

Genesi:

quali risposte agli interrogativi fondamentali sulla nostra origine?

Quale accertamento finale sulla creazione?

La rilevanza della Verità (della creazione) è dovuta al concetto che essa è il fondamento di tutti i progetti (divini) di salvezza. Essa è altresì l'inizio della storia della salvezza culminante in Gesù Cristo (cfr. Compendio, 51). Sia la Sacra Scrittura (cfr. Genesi 1,1ss), sia il «Credo», hanno esordito con la confessione di fede nel Dio Creatore. Al confronto con altri immensi misteri della nostra fede (la Trinità, l'Incarnazione), la creazione è «una prima risposta agli interrogativi fondamentali dell'uomo circa la propria origine e il proprio fine» (cfr. Compendio, 51), che lo spirito umano si pone, e ai quali, può in parte anche rispondere, come attesta la riflessione filosofica. Malgrado che numerosi racconti delle origini facciano parte della formazione intellettuale di tanti popoli primitivi (cfr. Catechismo, 285), in realtà, la consapevolezza della grandezza del creato è stata raccolta soltanto con la rivelazione giudaico-cristiana. La creazione, pertanto, è un mistero di fede e, contemporaneamente, è una verità accessibile alla ragione naturale (cfr. Catechismo, 286). Questa concezione caratteristica tra fede e ragione prepara la creazione stessa come un buon punto di partenza per il compito di evangelizzazione, e di dialogo, che i cristiani sono sempre chiamati a realizzare oggi, come affermava San Paolo ad Atene (cfr. Atti degli Apostoli 17,16-34). Gli esegeti sono soliti distinguere l'atto creatore di Dio e, la realtà creata, che è effetto di tale azione divina e, seguendo questo schema, sono abituati a esporre i principali aspetti dogmatici della creazione. Nelle pagine (plurime) bibliche, che hanno determinato una cultura diffusa (e generalista), si segnala il racconto genesiaco del giardino posto da Dio in Eden, una vicenda ricca di suggestioni che, riprende svariati motivi presenti nei miti del Vicino Oriente antico, inserendoli in una cornice prospettica innovativa. Prima di terminare il nostro corso biblico desideriamo, per l'ultima volta, analizzare quale sia l'«ambientazione» dentro la quale Genesi 2-3 rilegge una questione che lo avvicina a importanti documenti antichi che, nella tradizione ebraica ha incitato una controversia entro la quale i personaggi principali hanno seguito cammini diversi, con esiti altrettanto differenti.

Genesi: un racconto per narrare che cosa?

A iniziare da Genesi 2,4 il lettore del «Pentateuco» è introdotto in una sequenza narrativa alquanto peculiare, sia per il linguaggio, sia per il modo di presentazione degli eventi e, dei personaggi coinvolti, infatti, si tratta di un percorso narrativo che include due capitoli (Genesi 2-3) che presenta due distinti «periodi di tensione». In Genesi 2 il vertice del racconto è costituito dalla creazione della donna, che subito riceve un nome (cfr. Genesi 2,23) poi mutato (in Genesi 3,20); mentre in Genesi 3 l'attenzione si concentra sul rapporto tra la coppia umana e il comandamento divino relativo agli alberi posti al centro del giardino. L'evento biblico termina nella constatazione di un'insanabile incrinatura nelle relazioni fondamentali che determinano l'esistenza umana terrena (uomo → donna, essere umano → suolo, essere umano → Dio). Questa presentazione, tuttavia, non rende efficace le molteplici tonalità che contrassegnano l'intreccio della narrazione, ciò nonostante, evidenzia il percorso della «lettura cristiana». Dio ha fatto un mondo buono, l'ha messo a disposizione dell'umanità, rendendola responsabile dello stesso tramite un ordine che facesse risaltare a un tempo la sua bontà. I frutti di «tutti gli alberi» di giardino sono consentiti alla coppia umana (1) e la sua signoria (2), ciò nonostante, la coppia umana si è dimostrata inaffidabile, prestando ascolto a una voce che la sollecitava a mettere in dubbio la fedeltà di Dio alla sua creatura (cfr. 3,1-5).

(1) → Genesi 2,16: i frutti di tutti gli alberi del giardino sono consentiti alla coppia umana. (2) → Genesi 2,17: un albero soltanto è vietato.

In questo modo, s'intende affermare che anche l'attuale condizione umana (evidentemente con le sue limitazioni e asprezze) non è congenita agli esseri umani, tuttavia, è il risultato di una trasgressione che ha provocato una «caduta», oltretutto, una perdita di uno stato originariamente «buono», dunque, del «male» non è responsabile in alcun modo il Creatore, come afferma con insistenza Genesi 1,1-2,4; bensì la sua creatura che è stata «creata libera». L'uomo, pertanto, non ha saputo esercitare responsabilmente tale libertà. Questa creatura si è ribellata a Colui al quale tutto essa deve, perché si è lasciata distogliere da un richiamo perverso che le ha descritto la relazione con Lui non come «dono», bensì, come «limite imposto» alle sue concrete possibilità.

Con riferimento a questa lettura tradizionale, negli ultimi decenni, molte analisi hanno avanzato riserve, mostrando che essa non scaturisce dal testo sacro in sé, bensì, dai nostri presupposti ermeneutici, determinati dall'interpretazione sia paolina e sia agostiniana del testo sacro. In effetti, osservando la conclusione del racconto (3,22-24), al centro non sta che l'essere umano «cada», bensì, che egli «scelga» una cosa rispetto a un'altra, in altre parole, una conoscenza di «buono» e «cattivo», invece, dell'immortalità. Anche chi ricava una «dottrina della caduta» (da Genesi 3), deve ammettere che tale dottrina non è esplicitamente affermata altrove (nell'Antico Testamento) e nemmeno in Giobbe. Anche la «dottrina della responsabilità individuale» nel peccato, collegata prima di tutto al profeta Ezechiele (18), tuttavia, anche a Geremia (cfr. 31,29-30) si dirige contro questa prospettiva. La «dottrina della caduta» è sorta invece nella cornice apocalittica del giudaismo post-esilico (cfr. Sapienza 10,1-2; Siracide 15,11-20) ed è stata ulteriormente approfondita da San Paolo e in seguito anche da Sant'Agostino.

In contrapposizione alla ricerca storica critica, diversi studi teologici «leggono» il testo in una «prospettiva sincronica», basandosi su metodi del cosiddetto «strutturalismo», della «critica retorica» o dell'«analisi narrativa»; ebbene, tutto questo porta a mettere in luce che Genesi 2-3 tratteggia le origini della famiglia umana come ridicole ed eroiche. Dipinge l'uomo e la donna che si sviluppano come esseri umani, dalla «timorosa dipendenza», all'«irresponsabilità aggressiva», fino alla «maturità coraggiosa».

La realtà creata

L'effetto dell'azione (creatrice di Dio) è la totalità del mondo creato, «cielo e terra» (Genesi 1,1). L'Altissimo è «creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali».

Il Padre Eterno con la sua forza onnipotente, fin dal principio del tempo, creò dal nulla l'uno e l'altro ordine di creature: quello spirituale e quello materiale, vale a dire gli angeli e il mondo terrestre. In seguito creò l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e di corpo.

Il cristianesimo oltrepassa sia il «monismo», filosofia secondo la quale tutto ciò che esiste è costituito, nonostante l'apparenza contraria, da una sostanza unica; in altre parole, la realtà di Dio e del mondo s'identificano) che il dualismo (secondo il quale materia e spirito sono principi originari opposti). L'azione creatrice appartiene all'eternità di Dio, ciò nondimeno, l'effetto di tale azione è marcato dalla temporalità.

La Rivelazione afferma che il mondo è stato creato come mondo con un inizio temporale, vale a dire, che il mondo è stato creato insieme con il tempo, cosa che si mostra assai coerente con l'unità del disegno divino di rivelarsi nella storia della salvezza.

La creazione è opera comune della Santissima Trinità

La Rivelazione mostra l'azione creativa come frutto dell'Onnipotenza di Dio, della sua sapienza e del suo amore. Si attribuisce la creazione, solitamente, in modo particolare al Padre (cfr. Compendio, 52), così come la redenzione al Figlio e, la santificazione allo Spirito Santo. Nello stesso tempo le opere «ad extra della Trinità» (la creazione, per prima) sono comuni alle tre Persone, pertanto, ci si può interrogare sul ruolo specifico di ciascuna delle tre Persone nella creazione, poiché ciascuna Persona divina compie l'operazione comune secondo la sua proprietà personale (cfr. Catechismo, 258). Si tratta della cosiddetta «appropriazione degli attributi essenziali», quali, l'onnipotenza, la sapienza, l'amore, a proposito dell'operare creativo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Nel «simbolo niceno-costantinopolitano» confessiamo la nostra fede in Dio - Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra; in un solo Signore, Gesù Cristo; per mezzo di Lui tutte le cose sono state create e nello Spirito Santo che è Signore e sacrifica la vita (cfr. DS 150). La fede cristiana, pertanto, parla non solo di una creazione derivante dal nulla che indica l'onnipotenza di Dio Padre, bensì, anche di una creazione eseguita con intelligenza, con la sapienza di Dio (il Logos - cfr. Giovanni 1,3 - per mezzo del quale tutto è stato fatto) e di una creazione ex amore (cfr. GS 19), frutto della libertà e dell'amore che è l'Onnipotente stesso, lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio.

Pertanto, le processioni eterne delle Persone sono alla base del loro operare creativo. Dato che non esiste incoerenza tra l'unicità di Dio e le sue tre Persone, analogamente, l'unicità del principio creativo non si contrappone alla diversità dei modi di operare di ciascuna delle Persone.

«Creatore del cielo e della terra». **«In principio, Dio creò il cielo e la terra».** Queste prime parole della Sacra Scrittura includono ben tre dichiarazioni. Il Padre Eterno ha dato un inizio a tutto ciò che esiste fuori di Lui. Soltanto Lui è Creatore (il verbo «creare», in ebraico «bara», ha sempre come soggetto Dio). La completezza di ciò che esiste (pronunciata nella formula «il cielo e la terra») deriva da Colui che gli dà di essere (cfr. Catechismo, 290).

Soltanto l'Onnipotente può creare in senso proprio e, questo significa dare origine alle cose dal nulla e, non a prendere il via da qualcosa di preesistente; si richiede, pertanto, un'autorevolezza, attiva, infinita, che solamente l'Onnipotente possiede (cfr. Catechismo, 296-298). È quindi coerente attribuire «l'onnipotenza creativa» al Padre, perché Egli è nella Trinità (secondo un'espressione antica) vale a dire, la Persona da cui procedono le altre due, «principio senza principio».

La fede cristiana afferma che la distinzione fondamentale, in realtà, è quella che c'è tra Dio e le sue creature. Questo concetto costituì una novità nei primi secoli, nei quali la polarità tra spirito e materia concedeva talvolta opportunità a visioni inconciliabili tra loro (materialismo e spiritualismo, dualismo e monismo). Il cristianesimo ben presto provvide a ridurre in frantumi questi modelli, soprattutto, con l'affermare che anche la materia (così come lo spirito) è creata dall'Unico Dio trascendente.

San Tommaso sviluppò in seguito una «metafisica» della creazione che, descrive l'Altissimo come lo stesso Essere sussistente («Ipsum Esse Subsistens»). In quanto, causa prima, è assolutamente trascendente al mondo; e, allo stesso tempo, in virtù della partecipazione del suo essere alle creature, è presente intimamente in esse, che dipendono in tutto da «Chi» è la sorgente dell'essere.

L'Onnipotente è «superior summo meo» e, allo stesso tempo, «intimior intimo meo» (Sant'Agostino, Le confessioni, 3, 6, 11; cfr. Catechismo, 300).

«**Tutto è stato fatto per mezzo di Lui**». L'Antico Testamento presenta il mondo come frutto della sapienza di Dio (cfr. Sapienza 9, 9).

«Non è il prodotto di una qualsivoglia necessità, di un destino cieco o del caso» (Catechismo, 295), bensì ha una comprensibilità che la ragione umana, partecipando della luce dell'Intelletto divino, può cogliere, non senza sforzo, con spirito di umiltà e, di rispetto davanti al Creatore e alla sua opera (cfr. Giobbe 42,3; cfr. Catechismo, 299). Questo sviluppo raggiunge la sua espressione piena nel Nuovo Testamento, vale a dire, nell'identificare il Figlio, Gesù Cristo, con il «Logos» (cfr. Giovanni 1, 1ss), afferma che la sapienza di Dio è una Persona, il Verbo incarnato, per mezzo del quale tutto è stato fatto (cfr. Giovanni 1, 3).

San Paolo sintetizza questa relazione del creato con Cristo, illustrando che tutte le cose sono state create in Lui, per mezzo di Lui e in vista di Lui (cfr. Colossesi 1, 16-17). C'è, dunque, una ragione creatrice all'origine del cosmo (cfr. Catechismo, 284). Fin dalle origini, il cristianesimo conserva una grande fiducia nella capacità della ragione umana di conoscere e la ferma certezza che la ragione scientifica, filosofica, in nessun caso potrà arrivare a conclusioni contrarie alla fede, perché entrambe provengono da uno stesso punto d'inizio.

Non è insolito imbattersi in taluni docenti che pongono falsi dilemmi; per esempio, fra creazione ed evoluzione. In realtà, un'adeguata filosofia della scienza non solo distingue gli ambiti propri delle scienze naturali e, della fede, inoltre riconosce bensì, nella filosofia stessa, un elemento imprescindibile di mediazione, perché le scienze, con i loro metodi e, con gli obiettivi che le sono propri, non coprono tutto l'ambito della ragione umana.

Inoltre, la fede che si riferisce allo stesso mondo di cui parlano le scienze, ha bisogno (per esprimersi) di entrare in dialogo con la razionalità umana delle categorie filosofiche. È un atteggiamento assolutamente coerente, pertanto, quello che la Chiesa (fin dall'inizio) abbia cercato il dialogo con la ragione, tuttavia, una «ragione consapevole» del suo carattere creato, perché non ha dato (a se stessa) l'esistenza, né dispone in modo completo del proprio futuro; una ragione aperta a ciò che la trascende, vale a dire, alla ragione originaria.

In modo paradossale, una ragione ripiegata su se stessa, vale a dire che crede di poter trovare in sé stessa la risposta ai suoi quesiti più profondi, termina con l'affermare l'assurdità dell'esistenza e, col non riconoscere l'intelligibilità di ciò che è reale (cfr. irrazionalismo, nichilismo).

«**In principio Dio creò il cielo e la terra**» (Gn 1,1). Con queste solenni parole incomincia la Sacra Scrittura. Il Simbolo della fede le riprende confessando Dio Padre onnipotente come «Creatore del cielo e della terra», «di tutte le cose visibili e invisibili». Parleremo perciò innanzi tutto del Creatore, poi della sua creazione, infine della caduta a causa del peccato, da cui Gesù Cristo, il Figlio di Dio, è venuto a risollevarci. La creazione è il fondamento di «tutti i progetti salvifici di Dio», «l'inizio della storia della salvezza», che culmina in Cristo. Inversamente, il mistero di Cristo è la luce decisiva sul mistero della creazione: rivela il fine in vista del quale, «in principio, Dio creò il cielo e la terra» (Gn 1,1): dalle origini, Dio pensava alla gloria della nuova creazione in Cristo. «È Signore e dà la vita». «Noi crediamo che il mondo trae origine dalla libera volontà di Dio, il quale ha voluto far partecipare le creature al suo essere, alla sua saggezza e alla sua bontà (Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica n. 279ss. – Ed. Libreria Editrice Vaticana): «Tu sei degno, o Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose, per la tua volontà esistevano e furono create» - Apocalisse 4,11 -).

«Il mistero della creazione. Dio crea con sapienza e amore. Noi crediamo che il mondo è stato creato da Dio secondo la sua sapienza. Non è il prodotto di una qualsivoglia necessità, di un destino cieco o del caso. Noi crediamo che il mondo trae origine dalla libera volontà di Dio, il quale ha voluto far partecipare le creature al suo essere, alla sua saggezza e alla sua bontà: « Tu hai creato tutte le cose, e per la tua volontà furono create e sussistono» (Ap 4,11). «Quanto sono grandi, Signore, le tue opere! Tutto hai fatto con saggezza» (Sal 104,24). «Buono è il Signore verso tutti, la sua tenerezza si espande su tutte le creature» (Sal 145,9). Dio crea «dal nulla». Noi crediamo che Dio, per creare, non ha bisogno di nulla di preesistente né di alcun aiuto. La creazione non è neppure una emanazione necessaria della sostanza divina. Dio crea liberamente « dal nulla»: «Che vi sarebbe di straordinario se Dio avesse tratto il mondo da una materia preesistente? Un artigiano umano, quando gli si dà un materiale, ne fa tutto ciò che vuole. Invece la potenza di Dio si manifesta precisamente in questo, che egli parte dal nulla per fare tutto ciò che vuole». La fede nella creazione «dal nulla» è attestata nella Scrittura come una verità piena di promessa e di speranza. Così la madre dei sette figli li incoraggia al martirio: «Non so come siate apparsi nel mio seno; non io vi ho dato lo spirito e la vita, né io ho dato forma alle membra di ciascuno di voi. Senza dubbio il Creatore del mondo, che ha plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti, per la sua misericordia vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita, come voi ora per le sue leggi non vi curate di voi stessi. [...] Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano» (2 Mac 7,22-23.28). Dio, poiché può creare dal nulla, può anche, per opera dello Spirito Santo, donare ai peccatori la vita dell'anima, creando in essi un cuore puro, e ai defunti, con la risurrezione, la vita del corpo, egli «che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono» (Rm 4,17). E, dal momento che, con la sua Parola, ha potuto far risplendere la luce dalle tenebre, può anche donare la luce della fede a coloro che non lo conoscono» (Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica n. 280ss. – Ed. Libreria Editrice Vaticana).

«Dio crea un mondo ordinato e buono. Per il fatto che Dio crea con sapienza, la creazione ha un ordine: «Tu hai disposto tutto con misura, calcolo e peso» (Sap 11,20). Creata nel Verbo eterno e per mezzo del Verbo eterno, «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15), la creazione è destinata, indirizzata all'uomo, immagine di Dio, chiamato a una relazione personale con Dio. La nostra intelligenza, poiché partecipa alla luce dell'Intelletto divino, può comprendere ciò che Dio ci dice attraverso la creazione, certo non senza grande sforzo e in spirito di umiltà e di rispetto davanti al Creatore e alla sua opera. Scaturita dalla bontà divina, la creazione partecipa di questa bontà («E Dio vide che era cosa buona [...] cosa molto buona»: Gn 1,4.10.12.18.21.31). La creazione, infatti, è voluta da Dio come un dono fatto all'uomo, come un'eredità a lui destinata e affidata. La Chiesa, a più riprese, ha dovuto difendere la bontà della creazione, compresa quella del mondo materiale - (Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica n. 297ss. – Ed. Libreria Editrice Vaticana).

«Dio trascende la creazione ed è ad essa presente. Dio è infinitamente più grande di tutte le sue opere: «Sopra i cieli si innalza» la sua « magnificenza» (Sal 8,2), « la sua grandezza non si può misurare » (Sal 145,3). Ma poiché egli è il Creatore sovrano e libero, causa prima di tutto ciò che esiste, egli è presente nell'intimo più profondo delle sue creature: «In lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo » (At 17,28). Secondo le parole di sant'Agostino, egli è « interiorintimo meo et superior summo meo – più intimo della mia parte più intima, più alto della mia parte più alta». Dio conserva e regge la creazione Dopo averla creata, Dio non abbandona a se stessa la sua creatura. Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'«essere», le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine. Riconoscere questa completa dipendenza in rapporto al Creatore è fonte di sapienza e di libertà, di gioia, di fiducia: «Tu ami tutte le cose esistenti, e nulla disprezzi di quanto hai creato; se tu avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose, perché tutte sono tue, Signore, amante della vita» (Sap 11,24-26)» - (Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica n. 300-301. – Ed. Libreria Editrice Vaticana).

Amabile è il Signore verso tutti, la sua tenerezza si espande su tutte le creature (cfr. *Salmo* 145,9), di conseguenza, la creazione, scaturita dalla bontà divina, prendere parte di questa bontà. La creazione, infatti, voluta dall'Onnipotente come un dono e, questo carattere di bontà, permette di scoprire nella creazione stessa, l'azione dello Spirito Santo che, «aleggiava sulle acque» (cfr. *Genesi* 1,2); la Persona-Dono nella Trinità, Amore sussistente tra il Padre e il Figlio. La Chiesa Cattolica confessa la sua fede nell'opera creatrice dello Spirito Santo, datore di vita e sorgente di ogni bene.

L'affermazione cristiana della libertà divina di creare, acconsente a superare le ristrettezze di altre visioni che, ponendo in Dio una necessità, terminano con il sostenere il fatalismo o il determinismo.

Non c'è nulla, né dentro, né fuori, di Dio, che lo obblighi a creare.

→ Qual è allora il fine che lo muove?

→ Che cosa si è proposto nel crearci?

Fonti letterarie fin qui seguita e bibliografia suggerita

[*]. Oltre naturalmente al Catechismo della Chiesa Cattolica, si esaminino: Concilio Vaticano II, *Decr. Ad gentes*, 2: AAS 58 (1966) 948. II. *Cost. dogm. Dei Filius*, c. 1: DS 3002. Cfr. Concilio Vaticano I, *Cost. dogm. Dei Filius*, *De Deo rerum omnium Creatore*, canoni 1-4: DS 3023-3024. Cfr. Concilio Lateranense IV, *Cap. 2, De fide catholica*: DS 800; Concilio Vaticano I, *Cost. dogm. Dei Filius*, *De Deo rerum omnium Creatore*, canone 5: DS 3025. *San Teofilo d'Antiochia*, *Ad Autolyicum*, 2, 4: SC 20, 102 (PG 6, 1052). Approfondimenti aggiuntivi sono reperibili nelle fonti letterarie: cfr. I. D. Carr, *The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden*, in «*Journal of Biblical Literature*» 112 (1993), pp. 577-595; T. Stordalen, *Man, Soli, Garden: Basic Plot in Genesis 2-3 Reconsidered*, cit., pp. 3-26, - J.-M. Husser, *Entre mythe et philosophie: La relecture sapientielle de Genèse 2-3*, in «*Revue Biblique*» 107 (2000), pp. 232-259 (spec. 234-235). Cfr. anche D.U. Rottzoll, *Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 1: Die Fallerzählung (Gen 3)*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 109 (1997), pp. 481-499; *Id.*, *Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gen 2f. Teil 2: Die Schöpfungserzählung (Gen 2)*, in «*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*» 110 (1998), pp. 1-15. II. cfr. F. Garcia Lopez - *Introducción al estudio de la Biblia - Volumen 3° - El Pentateuco - Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia - Verbo Divino - Estella 2003*).

Genesi 2-3 è un racconto unitario o, viceversa, una mescolanza di più narrazioni?

La ricerca storica – critica, concedendo che la configurazione finale del testo sacro si presenta come una sorta di racconto concatenato, ha risaltato le tensioni presenti nel testo sacro, le quali mostrano che Genesi 2-3 ha vissuto un rilevante sviluppo. Alcuni esegeti come J.M. Husser, C. Westermann, J. Scharbert, concedono che chi ha composto Genesi 2-3 abbia rielaborato due racconti preesistenti di contenuto assai diverso, vale a dire, un «racconto di creazione» e, un «racconto del paradiso». L'ipotesi documentaria, attribuisce questo capitolo allo «Jahwista», ciò nonostante, la ricerca moderna sul «Pentateuco» si presenta assai differenziata e complessa.

Il giardino e la colpa

«Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati». L'inizio del racconto in Genesi 2,4b con il quale si apre un lungo ciclo che termina soltanto alla fine del versetto setto è chiaro, ciò nonostante, lo stesso concetto non corrisponde per la sua conclusione, poiché se si considera l'enunciazione di Genesi 2,5 («non c'era essere umano per coltivare la terra come indicatore di una carenza da colmare, la realizzazione di tale programma narrativo si avrebbe soltanto in Genesi 3,23).

Il Signore Dio lo «inviò» dal giardino di Eden perché coltivasse il «suolo - humus» dal quale era stato «preso». Questo periodo narrativo condurrebbe a ritenere che ci troviamo di fronte a una composizione unitaria in Genesi 2-3, ciò nonostante, esistono molteplici «esuberanze», segnalate sovente dai commentatori e richiamate dall'esegeta Husser, le quali portano a individuare un racconto di creazione costituito da Genesi 2,4b-8.10-14.18-24; 3,20.23. Ebbene, questo racconto ha tutte le peculiarità di un mito di creazione, la cui concatenazione è fissata da una «situazione d'insufficienza» che deve essere colmata. Da quest'ultimo particolare deve essere distinto un racconto del paradiso, la cui concatenazione non è determinata da un'insufficienza, bensì, da una prova, suscitata dal comando di Genesi 2,16-17 che costituisce l'inizio stesso dell'interdipendenza. Il racconto quindi narrerà com'è stato trasgredito il comando divino (3,1-6), quali ne sono state le conseguenze (3,7-10) e le sanzioni (3,14-19,24). Questo secondo racconto inizia in Genesi 2,9.15, dove si descrive la situazione iniziale dell'essere umano posto nel giardino di Eden, adiacente all'albero della vita. Tra le due narrazioni si possono rilevare diversità evidenti di vocaboli, tema, stile; benché, queste non siano decisive per distinguere tra due differenti composizioni.

Maggiori e sostanziali sono le difformità nell'arte narrativa e, nella strutturazione dell'intreccio artistico-letterario, infatti, il resoconto sul paradiso è per lo più costruito su dialoghi, mentre il racconto di creazione non ne contiene alcuno. Nella narrazione (del paradiso), la coppia umana sembra essere alquanto ingenua o per lo meno, infantile, meno intelligente del serpente; a questa coppia è perfino interdetto l'accesso alla conoscenza. Nel racconto di creazione, l'essere umano, viceversa, è trattato come un socio-affiliato del Creatore, associato nella creazione degli animali. All'essere umano compete l'assegnazione dei loro nomi (i loro destini). Nel frattempo, tra i due racconti non vi è separazione, anzi, il racconto del paradiso è stato composto tenendo conto del racconto di creazione e, come tale, si presenta come un'estensione del mito di creazione e non come un racconto indipendente - (cfr. J. M. Husser - *Entre mythe et philosophie: La relecture sapientielle de Genèse 2-3*, cit., p. 240).

Accanto a queste osservazioni storico-critiche che possono fornire, forse, una chiave di lettura delle diverse voci presenti nella narrazione (sebbene da sole non bastino a rendere ragione della funzione del testo attuale) deve essere comunicato che fin dalla scoperta della letteratura del Vicino Oriente antico (quella egiziana e mesopotamica in particolare) si è depurato che (pur presentando un'evidente originalità) Genesi 2-3 s'innesta nella tradizione del Vicino Oriente Antico, quanto a immagini, motivi, temi trattati.

Fonti letterarie fin qui seguite e bibliografia suggerita

Maggiori approfondimenti sono reperibili in: H.N. Wallace, The Eden Narrative, hsm 32, Scholars, Atlanta 1985. Sulla «tradizione mesopotamica» è bene tuttavia recuperare i seguenti testi originali: L. Cagni - Creazione e destinazione dell'uomo secondo i Sumeri e gli Assiro-babilonesi, in Associazione Biblica Italiana - L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee - Atti del Simposio per il 25° dell'A.B.I. - Edizioni Paideia - Brescia 1975, pp. 9-25; Id. - Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro tradizione interpretativa: considerazione sui dati della tradizione sumerica e babilonese-assira, in «Ricerche Storico Bibliche» - 6 - (1994), pp. 13-46).

La donna

Che l'umanità sia creatura di Dio è assodato nel Vicino Oriente antico, così com'è evidente che l'essere umano sia mortale. La novità del testo genesiaco, casomai, è racchiusa in altri due elementi peculiari, innanzitutto, l'ampio spazio dedicato alla creazione della donna e, la «prova» che origina inesorabilmente l'alienazione della coppia (umana) da Dio e dall'ambiente creato.

La donna (in Genesi 2) è la partner dell'uomo, da lui tratta, quindi, lei è della sua stessa materia. Diversamente dagli animali la donna non è plasmata dal suolo (cfr. 2,19 - «'adāmâ»), bensì, è composta («bānâ») con la costola presa dall'uomo (cfr. 2,22 - «'adām»).

Il verbo impiegato per la formazione della donna (letteralmente = costruire) ricorre frequentemente nei testi extra-biblici, per descrivere la creazione degli esseri umani da parte degli dei; mentre nell'Antico Testamento sporadicamente si utilizza per esprimere l'attività creatrice di Dio (soltanto in Amos 9,6). Il verbo, tuttavia, è impiegato nella forma passiva per esprimere la generazione di un figlio (cfr. Genesi 16,2; 30,3; è applicato inoltre nella forma attiva, vale a dire, alla costituzione di una discendenza, come in Deuteronomio 25,9; Rut 4,11), «perché dare una discendenza» a una donna, alla lettera corrisponde «costruirla».

La donna, poiché partner dell'uomo, è, in conclusione, quella persona che condivide la missione terrena e la responsabilità. Tra la donna e l'essere umano maschile vi è pertanto una evidente solidarietà, ciò nonostante, si insiste, soprattutto, sull'armonia che inizialmente regna tra i due esseri viventi (cfr. 2,25 «Ora tutti e due erano nudi, l'uomo e sua moglie, e non provavano vergogna»). Tutto questo dimostra che Genesi 2 non ipotizza una concezione dei rapporti uomo-donna e, della dignità dei due esseri viventi, differente da quella narrata (con essenzialità) in Genesi 1,26-28.

La scelta di una presentazione angosciata dell'origine della coppia, infatti, non implica una riduzione di valore della donna, poiché lei rappresenta la risposta di Dio alla necessità vitale dell'essere umano, quella di una comunione che sconfigge il pericolo della solitudine e, simultaneamente è la compagna che condivide (con il marito) l'avventura dell'esistenza terrena e, la responsabilità che Jhwh ha preposto per il «giardino».

L'altra peculiarità da studiare è la «prova», per mezzo della quale l'esistenza umana terrena, dapprima narrata come una relazione ordinata serenamente, sia con il creatore, sia con le creature, giunge a un esito spiacevole e ingrato (o per lo meno dubbioso). In effetti, studiando (in filigrana) la letteratura mesopotamica, si può intravedere che l'asprezza dell'esistenza terrena è dovuta dall'essere creati come esseri umani e, dal motivo che ha indotto gli dei a dare vita a quell'essere vivente specifico che è l'uomo, vale a dire, lavorare per procurare cibo agli dei.

Ebbene, mentre per l'uomo l'esistenza terrena, originariamente nella tradizione mesopotamica, riflette un carattere drammatico, per l'Antico Testamento questa non è la condizione originaria degli esseri umani; Jhwh non è per niente il sovrano assoluto che ha bisogno del servizio dei suoi sudditi e, l'esistenza terrena dell'uomo non è al servizio di «questo Creatore», bensì, in funzione del mondo, il quale ha bisogno di essere coltivato (2,4b - 6) per non rimanere un «deserto». Tale anche l'estensione della presenza degli uomini sulla terra non crea alcun problema al mondo divino (come viceversa avviene nel mito del «diluvio mesopotamico»), poiché, è lo stesso Dio che esorta a moltiplicarsi (Genesi 1,26-28). Questa prospettiva, che sistema alle origini una situazione armoniosa, non è in sé singolare nella storia delle religioni. Questa è l'espressione di un pensiero che procede in una direzione contrapposta a quello che si è conosciuta nell'epoca moderna.

La percezione di perfezionamento (unita e subordinata da quella di evoluzione) che si è affermata in epoca moderna, come chiave interpretativa del corso degli eventi storici, non è per nulla diffusa in epoca antica. Addirittura, è più facile recuperare nelle culture antiche, oltre a concezioni cicliche ricavate dall'osservazione dei ritmi naturali, un pensiero che procede in direzione esattamente opposta. La storia non è un percorso, da una condizione selvaggia primitiva, verso un progressivo dilatarsi delle potenzialità umane, bensì, è vagliata come un decadimento successivo, da condizione originaria degli esseri umani, in sostanza, simile a quella degli dei (*). La tradizione greca, per esempio tramite Esiodo, ha tramandato un mito che descrive le epoche della storia come il risultato di un progressivo decadere, da una mitica età dell'oro, alla condizione attuale (*). A questo proposito si veda l'apprezzamento negativo dell'ultima stirpe, quella degli «uomini»: «Avevo potuto io non vivere con la quinta stirpe di uomini, e fossi morto già prima oppure nato dopo, perché ora la stirpe è di ferro; né mai di giorno, cesseranno da fatiche e affanni, né mai di notte, affranti; e aspre pene manderanno a loro gli dei» (*). Si tratta pertanto di un motivo remoto, riflesso in parte anche nella tradizione biblica (almeno in Genesi 1-11) la quale, tuttavia, non ravvisa nella condizione attuale dell'umanità una situazione tragica, bensì, un'avventura in cui i singoli e i popoli sono investiti di responsabilità, verso il terreno (o la terra) e gli esseri viventi. Il carattere limitato della vita umana che, secondo Genesi 3, sarebbe da ascrivere alla colpa (trasgressione) della prima coppia umana, altrove nella Sacra Scrittura è presentato (meramente) come fatto congiunto all'essere umano (cfr. Giobbe e Qohelet), e questo induce a riflettere sul «valore eziologico» della narrazione di Genesi 2-3, e in particolare su quella sezione che maggiormente sembra voler contraddistinguere le condizioni attuali dell'esistenza umana, vale a dire, i versetti 14-19.

L'uomo

Gli esseri umani godono di una posizione particolare nell'opera creatrice di Dio, perché partecipano allo stesso tempo della realtà materiale e di quella spirituale. La Sacra Scrittura solamente di lui l'Onnipotente asserisce che lo creò «a sua immagine e somiglianza» (cfr. Genesi 1, 26). È stato messo da Dio a capo della realtà visibile e gode di una dignità speciale perché «di tutte le creature visibili, solo l'uomo è capace di conoscere e di amare il proprio Creatore; è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa; soltanto l'uomo è chiamato a condividere, nella conoscenza e nell'amore, la vita di Dio. A questo fine è stato creato ed è questa la ragione fondamentale della sua dignità» (cfr. Catechismo, 356; ibidem, 1701-1703).

Uomo e donna, nella loro diversità e complementarietà, volute dal Padre Eterno, godono della stessa dignità di persone (cfr. Catechismo, 357, 369, 372). In entrambe queste persone c'è un'unione sostanziale di corpo e anima, essendo questa la forma del corpo. Dato che è spirituale, l'anima umana è creata direttamente da Dio (non è «prodotta» da padre e madre, e nemmeno è già esistente), ed è immortale (cfr. Catechismo, 366). I due punti (spiritualità e immortalità) possono essere dimostrati filosoficamente. Pertanto, è assai riduttivo asserire che l'uomo procede esclusivamente dall'evoluzione biologica (evoluzionismo assoluto). Nella realtà sussistono elementi fisici che non si possono chiarire solamente con l'evoluzione. La coscienza morale e la libertà dell'uomo, per esempio, manifestano la sua superiorità sul mondo materiale e, dimostrano la sua particolare dignità. La «verità della creazione» aiuta l'uomo a superare sia la negazione della libertà (determinismo), che il suo contrario della sopravvalutazione della stessa.

La libertà umana è creata, non assoluta, ed esiste in rapporto con la «verità» e con il «bene». Il sogno della libertà come potere (integrale) ed arbitrarietà corrisponde a un'immagine deformata, non solamente dell'essere umano, bensì, anche di Dio. L'essere umano, infatti, mediante la sua attività e il suo lavoro, «partecipa del potere creatore di Dio», inoltre, la sua intelligenza e la sua volontà sono una partecipazione, una briciola, della sapienza e dell'Amore di Dio. Il resto del mondo visibile è una semplice impronta della Trinità, al «cristiano» compete testimoniarlo con la propria esistenza terrena.

Fonti letterarie e bibliografia suggerita

Approfondimenti esaurienti sono sempre reperibili nelle fonti letterarie: J. Bottero, *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi* – Edizioni Einaudi, Torino 1991, pp. 219-255; per il testo del mito di Atrahasis, cfr. W.G. Lambert - A.R. Millard, *Atrahasis – The Babylonian Story of the Flood*, Clarendon Press – Oxford 1969. (*) Prospettive necessariamente da approfondire nelle fonti letterarie: I. Claudio Saporetti – *Onomastica medio assira* – Collana Studia Pohl – 1970 – Ed. Pontificio Istituto biblico II. Claudio Saporetti – *Il Diluvio* – 1982 – Ed. Sellerio. II. Cfr. *Genesi 2,19-20*; Esiodo – *Opere e giorni* – Testo greco a fronte – Curato da G. Arrighetti – Collana I grandi libri – 2008 – Ed. Garzanti Libri. Si veda l'apprezzamento negativo dell'ultima stirpe, quella degli «uomini»: «Avevo potuto io non vivere con la quinta stirpe di uomini, e fossi morto già prima oppure nato dopo, perché ora la stirpe è di ferro; né mai di giorno cesseranno da fatiche e affanni, né mai di notte, affranti; e aspre pene manderanno a loro gli dei». Esiodo, scrittore primitivo del quale si hanno alcune notizie storiche. Trascorse l'esistenza nel podere lasciategli dal padre in Beozia, trovando proprio nel lavoro la principale ispirazione per la sua vocazione di poeta. «Opere e giorni», infatti, è un poemetto didascalico che raccoglie norme sia per l'agricoltura, sia per la navigazione, e tratta complicazioni, sia della convivenza, sia della giustizia reale. È dunque una ricchissima fonte d'informazioni sulle condizioni di vita nella Grecia arcaica, ciò nondimeno, è soprattutto una sorta di composizione poetica sul destino dell'essere umano. Tramite miti, favole, dottrine, Esiodo dimostra il fondamento etico e religioso del lavoro, unico strumento che riscatta l'essere umano dalla condizione spenta e, gli consente di vivere dignitosamente, in armonia con il cielo stesso. III. Approfondimenti aggiuntivi: *Erga 174-179*; si veda → G. Arrighetti (Curatore) – *Esiodo, opere e giorni* – 1985 – Ed. Garzanti (MI) – p. 15; per l'utilizzo di questo motivo mitico → cfr. A. Momigliano – «La storiografia greca» – 1982 – Ed. Einaudi (TO) – pp. 293-301.

Genesi: narrazione «eziologica»?

Intendiamoci subito sul termine «eziologia», utilizzato spesso dai teologi. Nell'antichità greca e latina, era quella sapienza che ricercava le origini delle città, delle feste, dei miti. In tempi recenti, tale disciplina è effettivamente quella parte di scienza che ricerca (e studia) le cause dei fenomeni.

In Genesi 2-3 effettivamente campeggia la preoccupazione eziologica e, con ben tre riferimenti sostanziali. Per prima cosa si definisce il rapporto di «'àdàm» con gli animali, questi ultimi pur non essendo suoi esseri conformi, si scoprono in relazione di dipendenza rispetto all'uomo, pertanto, spetta all'essere umano di imporre loro il nome (cfr. I. Genesi 2,19-20; II. *); sebbene, imporre il nome non sia soltanto espressione di dominio sugli animali, ciò nonostante, pone in risalto invece una qualità dell'essere umano, ovvero, il suo discernimento, al quale il linguaggio biblico conferisce una cospicua intensità.

La relazione con la donna, viceversa, culmina nel matrimonio (cfr. 2,24), poiché «'àdàm» riconosce in essa colei che può stare accanto all'uomo. Genesi 2,1ss simultaneamente, dipingono la relazione con il Padre Eterno, è il Creatore, infatti, che plasma «'àdàm», lo sistema nel giardino, gli presenta la donna. In questo modo, la narrazione biblica pone in risalto (per ciascun uomo), la totale e personale dipendenza dall'Altissimo, nell'essere e, nella determinazione dell'esistenza terrena.

Conseguentemente anche il comando di Genesi (2,16-17) assume il carattere, non di una decisione arbitraria del Padre Eterno, bensì, di un esercizio della sua autodeterminazione (sovranità). Il rapporto degli esseri umani con l'Altissimo, quindi, oltre a essere determinato dalla generosità divina (che tutto dispone per il risultato finale della vita umana terrena; cfr. 2,7,8-15.18), esige ugualmente un'adesione consapevole, edotta, ragionevole, al compito e, alla posizione assegnati dal Creatore stesso.

Soltanto le parole successive dell'ingannatore (il serpente) getteranno una luce diversa sul comando divino, tuttavia, in Genesi (2,1ss) questo comando va da sé, come dimostra che «'àdàm» non controbatta nulla. Il comandamento, inoltre, contiene in sé la motivazione che ha spinto Jhwh a esternarlo, «nel giorno in cui ne mangerai, certamente morirai»; in altre parole, anche tramite il comando, Jhwh sembra manifestare la sua preoccupazione per l'essere umano, in questo caso quella di garantirgli un'esistenza terrena «piena».

Quando si giunge al termine della lettura di Genesi due, si ha la sensazione di una condizione ormai stabilita, con coordinate precise e rapporti ormai saldati; tuttavia, quando si risale ai versetti 4b-6, nei quali si descrive la situazione che precede gli eventi narrati nel capitolo, allora, è riconoscibile un'ostinazione particolare, non tanto sull'essere umano, al quale si accenna solamente in una frase, bensì, sulla condizione in cui versa la terra («'eres») o, il suolo («'ādāmâ»). Quella stessa terra che è priva di quei requisiti che la rendono agibile, vivibile; l'allusione è specifica: la vegetazione, la pioggia e, il lavoro agricolo.

Allora, al termine (di Genesi 2) questa mancanza è in parte compensata, benché gli esseri umani si trovino nel giardino di Eden, non si fa alcun riferimento alla terra - suolo, e questo porta a pensare che una parte del progetto narrativo debba ancora trovare attuazione. Il giardino (di Eden) in realtà non rappresenta il suolo da coltivare, sebbene, secondo il versetto quindici, agli esseri umani spetta il compito di «coltivare e custodire» il giardino; bensì la vita nel giardino non riflette la condizione reale di chi ha redatto il testo sacro. In terra palestinese non esistono fiumi la cui acqua, almeno in antichità, possano essere impiegati per irrigare i campi; l'unica acqua disponibile sono le fonti e i pozzi, ciò nonostante, per l'agricoltura sono necessarie, più di ogni altra cosa, le piogge. Come è risaputo da tempo, il fiume Giordano che scorre nella cavità e, che culmina nel mar Morto era praticamente inutilizzabile per le coltivazioni, visto che quasi tutto il suo corso si snoda al di sotto del livello del mare, in conseguenza di ciò, più in basso rispetto al suolo coltivabile palestinese. Soltanto in epoca recente l'acqua del fiume palestinese ha trovato, per mezzo di nuovissime e moderne tecnologie, ulteriori e proficue possibilità di sfruttamento. La rilevanza anche teologica che assume pertanto la pioggia è possibile ricavarla per mezzo del confronto di diversi Libri biblici (cfr. Genesi 27,28; Deuteronomio 11,10-14; 28,12; 1° Libro dei Re 18,17-40; Geremia 14,22; Salmo 72,6).

Eden è dunque un luogo ideale di vita, ed è diverso non solo dal luogo in cui il destinato rio del racconto biblico vive, ma anche da quello in cui è chiamato a vivere a seguito delle promesse divine; così inteso l'Eden potrebbe essere anche simbolo della grande tentazione, quale sarà l'Egitto per la generazione dell'Esodo (cfr. le mormorazioni nel deserto) o la Babilonia al tempo del ritorno dall'esilio (si vedano le reiterate sollecitazioni del Deutero-Isaia agli esuli riluttanti a vedere nell'opportunità del ritorno la volontà di Dio di ricostituire la sua nazione distrutta); in entrambe queste aree geografiche infatti la vita umana è garantita dalla presenza di fiumi che consentono una agricoltura assai produttiva.

Echi di questo tipo, forse, sono sempre stati presenti nella lunga divagazione sui fiumi del giardino (2,10-14), tuttavia, in questo luogo emerge soprattutto che nel giardino, tutto il mondo esterno, sia con le sue preoccupazioni, sia con le sue angosce, non trova proprio spazio. Il Creatore passeggia nel giardino, le piante producono spontaneamente frutti, gli animali selvatici non rappresentano una minaccia per gli umani, il futuro della vita sembra perennemente assicurato da un'armonia che tutto avvolge; nessuna tensione inoltre all'interno della coppia umana (2,25).

La relazione tra gli esseri umani e il suolo è di nuovo posto in risalto, tuttavia, solamente al termine del terzo capitolo e, con una duplice conclusione nei vv. 23-24. In definitiva, mentre il versetto ventitré sembra rappresentare, non tanto un castigo per la coppia umana, bensì, l'assegnazione di un compito («Il Signore Dio lo inviò dal giardino di Eden perché coltivasse il suolo-humus dal quale era stato preso», ricorre il verbo «šlh» che non ha necessariamente connotazione negativa), il versetto ventiquattro, invece, afferma con chiarezza, che è stato posto un limite insuperabile all'esistenza umana; «Scacciò (verbo: grs) lo «'àdàm» e collocò a est del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada guizzante, per custodire la via all'albero della vita».

Se si legge il racconto a partire da questa conclusione e mettendo da parte i vv. 14-19, è facile vedere come esso perda molto della sua tragicità, poiché qui si afferma soltanto che l'uomo è destinato finalmente al compito per il quale era stato creato (cfr. 2,5) e a lui è impedito l'accesso all'albero della vita, immagine questa che mette a tema una concezione comune al pensiero del Vicino Oriente antico (*), e che l'Antico Testamento condivide in genere senza grande imbarazzo, almeno nei testi più antichi (*).

Ebbene, a questo punto (versetto 22) è «messo a tema» anche il motivo di tale limite: gli esseri umani hanno ormai acquisito una qualità eminentemente divina (la conoscenza del bene e del male) e, dunque, nel caso acquisissero l'immortalità, porrebbero a repentaglio quell'ordine che Dio ha impresso nel creato (*).

Le «sanzioni» divine (cfr. 3,14-19), rispetto a tutto questo, esibiscono tratti eziologici peculiari. Esse, a differenza delle condizioni descritte alla fine del terzo capitolo, non mostrano un rapporto diretto con la trasgressione, quanto il comando divino (come conseguenza) prevedeva solamente la morte.

In questa circostanza, si potrebbe anche vedere un tentativo divino di attenuare la pena, piuttosto, di una morte immediata, come sembra prospettare Genesi 2,17 (non così Genesi 3,3: in questo momento è la donna però a parlare).

Jhwh rende più aspra la vita umana, ciò nonostante, consente di continuare a vivere per un certo tempo. Questa soluzione, tuttavia, rischia di rendere la divinità una sorta di essere atroce e perverso che, invece di dare il colpo di grazia, porta a esasperazione la sua creatura, al punto da farle dichiarare:

Qoelet 4,1-3: L'oppressione. «Tornai poi a considerare tutte le oppressioni che si fanno sotto il sole. Ecco le lacrime degli oppressi e non c'è chi li consoli; dalla parte dei loro oppressori sta la violenza, ma non c'è chi li consoli. Allora ho proclamato felici i morti, ormai trapassati, più dei viventi che sono ancora in vita; ma più felice degli uni e degli altri chi ancora non esiste, e non ha visto le azioni malvagie che si fanno sotto il sole».

Fonti letterarie fin qui utilizzate e, bibliografia suggerita

[*]. F.L. Hossfeld-R van der Velden-U. Dahmen, *Shlch, Theologisches Worterbuchzum Alten Testament*, vili, coli 46-70 (spec. 65-67). Famosa è l'affermazione della divina taverniera Siduri, la quale illustra a Gilgameš che la sua ricerca della pianta che ridona giovinezza è destinata a fallire: «Quando gli dei crearono l'umanità, stabilirono la morte per l'umanità, tennero la vita nelle loro mani» - (cfr. Gilgameš X,3-5). Per la versione italiana delle diverse redazioni dell'epopea, si proceda al cfr. con G. Pettinato: «La saga di Gilgamesh» – 1992 – Rusconi (MI). Accanto a Gilgameš, si collocano altri due miti; quello di «Etana» (cfr. C. Saporetti – Etana – 1990 – Sellerio) e quello di «Adapa» (cfr. S.A. Picchioni – «Il poemetto di Adapa» – «Eötvös Lorànd Tudomànyegyetem» – 1981 – Budapest). [*]. Vladimir Lossky – A immagine e somiglianza di Dio – Tradotto da N. Toschi Vespasiani – Collana Studi Religiosi – Ed. EDB [*]. James Barr – Il giardino dell'Eden e la esperienza dell'immortalità – Curato da F. Dalla Vecchia – Tradotto da M. Pedraccini – G. Colombi – Collana Antico e Nuovo Testamento – 2008 – Ed. Morcelliana [*]. Dalla versione precedente: J. Barr – The Garden of Eden and the Root of Immortality – cit. p. 5 – «Il racconto non dice mai che Adamo, prima della sua disobbedienza, fosse immortale, e non sarebbe mai morto. Il naturale presupposto culturale era l'opposto [...]. Morire era umano; solo gli dei - parlando in senso generale - vivevano per sempre». La complicazione si presenterà più acuta soltanto in seguito, come dimostrano i Libri biblici dell'A.T., cfr. Qohelet, Siracide, Sapienza. Sul presupposto della mortalità umana, vedi l'essere connaturale, specialmente in riferimento al Libro del Qohelet; cfr. J.Y.S. Pakh – Il canto della gioia in Dio. «L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16 → 9,10 il parallelo di Gilgameš Me. III» – Istituto Universitario Orientale – 1996 – Napoli. [*]. Una prospettiva analoga sembra espressa nel mito di «Adapa» → si veda la recente interpretazione proposta da: S. Yizre'el – Adapa and the South Wind – Language Has the Power of Life and Death – Eisenbrauns – Winona Lake – 2001 – pp. 120-150. [*]. P.A. Bird – Genesis 3 in modern biblical scholarship – cit. p. 190. [*]. James Barr – Semantica del linguaggio biblico – Collana Studi Religiosi – 1990 – Ed. EDB [*]. Pasquale Foresi – L'esistenza cristiana – Spunti di meditazione biblica – Collana Meditazioni – 1989 – Ed. Città Nuova

Genesi 14-19

In effetti, Genesi 14-19 contengono eziologie della durezza della vita umana, collegate alla natura dei trasgressori e non tanto a quella della trasgressione (*).

▶	Il serpente diviene quell'essere animale che ogni essere umano ben conosce, legato al suolo e minaccioso per la stirpe umana. Il serpente non è più «'àrùm» (= accorto), bensì, «'àrùr» (= maledetto). Esso non è più in relazione con la donna, viceversa, è il suo nemico perenne (v.15); ciò nondimeno, quest'essere animale è altresì separato da tutti gli altri animali (v.14); infatti, non mangerà più come loro le erbe campestri, bensì, polvere! (*)
▶	La donna soffre proprio per i due ruoli, per i quali, ella ha dignità e realizzazione nella società tradizionale: in quanto moglie e madre (dominio e doglie).
▶	L'uomo, pur essendo tratto dalla terra, ora la riconosce estranea e nemica; percepisce che essa gli resiste. Non soltanto, sebbene, egli sia stato tratto da essa, ora la riconosce come minaccia il dover ritornare ad essa. (*)

Di quanto fin qui enunciato si tratta ovviamente di un'istantanea della vita terrena d'ogni uomo. Questa fotografia deve essere vagliata, come risultato di una «perdita», una fuga per altro non molto staccata da quella espressa nei miti mesopotamici, bensì, con un approfondimento e, un orientamento diverso, motivato, tra l'altro dalla differente concezione di Dio «sottostante» alle rispettive culture.

Nei miti mesopotamici, la condizione attuale dell'umanità è l'esito di un movimento entro l'ambito stesso del divino, inteso come tempio sacro e, non come singola divinità; in altre parole, sia l'asprezza della vita umana, sia il limite temporale a essa imposto, sono l'effetto di un'intenzione divina (originaria), di sgravarsi del peso della limitazione del cibo, il lavoro più pesante era lo scavo dei canali per l'irrigazione (in origine lavoro delle divinità). Si tratta comunque di un'attività che mostra il livello di civiltà raggiunto, in conseguenza di ciò, sono le stesse divinità a trasmetterne (all'umanità) la capacità, e non sono dunque conseguenza di qualche atto di ribellione umana. Lo stesso mito del diluvio non sembra essere motivato da una ribellione, bensì, da un inequivocabile rigetto dell'umanità da parte degli dei (o del dio supremo*) e, in ogni caso, si risolve con un compromesso, che consente all'umanità di proseguire a vivere sulla terra.

Quanto emerge dai miti mesopotamici, è un'immagine dei rapporti tra il mondo divino e quello umano, che, di fatto, riproduce la struttura fondamentale della collettività. Le divinità sono dei sovrani assoluti e, la vita umana è in funzione degli dei, al loro servizio, affinché, come i sovrani terreni, possano dedicarsi a compiti più alti, vale a dire, il governo del mondo. A questi dei, ci si deve rivolgere con suppliche, con sacrifici, e s'interrogano sul da farsi, perché, a loro compete fissare (appunto) i destini che stilati sopra delle tavolette, restano immutabili. La mortalità dell'essere umano, per quanto avvertita problematica, come mostrano i miti sopra segnalati, non è il risultato di un atto irresponsabile degli umani, bensì, un decreto divino al quale non ci si può allontanare. In quest'ambiente culturale emerge, tuttavia, lo stretto legame tra la sapienza - conoscenza e, la ricerca di una norma per sfuggire al limite imposto da Dio alla vita umana, bensì, nei miti, come del resto in Genesi tre, la conoscenza, seppur in favore degli umani, non è in grado di far loro ottenere l'azione e il risultato del ringiovanirsi.

L'uomo (vale a dire l'essere umano dotato di sapienza) sarà in grado (solamente) di «organizzare» il mondo, o meglio dire, «inserirsi in questo mondo», cogliendo quanto esso stesso gli offre, senza alcuna pretesa di padroneggiarlo, sia a livello materiale, sia a livello di «senso». L'Antico Testamento non percepisce nell'origine dell'umanità il problema generato da un dilemma (o da un conflitto) intra-divino. L'umanità ha il suo posto nel mondo e, compie un coronamento all'opera creatrice di Dio (Genesi 1), così com'è protagonista della risposta dal mondo all'agire del Padre Eterno, contribuendo in questo modo all'opera di trasformazione del deserto e della steppa (Genesi 2,4-6) in ambienti vivibili e, abitabili. Se questa però è la prospettiva di base, non pare nemmeno azzardato ritenere che un'interpretazione del testo sacro in «senso eziologico», sia come eziologia del male nel mondo o come eziologia metastorica, non colga l'intento dello stesso. Il racconto, infatti, non intende codificare un'antropologia (di fatto assume quella dell'ambiente in cui è sorto, come mostrano le strette affinità segnalate con i miti orientali) ma si inserisce decisamente in un dibattito che si è imposto con decisione nel primo giudaismo e, che si potrebbe qualificare come «teodicea».

A fronte di una sorta di politeismo che non ha problemi a collocare il male in dio, poiché esistono divinità amabili e divinità ostili, sussistono delle divinità che sono collocate dalla mia parte e, quelle del nemico, divinità che generano la vita e, altre che danno la morte o, di un dualismo che dà rilevanza ontologica al male, fondandolo in un principio divino alternativo a quello positivo. Ebbene, la riflessione ebraica colloca in primo piano la totale dipendenza (nell'essere di tutto quanto esiste) da quell'«Onnipotente», che è riconosciuto come volontà buona e positiva; deve pertanto trovare una via diversa per rendere ragione della condizione attuale del mondo.

Sono molteplici e multiformi i percorsi intrapresi dalle tradizioni bibliche, verosimilmente, circostanze di una controversia accresciuta nel tempo. E' presente una lettura deuteronomistica del corso degli eventi, in questo molto somigliante alle configurazioni del pensiero sapienziale, che chiarisce il problema del male nei termini della colpa morale. Il male è l'effetto-conseguenza delle decisioni errate degli esseri umani, sia dei singoli sia della comunità. Esso riproduce una violazione delle norme stabilite dall'Altissimo alle quali gli uomini devono la loro stessa esistenza terrestre; così come il popolo uscito dall'Egitto ed entrato nella terra, deve rimanere fedele a Dio per assicurarsi questo beneficio (cfr. Deuteronomio 28,1-68). In tal modo si custodisce sia la bontà totale dell'opera del Padre Eterno (ovverosia, la sua intenzione originaria che è buona), sia la libertà degli uomini, poiché l'essere umano è del tutto libero nella sua risposta, a Dio (cfr. Deuteronomio 30,11-14). Il male rappresenterebbe, pertanto, l'esito di predilezioni fallimentari di un essere umano (o di una collettività), ciò nondimeno, è risolvibile attraverso la risposta libera e positiva degli uomini all'invito divino, a osservare le sue leggi. Questa visione non è assente nemmeno in Genesi 3, anzi, non manca qualche esegeta che ravvisa in esso lo schema teologico (e narrativo) che sorregge la storia deuteronomistica, che consente al narratore, innanzitutto, di collocare all'inizio, quanto si realizza in seguito nella vita quotidiana dei lettori, come la coppia umana è stata espulsa dal giardino, perché ha trasgredito il comandamento divino (2,16). In questo setto modo Israele, il popolo creato da Dio, sarà espulso dalla buona terra a lui donata dal Creatore, in eredità, perché non ha osservato i suoi comandamenti. In questo modo specifico Genesi 3 rappresenta il paradigma, non solamente dei mali che addolorano e tormentano la condizione umana, bensì, anche il simbolo di tutte le successive infedeltà di Israele. Questa soluzione al problema del male che possa avere tutta la sua plausibilità è dimostrata dalla sua efficacia, nel rendere ragione del percorso compiuto da Israele; tuttavia, essa rischia di sfociare istintivamente in una concezione delle relazioni tra la condotta umana (in particolare nel caso della singola persona) e l'esito esistenziale.

Quest'ultimo fatto si scontra con quelle situazioni concrete in cui non si riesce per nulla a dimostrare il legame tra colpa umana (sia del singolo, sia della collettività) e insuccesso esistenziale (sotto ogni aspetto politico, economico, relazionale). Come dimostrano diversi testi antichi, sia della letteratura del Vicino Oriente Antico, sia i libri di Giobbe e di Qohelet, questo dilemma non si risolve con un'organizzazione dell'esperienza (l'agire umano negativo attira su di sé le conseguenze negative). Addirittura è possibile asserire che il «pensiero sapienziale», proprio su questo tema, confessa la propria impasse, come dimostrano la struttura stessa del libro di Giobbe, nella quale al termine non è il saggio a rispondere, ciò nonostante, si deve ricorrere alla «teofania» per risolvere una disputa teologica, e le amare conclusioni alle quali perviene Qohelet (cfr. 8,14; 9,2). Una risposta assai differente è fornita da una tradizione che sempre più è stata richiamata, nella ricerca recente, con il sostanziale contributo anche di alcuni studiosi italiani. Si tratta di quella che è chiamata la «tradizione enochica», poiché i principi teologici della stessa sono esposti anzitutto nel Libro (apocrifo) di Enoc (L'etiopico). Ebbene, secondo questa tradizione, la causa del male non dimora nella libera volontà dell'essere umano, bensì, nella sua stessa natura. Per questo, si asserisce (per le origini) di un «peccato degli angeli»; angeli che si sarebbero uniti sessualmente alle donne (cfr. il Libro di Enoc 7,1 che si svolge una relazione con Genesi 6,1-4, intravedendo in azione in questo momento, proprio delle creature celesti). Da tutto questo, in definitiva, ebbe inizio una contaminazione gravissima che trafisse direttamente gli autori del fatto, che per questo sono stati puniti dal Creatore stesso; ciò non di meno produsse, altresì, uno sconvolgimento tale che si ripercosse sull'intero genere umano e sulla natura.

Il male, inoltre, derivava da più cause. La prima era la contaminazione che si era generata nella natura, ciò nondimeno, gli «angeli caduti» insegnarono agli esseri umani, realtà oggettive ma segrete, vale a dire, arti, scienze. In conseguenza, la responsabilità del male, prima di tutto, non è più da attribuire all'essere umano, anzi, egli ne è (principalmente) vittima; nel tempo in cui, il vero responsabile, è direttamente, il capo degli angeli ribelli. Secondo il Libro di Enoch, che è un testo apocrifo di origine giudaica, risalente al primo secolo A.C., tutta la terra si è corrotta, per aver appreso le opere di Azazel e, attribuisce a questa creatura diabolica tutto il peccato presente. Questo non significa che gli uomini siano incolpevoli, data la loro «creaturalità» (questo almeno, secondo Enoc). Ciò nondimeno emerge che, non è sufficiente un comportarsi onestamente, responsabilmente, correttamente, per risolvere la contaminazione procurata dal male, poiché, se il male stesso è provocato da una causa superiore dall'essere umano, solamente dall'azione volontaria del divino potrà sopraggiungere la salvezza. In questo modo, è molto compromessa la libertà individuale (sulla quale insiste la prospettiva in precedenza descritta) e, nel medesimo tempo si pone in crisi l'affermazione dell'Onnipotenza di Dio, il quale non sembra essere più onnipotente, se effettivamente è stato concesso (ai suoi angeli) tanta libertà d'azione. E' differente, invece, il cammino indicato da Genesi 2-3 che (come è già stato visto) asserisce chiaramente che l'attuale condizione umana è da addebitare a una libera decisione dell'uomo. Il mondo non è una realtà corrotta, tuttavia, rimane la buona creazione di Dio, nella quale c'è spazio per le decisioni umane, libere. Da queste ultime dipendono la riuscita o meno della loro vita. La narrazione sconta anche quei «presupposti» che nell'esperienza del male sono impenetrabili e, quindi, inspiegabili; sui quali si fissa la disapprovazione di Giobbe, di Qohelet. Questi spiegano l'opzione della «tradizione enochica» di scorgere nel male una grandezza, che è dinanzi agli esseri umani, prima ancora che il risultato di una loro libera decisione. Genesi 2-3 sottomette alla comparazione, a livello narrativo, aspetti che non rientrano nella spiegazione deuteronomistica, ovvero, il personaggio del serpente e, il motivo della conoscenza.

La figura del serpente, nonostante tutti gli accostamenti alla mitologia cananea o orientale in genere, rimane difficoltosa da circoscrivere completamente. Esso, poiché, si presenta come creatura di Dio, ciò nonostante, pretende di conoscere, il pensiero di Dio (cfr. 3,5). Rivela altresì alla donna la possibilità che il mangiare del frutto dell'albero in grado di aprire gli occhi («Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» - cfr. 3,22, in cui Dio stesso conferma l'affermazione del serpente). In egual modo ha, pertanto, dei tratti che lo avvicinano al divino. Abbassare l'abilità del serpente a una rappresentazione allegorica o, di qualche culto deviante o, semplice a una personificazione letteraria, si mostra assai riduttivo. Proprio le associazioni, che la figura del serpente presenta nella tradizione orientale, con la magia, la sapienza, la vita, la morte, l'immortalità, ne fanno un simbolo assai eloquente.

Il serpente è da sempre una strana creatura che sembra contravvenire alla pacifica convivenza con gli altri esseri viventi, infatti, procura la morte con il suo micidiale veleno. Nella Storia Sacra, incorpora gli opposti e travalica i confini dell'esistenza; dunque è quell'essere infame, che spinge la coppia umana a superare il confine collocato tra gli esseri umani e il Creatore. Con questo simbolo la narrazione mostra che il male non è connaturale all'essere umano, emerge anch'egli dall'incontro tra gli esseri umani e la creazione, ritrovo fatto di voci, sguardi, desideri mai sopiti. Il male, soprattutto, nasce dalla scoperta di un limite creaturale, percepito come imposto, immotivato, frustrante, che genera una tensione nella coscienza di sé e che porta a disconoscere il proprio limite, per cogliere solamente le possibilità inesprese (cfr. Genesi 3,6 dove la donna vede solo il «buono» nell'albero). Questo concetto chiarisce che, al centro della narrazione, non permane il contenuto della proibizione, bensì, il presupposto stesso che essa sia collocata e che, nel momento in cui se ne prende coscienza, sia sentita come limite imposto, e per questo motivo, assai iniqua. Nella narrazione, la controversia (ulteriore) che precede ogni trasgressione è esternata dal serpente stesso. La controversia, infatti, non ci si concentra sul contenuto della proibizione. Il serpente, per altro, ne tenta uno stravolgimento (3,2) e la donna, la riformula parzialmente (e tendenziosamente).

Sul motivo che ha spinto l'Onnipotente a esternarla, in effetti, la proibizione sembra motivata solamente dalla minaccia di una punizione; ciò nonostante, è sufficiente questa ragione conclusiva a innalzare la bontà di un precetto?

Il serpente suggestionando l'essere umano, insinuando il dubbio sull'intenzione del Creatore, genera nella mente umana (e per la prima volta) una riflessione sul suo essere creaturale. Il termine imposto dall'Onnipotente è un limite reale, attendibile, o una semplice prova? Il serpente, infatti, nega che la minaccia abbia effetto (cfr. 3,4). Il Creatore, facendo intendere i motivi della proibizione, è «realmente fedele» agli esseri umani? La donna, quindi, deve trarre le sue conclusioni. Riproducendo a livello narrativo questa controversia interiore, il narratore (del Libro della Genesi) ha tentato di rispondere a una domanda profonda. Ha tentato di riportare all'attenzione una questione sulle origini del male, inspiegabile, in un mondo creato e, retto da un Dio, assolutamente, buono! In questo modo, tuttavia, l'autore non ha (di fatto) risposto, bensì, egli ha «rimosso il problema», rimuovendo in parte il peso della colpa dai trasgressori umani, poiché l'impulso a trasgredire sopraggiunge dall'esterno. Il serpente, però, non è un principio maligno alternativo a Dio, né un essere in grado di contrapporsi al sovrano potere divino. Egli è solamente una creatura, benché la più accorta (cfr. Genesi 3,1ss) e, dopo la trasgressione umana sia ridotta alla condizione infima, tuttavia, nell'interno del mondo animale. L'altro concetto da analizzare è la «conoscenza». Nella narrazione in oggetto, differentemente dai cosiddetti racconti mesopotamici, oltre alla vita, agli esseri umani sembra negata persino la «conoscenza», che, considerando le risonanze del testo sacro, rappresenta una sorta di specificazione di quella che, altrove, si designa anche come «sapienza» - ([1]. cfr. *svariati saggi, sotto citati di Luis Alonso Schòkel*). *Che cosa si comprenda, si accolga, con questa «sapienza» è stata il resoconto di molteplici e differenti tesi, tuttavia, giunti a questo punto, forse interessa definire che cosa sia in grado di conseguire l'umanità, con questa sapienza?* - [2]. cfr. *numerosi saggi interessanti e sotto citati di Westermann*). *Un modo di leggere approfondito comprova che, con il serpente (figura importante), entra in scena altresì un'indiscussa sapienza («era la più accorta di tutte le bestie selvatiche» - 3,1) che, si contrappone al sapere di Dio. Rispondendo alla donna il serpente sostiene: «Non morirete affatto, perché Dio sa che, qualora ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come dei conoscitori del bene e del male» (3,4-5). Il serpente dunque rappresenta «un sapere che sa, addirittura, ciò che Dio sa», conosce, senz'altro, il motivo che muove Dio a proibire. E' perfino in grado di mostrare all'essere umano che il limite a lui imposto, non è intrinseco al suo essere, bensì, è una sorta di furto determinato dalla paura e, dall'invidia divina nei confronti di un'eventuale emancipazione umana - cfr. Flavio Dalla Vecchia – Genesi 2-3 e l'origine del male – 2004 – Ed. Morcelliana – BS).*

Tutto ciò emerge nelle parole del serpente, soprattutto, se consideriamo che la trasgressione della coppia (effettivamente) non abbia come esito immediato la morte, bensì, un «modello di conoscenza». Nella narrazione, questa è innanzitutto consapevolezza della propria nudità. Quanto fin qui appreso, innegabilmente, assimila gli esseri umani al serpente, confermato da una sorte di gioco di parole (in ebraico) tra i vocaboli «'ārûm» (= accorto; vedi 3,1) e, «'arûmmîm» (= nudi; vedi 2,25). La nudità, come tipo di conoscenza, dimostra il seguito della vicenda umana, è innegabilmente in grado di produrre lo sviluppo verso la civilizzazione; ciò nonostante, questo non risolve la condizione fondamentale della vita umana, caratterizzata invece dalla precarietà, molto volte percepita come un'ingiustizia e, dalla morte stessa. In narrazione di Genesi 2-3, la priorità del bene è tuttavia indiscutibile. Jhwh è il Dio buono che, crea un mondo buono (Genesi 1,31) e, che desidera il bene per la creatura umana (Genesi 2,18). La sapienza che propone il serpente è pertanto assai discutibile e problematica. In realtà la Storia Sacra non afferma mai che l'Onnipotente pretende di essere obbedito, come un despota capriccioso, bensì, si sforza di illustrare la bontà della regola (prescrizione). Essa è data affinché l'essere umano sopravviva («per non morire», Genesi 2,17; 3,3; cfr. Deuteronomio 4,1-8; 30,15-20; Amos 5,14-15; Salmo 1).

Questo esame scrupoloso dovrebbe aiutare a comprendere che con la «conoscenza del bene e del male» non si ha di mira qualcosa d'immorale, tuttavia, ciò che nella Sacra Scrittura, altrove, è caratterizzata come «sapienza». Quello che è proibito (all'essere umano) è in realtà la stessa cosa che egli non ha il potere di ottenere e, quindi, la stessa cosa alla quale è vano aspirare. Anche se, un certo tipo di sapienza non sia ottenibile da parte dell'uomo, in molte pagine (dell'Antico Testamento) si scrutano esortazioni ad acquisire la sapienza e, dello stesso numero, ne sottolineano il valore (cfr. Proverbi 1-9). Di fatto però, come con grande enfasi rileva Giobbe (e con un certo cinismo termina Qohelet), per quanto utile e preziosa sia la sapienza, per quante lezioni e riflessioni si possano trarre dall'esperienza umana, solamente queste non bastano a oltrepassare il limite creaturale degli umani (e a spiegarne esaustivamente il senso), sia riguardo a se stessi sia riguardo a Dio. Ritenere che tutto questo possa essere ottenuto, tramite la sapienza è trasformare la sapienza in follia, ovverosia, una presunzione altezzosa di uguagliarsi all'Onnipotente, l'Unico che conosce il senso ultimo delle cose (cfr. Genesi 15,7-9; Proverbi 30,1-4).

San Paolo, ugualmente, condanna a più riprese la «sapienza di questo mondo» (si veda per esempio 1°Corinti 1,20-21). Per l'Apostolo delle Genti, come per l'autore di Genesi 2-3, se l'essere umano aspira, a essere saggio, e avere una vita piena, l'unico atteggiamento adeguato è la fede in Dio e, non una pretesa auto-sufficienza della conoscenza.

In questo senso, la «conoscenza del bene e del male» offerto dall'albero era proibita alla coppia umana. Il primo atto sapiente dell'uomo non è la scoperta dei disegni di Dio, bensì, l'accoglienza della sua signoria (cfr. Proverbi 1,7: «Il rispetto del Signore è l'inizio della conoscenza»; cfr. ancora Genesi → 28,28) e, proprio suddetta accoglienza abilita l'essere umano a trovare la propria posizione nel mondo e, a realizzare la propria vita (cfr. Qohelet 9,1-10). In tal modo l'esistenza umana sulla terra, sebbene con il suo limite creaturale, non sia compromessa completamente, come ragionava la tradizione, perché, il compito voluto fin dall'inizio dallo stesso Onnipotente (per gli umani), rimane e può essere assolto, sebbene tra disagi e fatiche e, parimenti, il Padre Eterno sia Chi riveste la nudità umana (cfr. Genesi 3,21), mostrando che Egli non abbandona a se stessa la sua creatura, ciò nondimeno, protegge ancora il suo cammino.

Con questo cammino, Genesi 2-3 aiuta sicuramente (e fin dall'inizio) il lettore della Sacra Scrittura a riconoscere che il corso degli eventi è un campo di tensione, tra un progetto che l'Onnipotente prospetta (e offre alle sue stesse creature) e, la libertà umana di accogliere in esso l'offerta che rende possibile integrarsi nell'universo. Il mondo rimane la buona creazione di Dio, anche se per gli umani esso solleva numerosissime domande irrisolte, che portano a deviare (o ribellarsi) alla propria dipendenza dall'Onnipotente. A questo punto, deve essere individuata (per il racconto) la causa sorgiva del peccato, che in seguito segna la storia umana in varie forme, ciò nonostante, non risponde alla questione ultima, circa la fonte dell'impulso a peccare. Si conferma che il peccato emerge entro la creazione, tuttavia, non è elemento costitutivo della natura umana dell'ordine creato. Si preserva, in tal modo, sia la positività dell'intenzione divina nel creare l'umanità, sia la possibilità per ogni essere umano di resistere, in tale situazione; il peccato appare, sovente, una realtà che si impone e rischia di travolgere (cfr. Genesi 4,7) mostrando che la prospettiva di San Paolo (cfr. Romani 7), secondo la quale unicamente Dio è in grado di strappare definitivamente la sua creatura dalla tendenza alla ribellione, mette a fuoco un dato teologico essenziale. (cfr. 3).

Alcune conseguenze pratiche della verità sulla creazione

La profondità dell'azione creatrice divina (e salvifica) esige dall'uomo una risposta che abbia lo stesso carattere di completezza. «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (cfr. Deuteronomio 6,5; Matteo 22,37; Marco 12,30; Luca 10,27).

In questa correlazione si trova la vera felicità, l'unica realtà oggettiva capace di perfezionare la libertà dell'uomo. Nello stesso tempo, l'universalità dell'azione divina ha un significato sia intensivo, sia estensivo.

Dio crea e salva ciascuno uomo e, tutti gli uomini. Corrispondere alla chiamata di Dio (e amarlo con tutto il nostro essere) deve essere unito inscindibilmente al compito di portare il suo amore a tutto il mondo.

La conoscenza e l'ammirazione del potere, della sapienza e dell'amore di Dio conducono l'uomo a una disposizione di riverenza, adorazione e umiltà, a vivere alla presenza dell'Onnipotente, sapendo di essere suoi figli. Allo stesso tempo, la fede nella Provvidenza conduce il fedele cristiano ad un atteggiamento di fiducia filiale nel Padre Eterno in tutte le circostanze: con gratitudine per i beni ricevuti e con abbandono davanti a ciò che può sembrare cattivo, perché l'Onnipotente è nella condizione di estrarre dai mali, beni ancor più grandi. Cosciente che tutto è stato creato per la gloria di Dio, il fedele cristiano si adopera per comportarsi in tutte le sue azioni cercando il fine autentico che riempia la sua vita di felicità: la gloria di Dio, non la vanagloria personale.

Il fedele cristiano si sforza di correggere l'intenzione delle proprie azioni, in modo che si possa dire che l'unico fine della sua vita è questo: «Deo omnis-gloria». L'Onnipotente ha desiderato collocare l'essere umano al vertice della sua creazione, dandogli il dominio sul mondo, in modo che lo perfezioni con il suo lavoro. L'attività umana, dunque, può essere considerata come una partecipazione all'opera creatrice di Dio.

La grandezza e la bellezza delle creature suscita nell'uomo ammirazione, risveglia in lui l'interrogativo circa l'origine e il fine suo e del mondo, e gli fa intravedere la realtà del loro Creatore. Il cristiano, in seguito, nel suo dialogo con i non credenti, può suscitare questi interrogativi in modo che le intelligenze e i cuori si aprano alla luce del Creatore. Nello stesso modo, nel suo dialogo con i seguaci di altre religioni, il fedele cristiano trova nella «verità della creazione» un encomiabile punto di partenza, in quanto si tratta di una verità condivisa da molti e, che costituisce la base per il consolidamento di alcuni valori morali fondamentali della persona.

Fonti letterarie e bibliografia suggerita ripartita per autore

[1]. Luis Alonso Schòkel – Josè Bravo Aragon – *Appunti di ermeneutica* – Tradotto da G. Zucchi – Collana Studi Biblici – 1994 – Ed. EDB [*]. Flor Serrano Gonzalo – Luis Alonso Schòkel – Tradotto da N. Suffi – 2002 – Ed. Libreria Editrice Vaticana [*]. Luis Alonso Schòkel – *La parola ispirata – La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio* – Tradotto da L. Previale – Collana Biblioteca di cultura religiosa – 1987 – Ed. Paideia [*]. Luis Alonso Schòkel – *Manuale di poetica ebraica* – Tradotto da A. Nepi – Collana Biblioteca Biblica – 1989 – Ed. Queriniana

[2]. Claus Westermann – *La benedizione nella Bibbia e nell'azione della Chiesa* – Tradotto da G. Montaldi – Collana Nuovi Saggi Queriniana – 1997 – Ed. Queriniana [*]. Claus Westermann – *Mille anni e un giorno – La Bibbia per l'uomo d'oggi – Antico Testamento* – Tradotto da R. Fabbri – Collana Lettura pastorale della Bibbia – 1993 – Ed. EDB [*]. Claus Westermann – *Creazione* – Tradotto da A. Bonora – Collana Temi di Teologia – 1991 – Ed. Queriniana [*]. Claus Westermann – *Teologia dell'Antico Testamento* – Curato da O. Soffritti – Tradotto da A. Sacchi Balestrieri – Collana Supplementi all'Antico Testamento – 1983 – Ed. Paideia

[3]. Luca Mazzinghi – *Storia d'Israele dalle origini al periodo romano* – Collana Studi Biblici – 2007 – Ed. EDB [*]. AA. VV. – *Annali di storia dell'esegesi – Il paradiso in terra – Genesi 2 e la storia della sua interpretazione* – Volume 13/2 (1996) – 1997 – Ed. EDB

[4]. Karl Rahner – *Sulla teologia della morte* – Collana Teologia – 2008 – Ed. Morcelliana [*]. Yves Congar – Jean Danièlou – Karl Rahner – *La risposta dei teologi* – Collana Giornale di Teologia – 1969 – Ed. Queriniana [*]. Karl Rahner – Alfons Deissler – Rudolf Schnackenburg – *Discussione sulla Bibbia* – Tradotto da S. Raponi – Collana Giornale di Teologia – 1967 – Ed. Queriniana

[5]. Paolo Sacchi - *Sacro / profano impuro / puro nella Bibbia e dintorni* – Collana Il Pellicano Rosso – Nuova serie – 2007 – Ed. Morcelliana [*]. Paolo Sacchi – *Tra giudaismo e cristianesimo – Riflessioni sul giudaismo antico e medio* – Collana Antico e Nuovo Testamento – 2010 – Ed. Morcelliana

[6]. James Barr – *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità* – Curato da F. Dalla Vecchia – Tradotto da M. Pedraccini – G. Colombi – Collana Antico e Nuovo Testamento – 2008 – Ed. Morcelliana [*]. James Barr – *Semantica del linguaggio biblico* – Collana Studi Religiosi – 1990 – Ed. EDB

[7]. Vladimir Lossky – *A immagine e somiglianza di Dio* – Tradotto da N. Toschi Vespasiani – Collana Studi Religiosi – 1999 – Ed. EDB

[8]. Giacomo Canobbio – Flavio Dalla Vecchia – Renato Tononi – Interpretare la Scrittura – Collana Quaderni Teologici Seminario di Brescia – 2008 – Ed. Morcelliana [*]. Giacomo Canobbio – Flavio Dalla Vecchia – Renato Tononi – Il male, la sofferenza, il peccato – Collana Quaderni Teologici Seminario di Brescia – 2004 – Ed. Morcelliana

[9]. Altri autori - [*]. L. John McKenzie – Teologia dell'Antico Testamento – Tradotto da C. Orecchia – C. Gianotto – Collana Biblioteca Biblica – 1993 – Ed. Queriniana [*]. Ellen Van Wolde – Racconti dell'inizio – Genesi 1-11 e altri racconti di creazione – Curato da F. Dalla Vecchia – Tradotto da A. Nepi – Collana Biblioteca biblica – 1999 – Ed. Queriniana [*]. Luca De Rosa – Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza – Il linguaggio simbolico chiave interpretativa di San Bonaventura di Bagnoregio – Collana Studi e ricerche – 2011 – Ed. Cittadella [*]. Medard Kehl - «E Dio vide che era cosa buona» - Una teologia della creazione – Tradotto da V. Maraldi – Collana Biblioteca di Teologia Contemporanea – 2009 – Ed. Queriniana [*]. Jacques Arnould – La teologia dopo Darwin – Elementi per una teologia della creazione in una prospettiva evoluzionista – Tradotto da P. Crespi – Collana Giornale di Teologia – 2000 – Ed. Queriniana [*]. Juan L. Ruiz de la Pena – Teologia della Creazione – Tradotto da T. Tosatti – Collana Ricerche Teologiche – 1988 – Ed. Borla [*]. Giovanni Iammarone – L'uomo immagine di Dio – Antropologia e Cristologia – Collana Ricerche Teologiche – 1989 – Ed. Borla [*]. G. Mura (Curatore) – La teologia dei Padri – Vol. 1° – Dio, creazione, uomo, peccato – Tradotto da G. Corti e M. Spinelli – 1974 – Ed. Città Nuova [*]. Bruno Forte – La teologia come compagnia, memoria e profezia – Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia – Collana Simbolica Ecclesiale – 2011 – Ed. San Paolo Edizioni [*]. Murphy Roland – L'albero della vita – Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica – Tradotto da A. Vallone – E. Gatti – Collana Biblioteca Biblica – 2000 – Ed. Queriniana [*]. L. Novati – Genesi e natura – Racconti di creazione e modelli scientifici – Collana Biblia – 2009 – Ed. Morcelliana («Génesis in greco, prima di indicare il racconto biblico della creazione, allude a ciò che diviene e il latino natura significa "quello che dovrà nascere", in una visione dinamica della vita e dell'universo. E il nesso tra passato-presente-futuro di ogni racconto si coglie nell'ebraico toledot storie, letteralmente "generazioni" - che implica un costante pensiero rivolto a coloro che verranno. Ogni narrazione delle origini è un discorso di "natura", proprio per la natura proiettiva del discorso. Fino a Galileo alla sua condanna - e a Darwin, libro della Natura e libro della Scrittura dovevano, potevano coincidere. Poi i due libri divergeranno sempre più, fino al 1859, quando esce L'origine delle specie di Darwin. Ne derivò il cosiddetto "conflitto epistemologico" che oppone sino ad oggi scienza e fede, scienza e Bibbia. Eppure il rapporto tra Bibbia e scienza non può più porsi in questi termini: come infatti vi è una scienza della natura che procede secondo i propri canoni, per quanto complessi e riformabili, così vi è una scienza esegetica che ha ormai alle spalle una lunga storia, ben diversa dal letteralismo interpretativo, il quale dimentica, come già diceva Maimonide, che la Genesi non insegna come Dio ha creato il mondo, ma come dal mondo si va a Dio»).