monoteista» (P. Gibert in M. Hébrard, *Féminité dans un nouvel âge de l'humanité*, Droguet&Ardant, Paris 1993, p. 183).

⁶ «Se leggiamo attentamente il primo capitolo, notiamo che tutto il creato scaturisce dalle acque, mentre il secondo capitolo ci parla di polvere (quella con cui fu impastato Adamo), di un luogo che ha bisogno di irrigazione. Che cosa significano questi due racconti? Indicano il contesto geografico-culturale da cui provengono. Il racconto “bagnato” è nato durante l'esilio in Babilonia: un luogo pieno di canali, di fiumi e di irrigazioni. Il secondo, quello “asciutto”, che è più antico, è

interpretativa che non deve sconcertare. ma suscitare un rinnovato impegno culturale, nella persuasione, anzitutto ebraica, che alla verità si arrivi per accostamenti dialogici e confronti narrativi.

3. Da Genesi 1-2

«[1:26] E Dio disse: “Facciamo l’essere umano secondo la nostra figura, a nostra immagine, e eserciti la sua autorità responsabile e promozionale sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. [27] Dio creò l’essere umano secondo la sua figura; secondo la figura di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. [28] Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; ponetela sotto la vostra autorità e esercitate la vostra autorità responsabile e promozionale sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra” [29] Poi Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. [30] A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde”. E così avvenne. [31] Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto bella e molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno»⁷...

...[2:18] Poi il Signore Dio disse: “Non è cosa bella e buona che l’essere umano sia solo: gli voglio fare un partner capace di aiutarlo e di fronteggiarlo”. [19] Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all’essere umano, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l’essere umano avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20] Così l’essere umano impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l’essere umano non trovò un partner capace di aiutarlo e di fronteggiarlo. [21] Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull’essere umano, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. [22] Il Signore Dio realizzò con la costola, che aveva tolta all’essere umano, una donna e la condusse all’essere umano. [23] Allora l’essere umano disse: “Questa volta ella è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa! Ella sarà chiamata donna perché dal maschio ella è stata tolta”. [24] Per questo un maschio lascerà suo padre e sua madre e si unirà strettamente alla sua donna e i due

nato nella terra d’Israele, in cui non esisteva irrigazione: quindi o Dio fa piovere o c’è aridità» (P. De Benedetti, *A sua immagine. Una lettura della Genesi*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 24-25).

⁷ **Il contesto intermedio (Genesi 2,1-8.15-17):** «[1] Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere. [2] Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro. [3] Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto. [4a] Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati. [2:4b] Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, [5] nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata - perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo [6] e faceva salire dalla terra l’acqua dei canali per irrigare tutto il suolo -; [7] allora il Signore Dio plasmò l’essere umano con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l’essere umano divenne un desiderio vivente. [8] Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l’essere umano che aveva plasmato... [15] Il Signore Dio prese l’essere umano e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. [16] Il Signore Dio diede questo comando all’essere umano: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, [17] ma dell’albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti”.

verranno ad essere una carne sola. [25] Ora tutti e due erano nudi, l'essere umano e la sua donna, ma non ne provavano vergogna».

• ***Che cosa mi colpisce in questi brani? Che cosa non riesco a capire in questi brani?***

4. Genesi 1,26-31

«[26] E Dio disse: “Facciamo un essere umano secondo la nostra figura, a nostra immagine, ed eserciti la sua autorità responsabile e promozionale sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. [27] Dio creò l'essere umano secondo la sua figura; secondo la figura di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. [28] Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; ponetela sotto la vostra autorità responsabile e promozionale ed esercitatela sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra” [29] Poi Dio disse: “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. [30] A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde”. E così avvenne. [31] Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto bella e molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno»⁸.

Nei vv. 1-25 di questo capitolo ogni passaggio della creazione era stato contraddistinto anzitutto dalla presa di posizione verbal-imperativa di Dio, in terza persona singolare o plurale, realizzata con lo scopo di porre al centro dell'attenzione i complementi oggetto delle singole affermazioni.

In secondo luogo si riscontra il compimento di queste affermazioni-comandi divini sancito dalla valutazione positiva di Dio stesso sulla realizzazione che egli ha suscitato e ordinato⁹.

Il v. 26 delinea un salto di qualità nel coinvolgimento divino. Il progetto che sta per essere tradotto in pratica viene pre-annunciato ed enunciato. Esso è affermato, infatti, in modo diretto (*facciamo*). Questa forma pone l'accento, proprio sul plurale, non tanto in quanto residuo di politeismo pre-israelita quanto piuttosto sulla particolare intensità della decisione assunta¹⁰. Vi sono due ipotesi interessanti in proposito:

• secondo la prima, si verifica l'associazione al Creatore della corte celeste sua interlocutrice in un'azione dal presente senza limiti¹¹. «La concezione a cui ci si

⁸ Questa traduzione è opera mia, così come tutte le altre seguenti per le quali non sia data indicazione diversa.

⁹ Circa l'idea di mondo creato come organismo dinamico, che trabocca letteralmente vita e che non è una giustapposizione di elementi tutti strumentalmente subordinati all'essere umano, si veda il grande discorso contenuto in Gb 38,1-39,30.

¹⁰ Cfr. C. Westermann, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, p. 25; P. Merlo, *L'immagine di Dio. Maschio e femmina in Gn 1,26-27 e nella figura di Dio*, in «Anthropotes» XXI (1/2005), 106-107.

¹¹ *Na'aséh* è un imperfetto che proietta costituzionalmente l'azione espressa dal presente al futuro. Altra spiegazione di questo plurale, spiritualmente suggestiva ancorché testualmente abbastanza forzata, è la seguente: «Dio si rivolge all'uomo. È come se Dio si consigliasse con l'uomo dicendogli: Facciamo l'uomo, realizziamo insieme questo progetto tu e io! Del resto l'esperienza mostra che

riferisce potrebbe essere quella, ben nota nell'ambiente babilonese e cananeo, della "assemblea degli dei": il re degli dei è circondato dagli esseri divini a lui sottomessi (oppure, in una forma più attenuata: Dio è circondato da spiriti posti al suo servizio) che eseguono la sua volontà (cfr. Sal 103,19-21)¹²;

- secondo un'altra ipotesi, più semplice ed esistenziale, il plurale farebbe riferimento al modo in cui, dialogando interiormente, ciascuno decide di intraprendere qualcosa («Facciamolo!»)¹³.

L'azione divina si sviluppa secondo alcuni aspetti assai rilevanti.

- L'oggetto è l'essere umano nella sua terrestrità più libera e basilare ('*adam* in ebraico significa *terroso, argilloso*).

- Il modello cui Dio si ispira per questo suo agire, nella dinamica "*figura... immagine...*" comporta un grande avvicinamento tra creatura e Creatore senza realizzare l'identificazione tra i due termini del discorso. «Questo è l'uomo: legato alla terra, ma essenzialmente aperto alla relazione con Dio. Immagine dice anzitutto relazione»¹⁴, relazione speciale con il Divino che ha creato gli umani, un'attività divina che consente agli umani stessi di rispondere¹⁵.

- L'appartenenza plurale del modello in questione (*nostra*) esprime coerentemente la continuità della decisione divina manifestata nel verbo reggente.

Questo accostamento si estrinseca subito in una condizione dinamicamente pratica. Infatti il termine che ho reso con l'espressione *figura* (= *tsèlem*) ritorna altre due volte nel testo: «l'uomo è *tsèlem* di Dio perché riceve da lui l'onore e l'onere di rendere visibile la sua signoria nel mondo»¹⁶. Ciò implica l'affermazione della centralità umana nella creazione tramite una supremazia sulla globalità dell'esistente¹⁷: il mare, il cielo, la terra e tutto quello che vi è contenuto.

l'uomo non è un dato, ma un essere in divenire: *uomini si diventa*» (E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, Qiqajon, Magnago [BI] 1994, p. 137).

¹² H. Wildberger, *tsèlem*, in *DTAT*, II, col. 504.

¹³ J. Blenkinsopp, *Creazione, de-creazione, nuova creazione*, pp. 48-49.

¹⁴ B. Maggioni, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 9. Nella locuzione *secondo la nostra figura, a nostra immagine* sono presenti due formulazioni solo relativamente differenziate. Infatti in base alla radice etimologica il primo vocabolo - *tsèlem* - vuol dire "immagine, rappresentazione", si potrebbe dire, la "copia concreta", ad esempio una statua o un ritratto; il secondo termine, cioè *d'mut* significa, invece, "uguaglianza". E l'associazione dei due termini sottolinea come questa "copia" di Dio debba essere «veramente simile, abbia una somiglianza reale; simile, ma non identico» (E. Manicardi, *L'uomo creato come coppia*, in AA.Vv., *Coppia e famiglia luogo di benedizione*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1996, p. 19). In ordine alla comprensione di due termini e alla loro quasi sovrapposibilità si vedano, per es., Gen 5,3; 9,6; Ez 1,5.26; 7,20; 23,15. In ambito neo-testamentario, nella rilettura di Gen 1,26, cfr. Rm 8,29; 1Cor 11,7; 15,49; 2Cor 3,18; 4,4; Col 1,15; 3,9; Gc 3,9.

¹⁵ Cfr. P. Rota Scalabrini, *"Da principio fu così"... Antropologia e teologia della coppia in Genesi*, in Aa.Vv., *Maschio e femmina li creò*, Glossa, Milano 2008, p. 125.

¹⁶ P. Rota Scalabrini, *Uomo*, in *Temie teologiche della Bibbia*, a cura di R. Penna-G. Perego-G. Ravasi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 1475.

¹⁷ L'inversione di termini che si nota leggendo Ez 1,26 rispetto a Gen 1,26-27 conferma che, nella Bibbia, non si tratta di "umanizzare" riduttivamente Dio, ma di concepire «l'Uomo, maschio e femmina, come l'unico essere in grado di rapportarsi a Dio e, d'altra parte, di far divenire Dio

Questa autorità si manifesta come controllo regale, non come sfruttamento tirannico. Si tratta, insomma, della condizione di colui che deve consentire agli oggetti del suo potere di sviluppare vitalmente¹⁸ le proprie capacità e possibilità¹⁹.

E quando si passa dalle parole ai fatti (v. 27), entra in gioco il verbo della creazione per eccellenza, *br*²⁰, che si trova soltanto all'inizio di tutto al v. 1 e al momento della comparsa degli animali al v. 21 e significa «abilitare alla vita mediante il dono della partecipazione alla stessa vita di Dio»²¹. La coniugazione al perfetto e la triplice ripetizione sottolineano la compiutezza dell'azione nella piena storicità. E Dio realizza l'essere umano in forma di massimo avvicinamento a sé insistendo particolarmente su questa assimilazione. Infatti nel v. 27ab si notano

- l'articolo, dinanzi al termine '*adam*, fatto che nel v. 26 non si verifica²²;
- la posizione centrale del sintagma «secondo la sua figura»;
- la collocazione al primo e all'ultimo posto nella sequenza di due elementi assai espressivi: il verbo in esame e il pronome che indica l'oggetto della creazione.

Il tutto evidenzia chiaramente il senso globale della frase: «l'uomo è nel mondo la statua di Dio, il rappresentante plastico della sua invisibile sovranità»²³. L'essere umano non è creato, come in vari altri contesti religiosi mitologici, per servire Dio, egli è *creato come vis-à-vis* di Dio nella sua creazione, come *vis-à-vis* di Dio in riferimento a creature viventi che si trovano nel mare, sulla terra e in cielo.

Allora il centro dell'attenzione del discorso è l'azione creatrice ad immagine del Creatore come asse portante della relazione tra il divino e l'umano. In altre parole, l'essere umano «è immagine di Dio in quanto agisce e si comporta in maniera

modello per l'Uomo» (P. Merlo, *L'immagine di Dio. Maschio e femmina in Gn 1,26-27 e nella figura di Dio*, p. 117). E, in questa prospettiva, è legittimo affermare che l'umanità è nell'immagine di Dio, Dio è nell'immagine di umanità, una misteriosa connaturalità non limitata alle facoltà superiori, ma coinvolgente in un modo misterioso l'intera persona, corporea, psichica e spirituale (cfr. J. Blenkinsopp, *Ezechiele*, tr. it., Claudiana, Torino 2006, p. 32).

¹⁸ Il verbo del v. 26b deriva dalla radice *rdh* i cui significati primi sono *pigiare l'uva* e *dominare, signoreggiare* nel senso di *guidare un gregge* o *governare un popolo*. Pertanto il dominio in questione è tale in funzione della sua capacità di produrre esiti coerenti con la natura intrinseca di ciò che è subordinato a tale autorità.

¹⁹ Per capire che cosa si intenda nella Bibbia per controllo buono e giusto del reale si vedano, per esempio, passi notissimi quali Sal 23 e Gv 10.

²⁰ K. Löning – E. Zenger, *In principio Dio creò*, p. 34. In questa prospettiva *creare* indica *costruire e mantenere legami di interdipendenza*, fondati sull'impegno assunto da Dio di restare fedele alla sua creazione e di far diventare il "principio" di Gen 1,1 «reale nel suo compimento ad esso conforme» (*ivi*, p. 35).

²¹ «Mentre il verbo "fare" può esprimere qualsiasi attività, il verbo "creare" è riservato a Dio e proclama che l'attività creatrice di Dio è diversa da quella dell'uomo» (Aa.Vv., *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Dehoniane, Roma 1990, p. 268).

²² Nell'annuncio del v. 26 «si tratta di *un* uomo, un umano; nella realizzazione è *l'uomo*, con un'identità precisa data dall'essere maschio e femmina... Si può parlare di *ha 'adam* quando c'è l'uomo e la donna. Passare dall'umano (*'adam*) all'uomo (*ha-'adam*) significa incontrare l'altro, il partner differente e uscire dallo stadio di indistinzione, di anonimato, per essere visto, riconosciuto, scelto: è il passaggio dall'essere un *ciò* all'essere un *chi*» (E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, p. 141).

²³ B. Maggioni, *Il seme e la terra*, p. 10.

responsabile verso il suo ambiente vitale e verso gli esseri viventi presenti in questo ambiente, non perché agisce e si comporta in maniera responsabile verso Dio»²⁴.

Questa dinamica attiva giunge al suo pieno compimento nel v. 27c quando si evidenzia il suo punto di arrivo culminante: la duplicità sessuale nella creazione umana. L'uomo è immagine di Dio con tutta la sua umanità. Uomo e donna sono immagine a pari titolo e *insieme*²⁵. Insomma l'uomo e la donna sono immagine di Dio soprattutto per la loro capacità di relazione.

La base dell'essere umani è, quindi,

- il rapporto con Dio in termini di riconducibilità alla fisionomia divina;
- la sovranità costruttiva e rispettosa sul Creato, a cominciare dagli altri esseri viventi;
- la distinzione maschile/femminile.

Si tratta di tre aspetti inscindibili tra loro e prioritari rispetto a qualsiasi altra caratteristica ed indicazione. «Certamente non si tratta di un ermafrodita, ma di un Uomo che nella sua natura è concretamente caratterizzato come maschio e femmina. Secondo il racconto sacerdotale della creazione non possono esserci una natura e una storia dell'Uomo che non siano determinate dall'esistenza dell'uomo e della donna»²⁶.

La coppia di termini *immagine/figura*, in particolare nel confronto con i già citati passi primo-testamentari corrispondenti (appunto Gen 5,3; 9,6; Ez 1,5.26; 7,20; 23,15) potrebbe non escludere del tutto anche una somiglianza di carattere fisico. Il significato dei due termini *d'mut* e *tsèlem* in un ritrovamento epigrafico aramaico-accadico risalente al IX secolo a.C. e il valore comune di queste due parole in aramaico e in accadico rafforzano questa "concretezza" di somiglianza.

Ciò non cancella altre interpretazioni in termini di somiglianza spirituale (amore, capacità di dialogo) o pratico-funzionale (supremazia sulla natura). Il mistero della somiglianza della persona umana a Dio può includere anche la dimensione fisica

²⁴ W. Gross, *Die Erschaffung, des Menschen als Bild Gottes*, in R. Koltermann (ed.), *Universum – Mensch – Gott: der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Verl. Styria, Graz 1997, p. 161. «Cosa significa "Facciamo l'umano a nostra immagine"? La parola utilizzata è... *tsèlem* che richiama *tsel* (ombra). È dunque piuttosto: creiamo l'umano alla nostra ombra, vale a dire secondo una somiglianza, una risonanza, che orienta l'umano verso di "noi", verso le forze della creazione, verso l'essere creativo» (D. Sibony, *Creare è far parlare l'inizio (Gn 1-3)*, in *La Bibbia dell'amicizia. Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani*, a cura di M. Cassuto Morselli – G. Michelini, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2019, p. 162).

²⁵ «Le donne non sono state *fatte per gli uomini* più di quanto gli uomini siano stati *fatti per le donne*. La gloria, ancora non messa abbastanza in valore, di Gen 1,27 è che la pienezza della vita e della creatività divina si riflette in un'umanità che è maschio e femmina, implicando una differenza, se non ontologica, originaria. E questa differenza non è dovuta ad un difetto o a ragioni pragmatiche, bensì ad un disegno divino» (J.M. Soskice, *Imago Dei e differenza sessuale*, in «Concilium» 1 [2006], 59).

²⁶ Cfr. P. Merlo, *L'immagine di Dio. Maschio e femmina in Gn 1,26-27 e nella figura di Dio*, p. 110. D'altra parte «la distinzione sessuale non è presentata come problematica. Essa è un semplice presupposto necessario per realizzare il comando di crescere e moltiplicarsi, per l'inizio della vita in società» (J. Blenkinsopp, *Creazione, de-creazione, nuova creazione*, p. 49).

e non essere necessariamente limitato ad una somiglianza astratta. Proprio nella loro duplicità diversificata l'uomo e la donna sono insieme l'immagine del Dio unico.

D'altra parte la capacità di relazionalità consapevole può essere il carattere fondamentale di tale somiglianza con Dio e i progenitori non sono un sottoprodotto o una soluzione per i problemi del mondo degli dei, ma sono posti al centro del creato, benedetto da Dio e dichiarato molto bello e molto buono.

In questo risiede una delle più grandi originalità della Bibbia, se paragonata con altre espressioni del tempo in cui è stata redatta. Sino ad allora, infatti, il pensiero del Medio Oriente antico, come poi quello del mondo greco-romano, aveva prodotto un'immagine della divinità che aveva il proprio corrispondente sulla Terra. La divinità era maschile e femminile, dio e dea, al modo della coppia uomo-donna terrestre. Il Dio d'Israele costituisce una singolare eccezione. Proprio di questo Dio, che non è connotato come uomo o donna in modo esclusivo, ma riassume in sé entrambe le dimensioni, la Bibbia dichiara che l'uomo e la donna sono fatti ad immagine e somiglianza²⁷.

E il racconto della tradizione sacerdotale, redatto assai probabilmente durante il periodo dell'impero neo-babilonese, è coevo anche a Is 40-48. Si veda, per es., Is 46,5-7:

«A chi mi paragonate e mi assimilate? A chi mi confrontate, quasi fossimo simili? Traggono l'oro dal sacchetto e pesano l'argento con la bilancia; pagano un orefice perché faccia un dio, che poi venerano e adorano. Lo sollevano sulle spalle e lo portano, poi lo ripongono sulla sua base e sta fermo: non si muove più dal suo posto. Ognuno lo invoca, ma non risponde; non libera nessuno dalla sua afflizione».

Questo e altri passi di questi capitoli isaiiani in rapporto con il nostro passo di Gen 1 fanno notare quanto la creazione dell'uomo ad immagine di Dio sia una polemica contro il culto di altre immagini, «nel senso, già ricordato in precedenza, che l'essere umano deve essere l'unica copia e l'unico rappresentante di Dio sulla terra»²⁸.

E quanto è detto nel v. 28 circa la declinazione attiva dell'esistere di uomo e donna si comprende a partire da questi dati di fatto. Il Creatore afferma esplicitamente il suo favore nei confronti dei due nuovi interlocutori (questo è il senso della benedizione espressa), perché «il gesto creatore vuole essere un dono e,

²⁷ Cfr. K. Heller, *E coppia li creò*, Borla, Roma 1998, pp. 12-13. Per il Nuovo Testamento l'immagine di Dio in termini non di relativa somiglianza, ma di perfezione, è Gesù Cristo: egli appare, da un lato, come l'immagine autentica di Dio di fronte agli esseri umani (cfr., per es., Col 1,15-20; 2Cor 4,4) e, dall'altro, come il partner/interlocutore per eccellenza del Padre e il rappresentante essenziale degli esseri umani davanti a Dio (cfr., per es., Rm 8,29; Col 3,9-17).

²⁸ J. Blenkinsopp, *Creazione, de-creazione, nuova creazione*, p. 48.

nel contempo, una promessa: Dio “benedice” offrendo i suoi doni e, insieme, accompagnandoli con la sua benevolenza²⁹ perché possano fruttificare»³⁰.

Questo atteggiamento divino presenta la normalità dell’esistenza umana attraverso una serie di imperativi, che mette in evidenza le due attenzioni che ne dovranno essere i fili conduttori.

- La prima è direttamente legata alle proprie responsabilità di umani distintamente sessuati. Essa è volta a donare la vita in abbondanza attraverso una progenie in grado di colmare la terra con la propria presenza, fatto che è il primo segno della benedizione di Dio appena indicata.

Questa solida connessione tra la relazione uomo-donna, la fecondità e la benedizione divina è anche un’affermazione di ordine polemico «nei confronti di quelle concezioni, favorite dai culti ctonici, che ritengono la fecondità come una possibile conquista dell’uomo e fanno dimenticare che essa è elargita e sorretta dalla fontale benedizione divina»³¹.

- La seconda riafferma con forza quanto detto nell’enunciazione del v. 26: si tratta di esercitare una superiorità forte su tutti gli altri esseri viventi che sia tanto effettiva quanto promozionale della loro identità³².

La possibilità di esistere secondo queste prospettive altamente dinamiche è resa concreta dalla disponibilità di cibo che Dio configura chiaramente sia per gli umani che per gli animali. E la scelta di carattere “vegetariano” che viene qui esplicitata tende a mostrare come, in questo ruolo di rappresentanza ad immagine

²⁹ Quando il v. 28a presenta l’affermazione «disse loro» il pronome conclusivo è introdotto dalla preposizione *l*, che, in ebraico «indica relazione. In questo modo si capisce che Dio parla all’uomo come soggetto capace di rispondergli. Dio attende, cerca con l’uomo una comunicazione dialogica. L’interesse di Dio è di stabilire una relazione con l’uomo come partner in grado di entrare in dialogo» (M.P. Scanu, *L’uomo nel mondo creato da Dio*, in «Parola Spirito e Vita» 45 [1/2002], 26).

³⁰ B. Maggioni, *Il seme e la terra*, p. 8. «la benedizione mostra che anche la forza di procreare viene all’uomo e alla donna, da Dio. Notiamo che è molto bello che questo elemento sia, per così dire, autonomo e staccato: la forza, la potenza di avere figli viene separata. L’aver figli non è ciò che ci rende immagine di Dio, ma è un dono aggiuntivo» (E. Manicardi, *L’uomo creato come coppia*, p. 22). Questo richiamo alla fecondità è del tutto comprensibile anche tenendo conto del contesto storico-culturale in cui lo stesso v. 28 è stato scritto: l’esilio a Babilonia e il rischio concreto per gli ebrei di scomparire fisicamente.

³¹ P. Rota Scalabrini, “*Da principio fu così*”... *Antropologia e teologia della coppia in Genesi*, p. 128.

³² I due verbi in questione sono *kvsh*, che significa *sottomettere duramente* (cfr., per es., Ger 34,16; Zc 9,15; Est 7,8) e il già menzionato *rdh* (v. 26b), che esprimono un’idea globale di sicura soggezione, ma certo non fine a se stessa: «l’uomo è considerato sovrano e per così dire re della creazione. Questo è confermato dal Sal 8, le cui affermazioni antropologiche si trovano chiaramente nella stessa tradizione di Gen 1,26s: “di gloria e splendore l’hai coronato; l’hai costituito signore sull’opera delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi” (vv. 6b.7). Se si tiene presente questo salmo, risulta inoltre che le espressioni di Gen 1 che si riferiscono al compito affidato all’uomo di dominare sulle altre creature sono originariamente collegate con la sua stessa creazione: immagine di Dio e “investitura” dell’uomo sono in stretta relazione tra loro» (H. Wildberger, *tsèlem*, col. 504).

divina che è la vita umana appena delineata, non è necessario lo spargimento di sangue (dopo Gen 9,1ss le cose cambieranno)³³.

I vv. 30b-31a concludono il discorso con la sanzione della realtà più sintetica ed intensa possibile: tutto quello che Dio ha detto si è compiuto come egli l'ha descritto e articolato. A partire dalla sua valutazione diretta quanto è stato realizzato appare sia eticamente che esteticamente al di sopra³⁴ di qualsiasi azione precedente.

La creazione dell'umanità risulta l'elemento che ha condotto Dio anche a questo miglioramento nel giudizio su ciò che è venuto ad esistere: «l'uomo viene chiamato a innalzare il mondo attraverso la storia, a dargli un significato e un orientamento. Il mondo, altrimenti, è solo ripetizione senza fine, un movimento continuo senza scopo»³⁵.

La bellezza e bontà sono elevate come non mai e l'intera creazione è ottima agli occhi degli esseri umani proprio nel riconoscimento divino. Infatti Dio sa perché la creazione ha questi connotati di bellezza e bontà straordinarie al livello a cui è ora giunta. E l'ammirazione verso il creato è pienamente possibile nel momento in cui se ne conoscono natura specifica e finalità costituzionali.

Riassumendo, si può dire che in questo racconto del cap. 1 la fonte sacerdotale ha evidenziato un Dio trascendente, creatore, che precede il mondo, è soddisfatto di quanto ha realizzato. Egli prospetta un disegno di creazione che arriva al suo culmine nel rendere presente un'umanità fatta secondo la fisionomia divina stessa³⁶. Non vi sono sovrapposizioni ed improponibili congruenze con lui³⁷ e la diversificazione e correlazione tra uomo e donna sono parte integrante di tale raffronto dinamico e creativo nei confronti dell'identità divina.

«L'uomo è la sola creatura che può stare davanti a Dio come una persona, capace di dialogo e di responsabilità: può ricevere e può rispondere, può condividere l'ammirazione di Dio per la sua creazione e può, come Dio, prenderne cura. Con la comparsa dell'uomo la creazione cessa di essere semplicemente un *dato*, una realtà che semplicemente esiste, ma si trasforma in *dono* e *compito*. L'uomo è il senso vero cui

³³ Questo versetto sembra figlio della stessa atmosfera da età dell'oro, nei rapporti tra i viventi, di cui parla Is 11,2-9. Circa l'indubbia "propensione" vegetariana anzitutto del v. 29 cfr., per es., P. Beauchamp, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a* in AA.VV., *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris 1987, pp. 139-182.

³⁴ L'aggettivo ebraico *tov* ricorre, in quanto tale, 741 volte nella Bibbia ebraica e, nella traduzione dei Settanta, viene reso alternativamente con *agathós* (= *buono*), *chréstós* (= *nobile*), *kalós* (= *bello*), ossia con termini di valore etico ed estetico. Questo fatto testimonia una volta di più quanto la cultura ebraica non preveda una contemplazione svincolata dalla valutazione del valore pratico di quanto è oggetto di tale contemplazione.

³⁵ M.P. Scanu, *L'uomo nel mondo creato da Dio*, p. 23.

³⁶ «Il mondo benedetto è veramente quel mondo che Dio voleva creare. Provando diletto per la creazione, Dio non la abbandonerà né la priverà del permesso di essere libera» (W. Brueggemann, *Genesi*, p. 58). Circa il tema della benedizione nella Bibbia si vedano le splendide pagine di J. L. Ska, *La vita come benedizione*, in Id., *La strada e la casa*, EDB, Bologna 2001, pp. 35-54.

³⁷ «Tutto deve sottomettersi all'uomo (il rappresentante di Dio) e l'uomo deve sottomettersi a Dio (e a nessun altro). Non sottomettersi a Dio è idolatria, ma anche la sottomissione dell'uomo alle cose (alla politica, allo Stato, all'economia) e il dominio dell'uomo sull'uomo sono l'altra faccia del medesimo peccato di idolatria» (B. Maggioni, *Il seme e la terra*, p. 10).

tendeva l'intera azione creatrice di Dio. È solo dopo aver creato l'uomo che Dio può regalare (e affidare) la sua creazione a qualcuno»³⁸.

5. Il contesto intermedio

La creazione si conclude nel settimo giorno: il riposo come momento di cessazione da ogni attività svolta nei sei giorni precedenti è parte integrante e momento culminante del processo realizzato (2,2)³⁹. Questa settimana fase temporale ha un rilievo decisivo, al punto tale che (2,3) viene consacrata da Dio stesso.

Il riposo del settimo giorno conclude il processo creativo divino come segno del dominio che Dio esercita sulla propria forza «per aprire alle creature, e in modo particolare all'uomo, uno spazio di autonomia e di libertà. Dominatore del proprio dominio, Dio si rivela mitezza autentica, mostrando così la via all'essere umano che ha stabilito come signore della terra»⁴⁰. Il significato di questa azione divina è comprensibile anche in relazione a passi biblici in un certo senso ancora più teologicamente fondativi.

Infatti, quando Israele giunse al monte Sinai, Dio scese su di esso per sei giorni nella nube della sua gloria (cfr. Es 24,16a.17a). Il settimo giorno la voce divina chiamò Mosè ad entrare nella nube ed egli salì sul Sinai (cfr. Es 24,16b.18), ove colse il fine dell'esodo e della stessa creazione: l'incontro tra Dio e gli esseri umani, fatto di creativa bontà dell'uno verso gli altri, che andrà celebrato da Israele tramite l'erezione di un santuario (cfr. Es 25,8) per festeggiare il dono della libertà dalla schiavitù:

«questo è il senso del settimo giorno: l'immersione nel dono della festa, della distensione e della comunione (reciproca e soprattutto con Dio). Questo è il senso e il fine del lavoro e della creazione in generale: affinché esista una casa, nella quale la vicinanza di Dio e la vicinanza degli uomini diventino realtà. Il Sabato è il giorno nel quale questa realtà del compimento della creazione deve essere sperimentabile»⁴¹.

³⁸ *Ivi*, p. 9. La fonte della sacralità dell'unione eterosessuale «non si trova più in un archetipo mitico, ma deriva dalla parola di Dio. In un certo senso anche l'uomo diventa parola di Dio. L'amore umano è rivelazione divina per l'autore del cantico dei Cantici. La stessa parola di Dio ha imposto contemporaneamente alla sessualità umana la sua regola naturale e l'ideale a cui deve tendere» (F. Manns, *Il matrimonio dell'Antico Testamento*, in S. Panimolle [ed.], *Il matrimonio nella Bibbia*, Borla, Roma 2005, p. 25).

³⁹ «Dio crea il mondo in sette giorni e dieci parole. Vi sono quindi dieci "opere" distribuite in sette giorni. Tre fra i giorni sono più importanti: il primo, il quarto e il settimo... Questi tre giorni hanno un elemento in comune: sono in stretta relazione con il tempo... In tutto il brano predomina, in ogni caso, la dimensione temporale. Il tempo è più importante dello spazio. È significativo, per esempio, che il brano si concluda con la celebrazione di un tempo sacro, il sabato, e non, come in diversi racconti antichi dello stesso genere, con la costruzione di un tempio o di un palazzo per il dio creatore... Il Dio d'Israele abita la storia del suo popolo... Il popolo che non ha più santuario può nondimeno venerare il suo Dio perché può contemplare la sua attività durante la settimana e celebrarlo durante il "tempo sacro" del sabato» (J.-L. Ska, *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*, EDB, Bologna 2006, p. 11).

⁴⁰ A. Wénin, *L'uomo biblico. Letture nel Primo Testamento*, tr. it., EDB, Bologna 2005, p. 35.

⁴¹ K. Löning – E. Zenger, *In principio Dio creò*, p. 175 (si legga l'insieme di Es 25,1 - 31,18 per approfondire il senso complessivo del discorso). Una testimonianza neo-testamentaria inequivocabile di quanto queste idee fossero recepite nel contesto delle prime generazioni cristiane

I vv. 4b-17 del cap. 2 hanno sullo sfondo la condizione di vita delle popolazioni palestinesi, da tempo stanziali, le quali vivevano come esigenze impellenti il bisogno di acqua e la necessità di lavoro, il tutto al fine di sviluppare le coltivazioni dei campi (cfr. v. 5).

La creazione dell'essere umano si avvale della polvere della terra vivificata da Dio, quindi materia e soffio vitale⁴². L'esito dell'azione creatrice è un individuo che, nell'unità di exteriorità ed interiorità, materialità e vitalità, è costituzionalmente limitato⁴³, ma distinto dagli altri esseri creati⁴⁴ anche e soprattutto perché è *desiderio in cerca di soddisfazione e compimento*⁴⁵.

La differenza essenziale tra questo genere di vivente e gli animali si coglie già prima della creazione della donna: è il fatto di essere l'interlocutore di Dio, capace di ricevere un ordine divino (cfr. 2,15). Tale condizione non è propria degli altri viventi animati, i quali sono stati, a loro volta, foggianti a partire dalla terra (cfr. 2,19). E il comando appena menzionato è successivo alla creazione di quello che viene indicato subito dopo come lo spazio vitale per l'essere umano: il giardino di Eden e le acque capaci di irrigare le zone nord e centro-africane e mediorientali (cfr. vv. 8-14).

Ivi l'uomo viene collocato con due precisi scopi tali da fargli finalizzare il suo "essere vivente": coltivare (= *'avad*) e custodire (= *'shamar*) il giardino.

è Lc 13,10-17 (cfr., per es., E. Borghi, *La gioia del perdono. Lettura esegetico-ermeneutica del vangelo secondo Luca*, EMP, Padova 2012, pp. 247-259).

⁴² «La parola ebraica tradotta con *alito, respiro* (= *n^oshmah*) designa la respirazione che, nell'esperienza quotidiana, è il segno dell'essere umano vivente. Questo alito è un possesso divino e Dio ne è l'origine per l'uomo... Applicata a Dio questa parola implica la potenza, potenza creatrice o potere di giudizio; applicata all'uomo essa esprime il dono di un potere di vita limitato. Comunque in Gen 2,7 il respiro è anzitutto un dono che stabilisce una relazione tra Dio e l'uomo, sebbene esso non ponga l'uomo in una relazione di necessità... Si deve tener conto di talune concezioni relative alla creazione dell'umanità nel Medio-Oriente antico per cogliere le sfumature del testo biblico. In quelle prospettive l'uomo è creato per servire gli dei, per compiere al posto degli dei il lavoro che offre cibo e bevanda. Capita anche che l'uomo sia legato al mondo degli dei in ragione anche della divinità immolata la cui carne e sangue sono mescolate all'argilla (*Atra-basis*). In tutti questi casi la creazione dell'uomo discende da un ordine di necessità e non da una logica di gratuità come quella davanti alla quale ci colloca, invece, il testo biblico» (J. Briend, *Gn 2-3 et la création du couple humain*, in Aa.Vv., *La création dans l'Orient ancien*, pp. 128-129).

⁴³ «Contemporaneamente il gioco di parole *'adam/'adamah* e l'uso della parola "polvere" che lo rafforza vogliono significare non soltanto lo stato di creatura legata al suolo e dunque alla terra, ma anche la finitezza di questa creatura» (*ivi*, p. 127).

⁴⁴ «L'uomo è stato plasmato con la polvere (*'aphar*) del suolo. L' *'aphar* è la parte più sottile e superficiale del terreno. Si è voluto con questo far capire che la corporeità dell'uomo ha qualcosa di più evoluto della corporeità degli animali che è composta della *'adamah* simpliciter, senza ulteriori specificazioni?» (A. Fanuli, *Il racconto iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato [Gen 2,4b-3,24]*, in *Il messaggio della salvezza. Pentateuco, storia deuteronomistica e cronista*, a cura di A. Fanuli-A. Rolla, Elledici, Leumann [TO] 1977, p. 259).

⁴⁵ Il vocabolo *nefesh* (cfr. C. Westermann, *nefesh*, in *DTAT*, II, coll. 66-68) che ha corrispondenti in tutte le lingue semitiche antiche con valori costanti variamente riconducibili alla serie *gola, vita, appetito, essere vivente*, ricorre 754 volte nel Primo Testamento, ove presenta questa sequenza di significati: anzitutto *alito, respiro, gola, fauci*; poi *avidità, brama, pretesa*; quindi *anima, vita, essere vivente*.

«La parola usata per *coltivare* corrisponde al latino *colere*... Tutta l'attività umana è compresa come "cultura" (colere) non si fa differenza tra il lavoro fisico e il lavoro intellettuale, e quest'ultimo non viene stimato di più del primo. La coppia di parole "coltivare e custodire" vuol dire che una coltivazione senza protezione non corrisponde all'incarico ricevuto dal creatore. Lo sfruttamento indiscriminato della terra e delle sue forze significa trascurare questo incarico, e deve alla fine ripercuotersi negativamente sull'uomo»⁴⁶.

Una coltivazione che è materiale e spirituale e in sé significa anche *culto religioso*: la radice *'avad* esprime anche questo valore semantico⁴⁷. Ciò significa che parlare di *coltivazione della terra* e di *culto a Dio* sono aspetti della stessa attenzione globale di chi è creato, ad un tempo, verso Creatore e Creazione.

Questo discorso complessivamente culturale è rafforzato se si considera il valore complessivo del verbo *custodire*: infatti *shamar* è anche il verbo utilizzato nel Primo Testamento per indicare la fedeltà dell'essere umano che osserva i comandamenti di Dio e la fedeltà di Dio che custodisce il suo popolo (Sal 121,4). Proprio *custodire* esprime l'attenzione che deve accompagnare l'attività dell'individuo, come quando si ha tra le mani un bene prezioso che non appartiene a se stessi⁴⁸.

Coltivazione, cura e servizio da un lato; *custodia, osservanza e controllo dall'altro*: ecco le due costellazioni di significati a cui sono riconducibili i verbi in questione. Queste azioni, che sono vere e proprie condizioni esistenziali, mobilitano tutto l'essere vivente dell'individuo e delineano il senso attivo e dinamico della relazione costitutiva della vita umana. Essa è intrinsecamente limitata rispetto alla perenne vitalità divina, ma è posta nella condizione di un esistere oltremodo positivo. Infatti anche prima della caduta l'essere umano era atteso all'opera; l'esistenza nel paradiso non implicava una vita di comodo disimpegno.

Comunque il racconto biblico non insinua che Dio scarichi le sue responsabilità come fardello sulla creatura umana. Il lavoro è intrinseco alla vita umana nel senso di una cura dell'ordine creato⁴⁹. Esso cambia regime acquisendo i caratteri di sofferenza e fatica, quando l'individuo perde di vista il compito originario affidatogli (cfr. Gen 3,17-19).

⁴⁶ C. Westermann, *Genesi*, pp. 32-33.

⁴⁷ Cfr. C. Westermann, *'avad*, in *DTAT*, II, col. 171.

⁴⁸ «Dal momento che all'uomo, in quanto amministratore di Dio, è affidato il compito della salvaguardia del creato, l'essere-uomo si manifesta nell'AT indissolubilmente unito alla responsabilità. È evidente che da ciò si può far derivare un *ethos* che descrive il servizio in favore dei deboli e degli emarginati quale compito dell'uomo» (C. Frevel-O. Wischmeyer, *Che cos'è l'uomo Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, tr. it., EDB, Bologna 2006, p. 68).

⁴⁹ «L'idea del paradiso terrestre che molti cristiani si fanno, in base all'istruzione ricevuta dalla fanciullezza, presenta molti punti di contatto col paese di Bengodi, o col pinocchiesco paese dei balocchi; un dolce far niente in un sito meraviglioso nel quale l'uomo si vede letteralmente cadere in bocca tutti i più saporiti frutti della terra... Ma nel paradiso di Adamo i frutti non cadono in bocca dell'uomo, egli deve lavorare. È ben vero che questo terreno si sottomette spontaneamente a lui, che la materia non recalcitra; è oltretutto vero che nemmeno gli animali si rivoltano all'uomo e che la pace regna sovrana, ma comunque l'uomo e la donna nel paradiso sono impegnati nel lavoro» (C. Caldelari, *La Bibbia del di di festa. Pensieri familiari sulla Genesi*, EMP, Padova 2005, p. 54).

E per quanto riguarda il v. 17, che appare chiaramente un aggancio testuale al racconto di Gen 3, mi sembra legittimo proporre almeno questo problema: la benevolenza divina si estende fino al potere dato all'individuo di nutrirsi di tutti gli alberi del giardino (Gen 2,16).

Ma si può vedere nel divieto "alimentare" di Gen 2,17 un segno di questa stessa benevolenza divina? Di fronte al comando di Dio l'essere umano può accettarlo e testimoniare così la sua fiducia in colui che gliel'ha dato. Può, invece, rifiutarlo e mettere in dubbio la benevolenza del Creatore nei suoi confronti. Così fa l'ebreo in specifico ed ogni essere umano in generale ogni volta quando accetta o rifiuta, nella quotidianità della sua vita, quanto gli prescrive la Torah.

E l'esercizio della libertà da parte dell'essere umano è sollecitata da una proibizione che risulta anche un'autolimitazione della libertà divina: Dio si rimette, si misura, si confronta con la libertà della scelta umana. «Il comando in tal modo pone la questione di un incontro libero tra Dio e l'uomo»⁵⁰.

6. Genesi 2,18-25

Il secondo racconto relativo alla creazione degli esseri umani presenta un'interessante scansione interna piuttosto evidente: vv. 18-20; 21-25. Leggiamone la prima parte.

«[18] Poi il Signore Dio disse: "Non è cosa bella e buona che l'essere umano sia solo: gli voglio fare un partner capace di aiutarlo e di fronteggiarlo". [19] Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'essere umano, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'essere umano avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. [20] E l'essere umano impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche, ma l'essere umano non trovò un partner capace di aiutarlo e di fronteggiarlo».

La solitudine non è una situazione positiva né sotto il profilo etico né sotto quello estetico. Il Creatore ha messo l'essere umano nella condizione di esprimere la propria identità di vivente nel dinamico e armonico rapporto con il resto del creato. Si accorge, però, che le relazioni sinora offerte alla creatura umana non sono all'altezza della situazione.

Allora manifesta un desiderio, una volontà intensa⁵¹: realizzare un altro essere che sia, come dice il testo ebraico, 'ezèr k'negbdò. I due vocaboli appena citati presentano due valori semantici certamente ricchi.

Il primo – il sostantivo 'ezèr – offre una gamma di valori che sono così riassumibili: *aiuto, sostegno, favore, salvezza*.

Il secondo – *negbed* – è un avverbio-preposizione il cui significato è sostanzialmente *davanti, di fronte, di rimpetto*. Da quest'ultima parola è derivato, sempre

⁵⁰ M.P. Scanu, *L'uomo nel mondo creato da Dio*, p. 20.

⁵¹ 'e'eseb è tecnicamente un verbo al tempo incompiuto, di valore volitivo, che esprime un'azione intensamente desiderata.

a partire dalla radice *ngd*, il verbo corrispondente, il quale, in particolare nelle forme causative attive, vuol dire *annunciare, comunicare*.

Queste informazioni di carattere lessicale e morfologico mostrano quali siano le due caratteristiche fondamentali che deve avere la prossima realizzazione divina che si porrà in relazione con l'umano:

- la complementarietà direi psico-fisica e in rapporto di positivo, indispensabile sostegno⁵²;

- la capacità di interagire allo stesso livello, senza scadimenti, arretramenti o allontanamenti di sorta, secondo una prospettiva in cui la logica dell'incontro anche competitivo e dialettico sia ben presente: «non si tratta di un essere che soltanto (magari limitatamente) gli somiglia, ma di un essere capace di “reggerlo” e di “tenergli testa”»⁵³. E le fonti rabbiniche hanno ben interpretato la duplicità semantica del termine *néghed*: «se l'uomo la (= la donna) merita, ella è un aiuto, diversamente ella è contro di lui»⁵⁴. E tale interpretazione è così fondata: «Perché la Torah descrive la moglie come “opposta” all'uomo? Questo termine indica che se ne sarà degno, la moglie sarà d'aiuto all'uomo; in caso contrario, diventerà una sua nemica»⁵⁵.

Tale obiettivo di Dio viene apparentemente abbandonato (cfr. v. 19): la creazione degli animali terrestri e volatili occupa l'agire divino. Il Creatore entra in relazione con l'umano sinora creato per suscitargli una cooperazione in certo modo decisiva. Nel compito di coltivazione e custodia è compresa anche la denominazione dei viventi appena plasmati. Il senso della realtà – dare il nome per la Bibbia significa far esistere ciò che si denomina – dipende dalle scelte dell'essere umano, che non si sottrae ad esse⁵⁶.

⁵² Un brano di Qo 4 sembra una sorta di “chiarificazione/commento” di questo versetto: «[9] Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un miglior compenso nella fatica. [10] Infatti, se cadessero, l'uno farebbe rialzare l'altro. Guai invece a chi è solo senza che ci sia un altro per rialzarlo. [11] Inoltre, se due dormono insieme, si possono riscaldare; ma uno solo come si riscalderà? [12] Se uno aggredisce, in due lo possono fronteggiare e una corda a tre capi non si rompe tanto presto».

⁵³ E. Manicardi, *L'uomo creato come coppia*, p. 27. «Si tratta di una relazione faccia a faccia fondata sulla parola, di cui l'animale è incapace. Una tale relazione presuppone che l'umano non soltanto riconosca l'altro ma possa anche essere riconosciuto da lui. Essa presuppone, quindi, che se l'uno dà all'altro modo di essere, questi, a sua volta, come in un'eco o in uno specchio, gli dia modo di essere» (A. Wénin, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Cerf, Paris 1998, p. 49).

⁵⁴ *Midrash Rabbà sulla Genesi*, 17,3. Due testi primo-testamentari molto significativi in rapporto a Gen 2,18ss sono Sir 3,15-16 e 36,29.

⁵⁵ *Uomo e donna, immagine di Dio. Il sabato. L'Aggadà su Genesi 2*, p. 80; cfr. Anche S. Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Seuil, Paris 2005, p. 123.

⁵⁶ «Dando agli animali dei nomi, l'uomo li dispone nel suo mondo. Così allo stesso tempo il linguaggio viene fatto partecipare al processo della creazione: viene fondata la categoria dei nomi. I nomi vengono dati anzitutto agli animali, perché essi stanno accanto all'uomo come esseri viventi. Questo particolare della storia della creazione trova una sorprendente conferma nella storia dei nomi degli animali. Nella storia l'evoluzione dal “nomen proprium” al “nomen generis” è durata dei secoli. Nelle lingue primitive, per uno stesso genere, ad es. quello dei bovini, esistono come minimo dodici nomi e spesso di più a seconda dello stadio di crescita, delle proprietà fisiche ecc.» (C. Westermann, *Genesi*, pp. 33-34).

L'essere umano opera con decisa immediatezza. I nomi separano le specie tra loro e il fatto di denominarle le distingue tutte dall'essere umano. In questo suo procedere di sostanziale importanza, registra la lacunosità del plasmare divino (v. 20) e ha, implicitamente, una consapevolezza di sé maggiore rispetto a quella di prima: ha distinto gli animali da sé, dando loro pienezza di vita attraverso il nome.

Quello che, sinora, il Creatore ha realizzato, dalla terra e con la terra, ha vita, ma è chiaramente inadeguato rispetto al progetto enunciato. Solo così, infatti, si può spiegare l'intervento sull'essere umano, volto a togliergli la consapevolezza di quello che sta per verificarsi⁵⁷. Il Signore è "padrone" di quello che ha realizzato e ha parlato della sua volontà di porre in essere un'entità che sia in stretto rapporto con chi già esiste.

«[21] Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'essere umano, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. [22] Il Signore Dio realizzò con la costola, che aveva tolta all'essere umano, una donna e la condusse all'essere umano. [23] Allora l'essere umano disse: "Questa volta ella è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa! Ella sarà chiamata donna perché dal maschio ella è stata tolta". [24] Per questo un maschio lascerà suo padre e sua madre e si unirà strettamente alla sua donna e i due verranno ad essere una carne sola⁵⁸. [25] Ora tutti e due erano nudi, l'essere umano e la sua donna, ma non ne provavano vergogna».

L'immagine utilizzata dall'autore è tanto concreta quanto suggestiva. L'operazione di carattere "chirurgico" che viene compiuta ha lo scopo di attuare tale relazione sin dalla struttura portante dei due. La *costola*⁵⁹ tratta dal corpo dell'umano reso dormiente diviene il nucleo della nuova creatura che il Signore Dio letteralmente costruisce. Il processo che viene posto in atto è, come risulta chiaro, del tutto diverso da quello di qualsiasi altro vivente non umano⁶⁰. Portare il nuovo individuo già

⁵⁷ Circa questo *sonno/torpore* (in ebraico *tardemà*) cfr. Gen 15,12; Is 29,12; Gb 4,13; Prv 19,15.

⁵⁸ Molto significativa è la parafrasi seguente proposta per i vv. 23-24: «Con la costola che aveva preso da Adamo Dio fece una donna che stesse al suo fianco. Adamo si svegliò, vide Eva e cantò una canzone. Quel giorno Dio aveva creato l'amore» (S. Giacomoni, *La Nuova Bibbia Salani. L'Antico Testamento*, Salani, Milano 2004, p. 20).

⁵⁹ Il vocabolo *tsela'* (cfr. P. Reymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, tr. it., Claudiana, Torino 2019³, pp. 353-354) vuol dire certamente *costola* umana, ma può indicare anche il *fianco* di una montagna (cfr. 2Sam 16,13) o *il lato* dell'arca dell'alleanza (cfr. Es 25,12). Cambiano i campi semantici, ma l'importanza strutturale resta. E se ci si rifà ad un vocabolo sumerico corrispondente che significa sia *costola* che *vita* e che in accadico è reso sia con *tsilu* (= costola) che con *balatu* (= vita), alcuni esegeti pensano ad un collegamento tra le idee di *costola* e di *vita*, che renderebbe possibile interpretare la costola come emblema della forza vitale; perciò «anziché dire che Eva fu tratta da una parte "vitale" di Adamo, l'autore avrebbe detto che fu tratta da una *costola* di lui» (A. Fanuli, *Il racconto iabvista della formazione dell'uomo*, p. 267). D'altra parte è comunque eloquente, in riferimento alla traduzione del termine *tsela'* con la parola *fianco*, anche un passo del Talmud: «Dio non ha creato la donna dalla testa dell'uomo perché lo comandasse né dai suoi piedi perché ne fosse la schiava, ma dal suo fianco perché rimanesse vicina al suo cuore» (*Midrash Rabbah sulla Genesi*, 8,2).

⁶⁰ Ovviamente il problema non è chiedersi come tale "torpore" si sia prodotto oppure in che cosa sia consistita questa rimozione ossea: anche qui come in vari altri passi biblici non si tratta di dare

denominato *donna* (= *isshà*) all'essere umano significa sancire il completamento del progetto esplicitato al v. 18. Sin qui agisce Dio.

Da qui in poi spetta all'essere umano creato per primo continuare, in coerenza con il disegno realizzato dal Creatore.

L'esplosione esclamativa delle parole del v. 23 sancisce non la subordinazione della seconda creatura umana alla prima, ma la relazione strutturale originaria tra loro non solo a livello fisico, ma anche sotto il profilo della denominazione⁶¹. Sono anzitutto parole di tripudio da parte di chi era già stato creato in precedenza. Egli riconosce in chi vede il termine di confronto e di relazione che attendeva.

Da quest'ultimo punto di vista, però, è possibile riscontrare un'ulteriore peculiarità nella creazione della donna: il suo nome non viene assegnato anzitutto dall'essere umano, ma già al momento della sua "costruzione", prima dell'incontro con lui: nel testo, come si è visto, è chiamata *isshab*⁶².

Viceversa colui che sino a quel momento ha il nome che la sua plasmazione gli ha conferito (*essere umano*), assume proprio ora la sua nuova denominazione: *maschio* (= *ish*). Questa connotazione non generica, ma caratterizzata e pregnante, sorge nel momento in cui l'essere umano si confronta con un'alterità che gli sta dinanzi in una prospettiva solidale e dialettica.

Il primo umano creato non ha dato il nome al secondo: ne ha riconosciuto la denominazione, ne ha sottolineato l'intensa integrazione a sé, ricevendo ed esplicitando solo a questo punto la propria condizione di maschio.

Infatti il v. 23a sottolinea come il legame tra uomo e donna superi ogni connessione di parentela genitoriale: «carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» è una formula superlativa. Essa fonda questa condizione ed esprime plasticamente l'eguaglianza di statuto creaturale dei due soggetti umani in termini di fragilità, vitalità e solidità strutturali.

La differenziazione tra i sessi, la componente di incoscienza umana rappresentata dal torpore originato da Dio e l'atto verbale successivo, ricco di gioioso stupore, sono le condizioni di riconoscimento dell'umanità. L'uomo *si rivela se stesso* in modo complementare alla *donna* a partire da ciò che a lui manca.

Il v. 23b evidenzia la proclamazione di due "nascite":

spiegazioni circa le modalità degli eventi, ma rendere il loro senso: non si tratta, insomma, di spiegare delle particolarità della vita umana, ma di spiegare il significato dell'esistere umano.

⁶¹ Un particolare di ordine retorico-strutturale assai significativo è la presenza, in prima e ultima posizione del v. 23b del pronome *zò't* (= *questa*), il femminile riferito alla donna: tale formulazione accentua in misura notevole l'attenzione del lettore su tale oggetto del discorso.

⁶² Si confronti il valore attivo del verbo *chiamare* del v. 20 (una forma che esprime l'agire dell'essere umano che dà il nome alle diverse creature) con il valore passivo dello stesso verbo nel v. 23 (*sarà chiamata* dice il testo, a partire dalla denominazione realizzata dal Creatore secondo il v. 22): dai testi si evince direttamente quanto la donna sfugga a qualsiasi possibile intervento/influenza/controllo da parte della creatura umana plasmata prima di lei proprio perché il suo nome solo dal Creatore discende e la sua denominazione presente e futura solo da ciò dipenderà.

- quella di chi prima esisteva solo come collaboratore del Creatore. Egli, assumendo una nuova denominazione, acquista particolare personalità proprio dalla relazione con la partner che è proiettata dal presente al futuro;
- quella di colei che senza di lui non sarebbe esistita e che dà a lui il completamento decisivo della sua identità⁶³.

La relazione fondata sulla fisionomia costitutiva mostra una differenza che è tanto costruttiva quanto del tutto originale ed originaria. Tale è l'apice della creazione secondo questo antico racconto di epoca salomonica⁶⁴.

La realizzazione piena di questo rapporto non dipende più dalle scelte divine, ma dai comportamenti umani (v. 24). Colui che ormai è definito in quanto maschio si assume la responsabilità fondamentale della sua vita, in coerenza con il punto d'arrivo della creazione.

L'autore del testo ha formato una sequenza di tre azioni e condizioni, dal chiaro ritmo ascendente. Tre sono i gradini di questa scala:

- il distacco definitivo dalla dipendenza dai genitori e, in particolare, dalla priorità del legame con loro;
- l'adesione a colei che è la sua partner, in termini di strettissima vicinanza, come esprime il verbo utilizzato, *dvq*⁶⁵. La sessualità di coppia esige la rinuncia della protezione dei propri genitori⁶⁶. La forza che spinge l'uomo e la donna l'uno verso l'altra li tiene irresistibilmente e vicendevolmente accanto⁶⁷;
- il diventare, da due soggetti, un unico essere vivente, con tutta la concretezza vitale contenuta nel sostantivo *basar*, che incarna assai densamente la portata di questa relazione.

⁶³ «La donna è creata mentre sull'uomo è stato fatto scendere un sonno, un torpore profondo, cioè l'uomo non ha visto nulla e dunque non sa e non può dire nulla sul *come* di questa creazione: c'è e resta un mistero sul come della creazione che non è certo colmato dalla narrazione della donna tratta dal fianco di Adam. Ciò che importa è che Dio ha agito, lui solo, e che la donna è dono di Dio per l'uomo, è l'ultimo grande dono di Dio, che all'uomo ha già donato tanto, tutto» (E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, pp. 177-178).

⁶⁴ Infatti «chi non ha moglie vive senza bene, senza gioia, senza benedizione, senza Torah, senza muro di protezione, senza aiuto, senza espiazione, senza pace, senza vita» (*Midrash Rabbah*, 17,2).

⁶⁵ Il significato di *attaccare insieme*, *incollare insieme*, detto di oggetti ed elementi di materiale diverso, è comune a tutte le lingue semitiche occidentali. Il valore semantico anche traslato, come in Gen 2,24, fa riferimento ad un'adesione completa, più effettiva che intenzionale (cfr. G. Wallis, *dabaq*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, tr. it., II, Paideia, Brescia 2002, coll. 91-92).

⁶⁶ Secondo Rabbi Aquiba, che interpreta il v. 24, «poiché il versetto dice che il maschio deve attaccarsi alla sua donna è dunque proibito unirsi a un'altra donna che non sia la sua e, anzitutto, alla donna di suo padre» (*Trattato Sanhedrin*, 58a).

⁶⁷ Quando l'essere umano scopre il suo altro, ossia la donna quando è uomo o l'uomo quando l'umano è donna, allora si iscrive qualcosa dell'ordine del fuoco divino. Mi spiego: quando l'uomo scopre la donna, la chiama *ishah* poiché è presa da *ish* (uomo). Ora quando si scrivono insieme *ish* e *ishah* si ottiene *esh Yah*, vale a dire fuoco divino, il fuoco della trasmissione, la trasmissione del fuoco sacro» (D. Sibony, *Creare è far parlare l'inizio (Gn 1-3)*, pp. 164-165).

Questa successione sottolinea come si tratti di una progressività senza automatismi. Il punto d'arrivo è una piena intimità relazionale che va costruita in modo evidentemente graduale⁶⁸:

«l'orizzonte entro il quale il racconto colloca il rapporto uomo-donna non è anzitutto il compito procreativo, ma il dialogo... Ciò che impressiona l'autore non è il miracolo della procreazione, ma la profonda e irresistibile "attrazione" fra l'uomo e la donna, tale da indurli a superare anche i più sacri legami»⁶⁹.

Nel contesto di fiducia e collaborazione tra il Signore Dio e gli esseri umani creati coglibile complessivamente a partire dai vv. 18-24, la solarità del legame interumano prospettato è tale che i due non sono destinati a provare alcun disagio per la situazione di totale reciproca nudità in cui si trovano, giacché sono nella condizione di accettarsi per quello che sono senza maschere di sorta (v. 25).

Quest'ultima affermazione pare soprattutto un altro aggancio di carattere allusivo alle conseguenze che i due capostipiti del genere umano subiranno nel cap. 3, a seguito del loro comportamento infedele nei confronti del Creatore.

Comunque l'umanità di ognuno è pienamente degna della propria creaturalità divina quando è impegnata nella cura e custodia del reale, cooperando all'estrinsecazione completa della creazione.

Questa condizione è, però, necessaria, non sufficiente. La differenza sessuale in vista dell'intimità relazionale complessiva ne è il completamento indispensabile affinché la bellezza e bontà dell'azione divina sia dispiegata in tutta la sua valenza positiva. Il punto d'arrivo di questa costruzione e creazione di solidarietà è un'intesa tanto vitale quanto stretta. In essa la differenza è nella prospettiva dell'unità. E l'unità è prevedibile e realizzabile soltanto a partire dalla differenza.

Tutto questo avviene in un quadro nel quale l'unione fisico-sessuale è implicata ed accentuata all'interno del rapporto interpersonale: l'antropologia biblica sottolinea fortemente l'unità dell'essere umano. La corporeità è la via imprescindibile per la comunione tra gli esseri umani, che si articola in modo culminante tra donna e uomo⁷⁰.

7. Genesi 1-2: linee di sintesi

La lettura dei primi due capitoli di Genesi che ho proposto spinge a fare almeno le seguenti considerazioni conclusive.

7.1. Dal testo biblico...

- L'essere umano guarda verso l'alto e riceve un respiro particolare che lo apre ad una vita consapevole. Guarda verso il basso, fissa la terra, la coltiva e la custodisce.

⁶⁸ Il verbo *haji*, che conclude il v. 24, esprime strutturalmente non soltanto un valore copulativo (*essere* in senso stretto), ma ad un tempo, *divenire*, *capitare* ed *essere*. Questo fatto certamente sottolinea processualità e progressività.

⁶⁹ B. Maggioni, *Il seme e la terra*, p. 56.

⁷⁰ «All'inizio si dice che non è cosa buona per l'essere umano essere solo. Alla fine i due formano una sola carne, sono ridiventati uno. All'inizio questo essere-solo era solitudine, alla fine questo essere-uno è relazione» (W. Vogels, *L'être humain appartient au sol [Gn 2,4b-3,24]*, in «Nouvelle Revue Théologique» [4/1983], 527).

Guarda davanti a sé, verso un suo simile, la donna a partire dalla quale egli sarà detto maschio, con la quale poter comunicare «attraverso questo linguaggio misterioso che è il linguaggio degli occhi, il suo dolore, e la sua gioia, il suo riso e le sue lacrime, la sua speranza e la sua disperazione»⁷¹. Gli esseri umani sono completi nel momento in cui sono in relazione con Dio, con la natura, con i propri simili.

• L'essere umano è creatore, ma non è il Creatore, non ha in sé tutte le forze della creazione. Non può che riprodursi o superare gli ostacoli alla sua riproduzione, ...ma sempre a partire da qualcosa che lo precede e gli sfugge»⁷².

• Gen 1,1-2,4a si preoccupa di presentare nell'opera divina creatrice un paradigma per l'essere umano. Gen 2,4b-25 è interessata ai problemi esistenziali umani relativi al suo comportamento e al suo destino⁷³ e dimostra una notevole libertà argomentativa. E l'essere umano è pienamente creato solo con l'apparizione della donna per creazione divina⁷⁴.

Dio è all'opera, con l'aiuto degli esseri umani per conformare la creazione al suo progetto. Egli pone gli individui al di fuori da qualsiasi trascendentalismo o fuga dall'esercizio della propria libertà così come da ogni illusoria convinzione di poter bastare a se stessi senza rapporti con Dio.

• La creazione dell'essere umano è autenticamente tale e l'umano è davvero *figura ed immagine* di Dio, solo almeno alle seguenti condizioni:

- se è *maschio e femmina*⁷⁵;
- se uomo e donna hanno uguale dignità;
- se il rapporto tra loro è una relazione fondata su un sostegno dialettico, sull'effettiva indipendenza dal proprio passato e sulla fisicità carnale intensa;
- se tale relazione è un processo di progressivo perfezionamento qualitativo secondo i tre aspetti appena menzionati.

⁷¹ G. Ravasi, *Nascita di un universo*, in *GENESI. La narrazione*, a cura di G. Ravasi, InDialogo, Milano 2006, p. 26.

⁷² D. Sibony, *Creare è far parlare l'inizio (Gn 1-3)*, p. 163.

⁷³ «Come Dio ha preso l'iniziativa di salvare Israele e di crearlo come popolo, così all'origine Dio ha preso l'iniziativa di creare un essere umano e di dargli un partner di fronte a lui. Questa esperienza di Dio si ritrova in un certo senso nei racconti della peregrinazione nel deserto in cui ai doni di Dio il popolo risponde con una mancanza di fiducia. Poiché Dio è il salvatore del popolo e in ciò manifesta la sua potenza, egli deve essere il Creatore» (J. Briend, *Gn 2-3 et la création du couple humain*, p. 138).

⁷⁴ «Parlando in compagnia di Dio lungo il percorso della propria nascita, l'uomo partecipa con le sue labbra alla propria creazione, come se Dio andasse a tentoni» (P. Beauchamp, *L'Uno e l'Altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, tr. it., Glossa, Milano 2001, p. 115).

⁷⁵ Gen 1,27 sottolinea due dati: «da un lato l'umanità è un'entità singola. Tutti gli esseri umani stanno di fronte a Dio uniti da un vincolo di solidarietà. Ma d'altro canto l'umanità è anche una comunità, maschio e femmina. E né l'una né l'altra riproducono pienamente l'immagine di Dio, se prese singolarmente. Solo in entrambe Dio viene rispecchiato appieno. Secondo questa ardua affermazione Dio non è rispecchiato da dei singoli individui, ma da una comunità» (*ivi*, p. 54). Ciò significa che «ogni discriminazione sessuale è contro l'umanità dell'uomo e della donna» (G. Borgonovo, *L'inno del Creatore per la bellezza della creazione*, in G. Borgonovo e collaboratori, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Torino 2012, p. 419).

• L'esistenza umana è completamente se stessa se la sua centralità nel creato, determinata da Dio, si snoda nella dinamica cura/coltivazione e nella rispettosa custodia/osservanza del creato stesso in tutte le sue caratteristiche originarie⁷⁶.

Tutto ciò deve avvenire in un contesto di mutualità feconda, che non si esprime soltanto nell'idea che l'essere umano sia davvero un "ritratto rappresentativo" di Dio, soltanto se si moltiplica.

Questa interpretazione "demografica", al di là della fortuna che ha avuto per secoli tra i predicatori e formatori cristiani, non è testualmente sostenibile. Essa ha pure un tono strumentalizzante davvero intollerabile da un punto di vista tanto biblico generale che cristiano specifico per quanto riguarda il dare alla vita e il dare la vita.

Tra le caratteristiche fondamentali e normali dell'intimità eterosessuale, che è l'obiettivo culminante della creazione maschile/femminile, vi è certamente anche la fecondità procreativa. E l'attenzione amorevole e determinata verso figlie e figli è una manifestazione chiara ed esaltante della cura e custodia responsabili della creazione⁷⁷.

Ciononostante l'insieme dei due racconti esaminati sino a Gen 2,24 indica chiaramente che la cellula vitale della società deve essere considerata quella costituita da un uomo e da una donna in rapporto sponsale, più di quella formata da genitori e figli.

L'umanità formata nell'uomo e nella donna mira a favorire l'armonico sviluppo del creato, alla ricerca non della congruenza tra i partners, ma di un'interazione capace di rendere l'intesa tra loro sempre più stretta.

La tradizione ermeneutica cristiana, dai Padri della Chiesa del II-V secolo⁷⁸ in poi, ha fondato su alcuni versetti di Gen 1-2 la superiorità sostanziale del maschio sulla femmina per ragioni fisiche e spirituali. Ciononostante la lettura, attenta e complessiva, dei due racconti non legittima tale interpretazione.

Essa rileva, in ultima analisi, non la superiorità, ma l'effettiva "divinità" dei due nella possibilità che essi siano, proprio nella loro *relazione, distinzione e duplicità*, realizzazioni "secondo la figura" di Dio. Ciò non significa che in Dio vi sia la duplicità, a indebolire o stravolgere il monoteismo ebraico-cristiano.

Vi sono due modalità originarie per "interpretare" il ruolo di "immagine" divina. Nessuna delle due, se si legge davvero Gen 1,26 – 2,24, è superiore all'altra. Ciascuna, per essere più autenticamente se stessa, può ricevere aiuto, solidale e sinceramente critico, dall'altra.

⁷⁶ «L'essere umano compie in sé l'immagine di Dio nella misura in cui, controllando la propria capacità di dominio in maniera da contenerne la violenza, egli contribuisce alla creazione di un mondo pacificato, con questa dolcezza che è rinuncia alle illusioni di una potenza sovraeminente e apertura dinamica all'alterità. L'umano diventa allora un vivente che suscita la vita e si rende capace di alleanza, ad immagine di Dio» (A. Wénin, *Pas seulement de pain...*, p. 35).

⁷⁷ «Non la procreazione in sé è il senso della sessualità, ma in quanto promessa che alla sessualità è collegata, se questa non dimentica il senso dell'immagine, dell'Alleanza e della Benedizione che essa manifesta» (E. Bianchi, *Adamo, dove sei?*, p. 144).

⁷⁸ Cfr., per es., Ireneo, *Adversus haereses*, V,6,1; Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*, § 133; Agostino, *Confessiones*, XIII, 32.

Nessuna fobia sessuale trova fondamento in questi brani, così come nessuna logica di strumentalizzazione maschilista, nessuna ossessione generativa, nessuna prevaricazione umana sulle altre forme di vita creata. Per sviluppare effettivamente la creazione macrocosmica è indispensabile la crescita in bellezza e bontà della relazione tra uomini e donne.

7.2. ...Alla vita e cultura di oggi e di domani

Le donne e gli uomini che ispirano la loro vita individuale e relazionale a questi racconti sono esseri umani in costante divenire, impegnati a gestire il proprio dinamismo vitale e le relazioni con gli altri in una forma tale da incanalare con senso di responsabilità personale e sociale, le proprie energie verso lo sviluppo complessivo proprio e altrui. Il Creato non è una “landa” da sfruttare rapinosamente, ma un “giardino” da custodire in modo promozionale, guardando anche alle generazioni future.

E indubbiamente la provocazione più forte che emerge da questi brani del libro della Genesi è probabilmente quella di tendere a vivere a quell’alto livello di relazione interumana e umano-divina proposto da tali narrazioni. Il rapporto tra uomini e donne deve essere paritario, complementare, dinamico e valorizzatore delle diversità. Esso è inscindibile dalle relazioni di donne e uomini con la natura in cui sono immersi e della cui tutela promozionale sono chiamati a farsi carico, proprio in quanto esseri umani in particolare se credenti nel Dio del Sinai e di Gesù Cristo.

«I racconti della creazione nel libro della Genesi contengono, nel loro linguaggio simbolico e narrativo, profondi insegnamenti sull’esistenza umana e la sua realtà storica. Questi racconti suggeriscono che l’esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato. L’armonia tra il Creatore, l’umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate»⁷⁹.

E il discorso va allargato alla contemporaneità odierna guardando al futuro con intelligenza e passione:

«Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a coloro che verranno dopo di noi, ai bambini che stanno crescendo? Questa domanda non riguarda solo l’ambiente in modo isolato, perché non si può porre la questione in maniera parziale. Quando ci interroghiamo circa il mondo che vogliamo lasciare ci riferiamo soprattutto al suo orientamento generale, al suo senso, ai suoi valori. Se non pulsa in esse questa domanda di fondo, non credo che le nostre preoccupazioni ecologiche possano ottenere effetti importanti. Ma se questa domanda viene posta con coraggio, ci conduce inesorabilmente ad altri interrogativi molto diretti: a che scopo passiamo da questo mondo? Per quale fine siamo venuti in questa vita? Per che scopo lavoriamo e lottiamo? Perché questa terra ha bisogno di noi? Pertanto, non basta più dire che dobbiamo preoccuparci per le future generazioni. Occorre rendersi conto che quello che c’è in gioco è la dignità di noi stessi. Siamo noi i primi interessati a trasmettere un pianeta abitabile per l’umanità che verrà dopo di noi. È un dramma per noi stessi, perché ciò chiama in causa il significato del nostro passaggio su questa terra»⁸⁰.

⁷⁹ Papa Francesco, enciclica *Laudato si'*, 18.6.2015, n. 66.

⁸⁰ *Ivi*, n. 160.

Tutto ciò in una logica relazionale particolarmente ampia e assolutamente concreta:

«Un essere umano è fatto in modo tale che non si realizza, non si sviluppa e non può trovare la propria pienezza “se non attraverso un dono sincero di sé” (CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 24). E ugualmente non giunge a riconoscere a fondo la propria verità se non nell’incontro con gli altri: “Non comunico effettivamente con me stesso se non nella misura in cui comunico con l’altro” (G. MARCEL, *Du refus à l’invocation*, ed. NRF, Paris 1940, p. 50). Questo spiega perché nessuno può sperimentare il valore della vita senza volti concreti da amare. Qui sta un segreto dell’autentica esistenza umana, perché “la vita sussiste dove c’è legame, comunione, fratellanza; ed è una vita più forte della morte quando è costruita su relazioni vere e legami di fedeltà. Al contrario, non c’è vita dove si ha la pretesa di appartenere solo a sé stessi e di vivere come isole: in questi atteggiamenti prevale la morte” (*Angelus*, 10 novembre 2019)...D’altra parte, non posso ridurre la mia vita alla relazione con un piccolo gruppo e nemmeno alla mia famiglia, perché è impossibile capire me stesso senza un tessuto più ampio di relazioni: non solo quello attuale ma anche quello che mi precede e che è andato configurandomi nel corso della mia vita. La mia relazione con una persona che stimo non può ignorare che quella persona non vive solo per la sua relazione con me, né io vivo soltanto rapportandomi con lei. La nostra relazione, se è sana e autentica, ci apre agli altri che ci fanno crescere e ci arricchiscono. Il più nobile senso sociale oggi facilmente rimane annullato dietro intimismi egoistici con l’apparenza di relazioni intense. Invece, l’amore che è autentico, che aiuta a crescere, e le forme più nobili di amicizia abitano cuori che si lasciano completare. Il legame di coppia e di amicizia è orientato ad aprire il cuore attorno a sé, a renderci capaci di uscire da noi stessi fino ad accogliere tutti. I gruppi chiusi e le coppie autoreferenziali, che si costituiscono come un “noi” contrapposto al mondo intero, di solito sono forme idealizzate di egoismo e di mera autoprotezione»⁸¹.

Detto tutto quanto abbiamo proposto sinora vengono spontanee due domande:

- di quale tipo di umanità dobbiamo essere capaci, uomini e donne del XXI secolo, per essere all’altezza della sfida esistenziale che testi come quelli di Genesi 1-2 propongono anche oggi?
- Quali sono gli obiettivi prioritari da perseguire per promuovere un’esistenza bella e buona per noi e favorire la conservazione positiva delle altre forme di vita e dell’ambiente in cui siamo immersi come “ospiti attivi”?

Gli interrogativi sono seri, ma è ancora più importante riscontrare con quale serietà intendiamo e intenderemo risponderci con una grande determinazione verso lo sviluppo scientifico e tecnologico e il superamento delle condizioni di miseria di troppe persone nel mondo, leggendo costantemente tale impegno alla luce delle sue conseguenze sulla libertà e responsabilità di ciascuno verso tutti e tutto...

⁸¹ Papa Francesco, Lett. enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, nn. 87.89.