

Claudio Doglio

IL POEMA SACERDOTALE DELLA CREAZIONE (Genesi 1,1-2,4a)

Si dice nella liturgia della Pasqua ebraica: «Anche se la nostra bocca fosse piena di inni come il mare è pieno d'acqua, la nostra lingua di canti come numerose sono le sue onde, le nostre labbra fossero piene di lodi come esteso è il firmamento, i nostri occhi luminosi come il sole e la luna, le nostre braccia estese come le ali delle aquile, i nostri piedi veloci come quelli dei cervi, non potremmo ringraziarti, o Signore nostro Dio, e benedire il tuo nome, o nostro Re, per uno solo delle mille migliaia di miriadi di benefici, di prodigi, di meraviglie che tu hai compiuto per noi e per i nostri padri, lungo la storia».

Questo testo liturgico della festa di Pasqua ci introduce bene nello spirito della prima pagina biblica, oggetto della nostra lettura: si tratta, infatti, di una pagina di elogio e di lode, di un grande canto liturgico.

I. OSSERVAZIONI PRELIMINARI

La prima affermazione importante da fare a proposito di questo testo, così famoso, è che non si tratta di un racconto, ma di un inno celebrativo, la grande liturgia della creazione.

1. ALCUNE IDEE FONDAMENTALI

Per accostarci a questo testo, dunque, come per ogni altra pagina della bibbia, dobbiamo fare silenzio; non tanto il silenzio materiale, quanto quello mentale; dobbiamo cioè metterci in una docile disponibilità ad ascoltare quello che il testo vuol dirci, senza pretendere di far dire al testo quello che abbiamo già in testa noi. Per poter leggere correttamente il nostro brano della creazione è opportuno demolire alcuni preconcetti che forse abbiamo, anche senza saperlo: tali preconcetti ci impedirebbero di comprendere appieno questo testo. Lo facciamo evidenziando tre idee fondamentali.

Prima idea: La Rivelazione biblica non inizia con la creazione, ma con l'evento dell'Esodo.

Mi direte: «La prima pagina della bibbia è questa, e parla di creazione». È vero. Però, storicamente, la prima esperienza, quella decisiva, quella che ha fatto di Israele «il popolo di Dio» è l'evento dell'esodo: cioè la liberazione.

La riflessione sulla creazione viene dopo. Quindi non è il primo punto della Rivelazione. È il primo, se volete, in ordine cronologico assoluto, ma nel corso della storia l'uomo arriva a comprenderlo in un secondo tempo. Lo stesso avviene anche per il Credo cristiano; diciamo infatti: «Credo in Dio Padre Creatore e in Gesù Cristo suo Figlio che ci ha rivelato il Padre». Il secondo articolo del Credo viene storicamente dopo, ma riguarda il fatto decisivo che ci ha permesso di capire tutto, anche ciò che veniva prima.

Seconda idea: Il primo capitolo della Genesi non è l'unico testo biblico che parli di creazione.

In moltissimi passi della bibbia si parla di creazione: per avere quindi un'idea completa di quello che dice la bibbia sulla creazione dobbiamo trovare il coraggio e la buona volontà per andare a cercare tutti questi testi o, per lo meno, se ci fermiamo a questo, dobbiamo riconoscere la parzialità del nostro studio biblico ed evitare la generalizzazione.

Dunque, per conoscere l'insegnamento biblico sulla creazione non è sufficiente prendere questa pagina, farne il riassunto e dire: «La bibbia afferma questo...». Dobbiamo invece dire: «Il primo capitolo della Genesi, se l'ho compreso bene, afferma questo...».

Nel nostro corso, infatti, andremo anche a vedere gli altri importanti brani biblici sulla creazione, per avere un quadro più ampio; iniziamo con Gn 1, non perché è il primo, ma perché è quello più famoso e conosciuto, ma non per questo il più compreso.

Terza idea: Nella Bibbia non si fanno affermazioni sulla «creazione», piuttosto viene celebrato il Dio Creatore.

Allo scrittore biblico non interessa tanto dire come stanno le cose, spiegare come le cose sono venute all'esistenza, sostenere delle teorie sull'origine del mondo; moltissimi testi biblici che trattano il nostro tema vengono composti per celebrare Dio che è il Creatore. Ci accorgeremo, quindi, che i testi di

creazione sono testi sapienziali e liturgici, nati in ambienti colti di formazione, con il fine di lodare Dio e di insegnare all'uomo la giusta relazione con Dio. Non si tratta dunque di testi con fine informativo, ma con scopo liturgico-formativo.

2. IL SENSO DI UNA PRIMA PAGINA

Il primo capitolo della Genesi, abitualmente chiamato «il racconto sacerdotale della creazione», dovrebbe essere più correttamente intitolato «INNO SACERDOTALE AL CREATORE».

Non è corretto, d'altra parte, considerare questo testo avulso dal suo contesto, come se, cioè, fosse una pagina indipendente, dimenticando tutto il seguito e tutto il resto.

Riconosciamo, invece, che questa pagina è la prima di una lunga storia e, come lettori di libri, sappiamo bene che le prime pagine si comprendono dopo aver letto il corpo della storia e aver compreso lo svolgimento della narrazione; spesso, addirittura, solo dopo aver terminato il libro e averne capito il senso, l'inizio diventa chiaro e comprensibile.

Lo stesso procedimento vale anche per un film (genere a cui siamo ancor più abituati). Di solito la scena iniziale di un film diventa più chiara alla fine, soprattutto se si può rivedere: la seconda volta, infatti, che si vede un film, lo si capisce molto di più. Si comprende cioè come il regista ha lavorato, perché, fin dalla prima scena il regista ha in mente tutto lo svolgimento e la conclusione, mentre lo spettatore no. Lo spettatore vede immagine per immagine, con una buona capacità di memorizzazione collega tutti i particolari in unità e alla fine ha la visione d'insieme. Solo rivedendo più volte un film o leggendo e rileggendo un libro si comprendono e si chiariscono tutti i particolari.

Per la bibbia vale questo medesimo principio. La prima pagina della Genesi è la prima pagina di «una storia» e può essere compresa solo leggendo tutta la storia: come ogni prima pagina è particolarmente significativa, ma il significato le deriva dal seguito e lo si comprende armonizzandolo con l'insieme.

Gn 1 dà inizio alla STORIA SACERDOTALE, opera nata nell'ambiente dei sacerdoti di Gerusalemme, durante l'epoca dell'esilio e la deportazione a Babilonia (anni 587–538 a.C.). Tuttavia non è probabile che il nostro testo sia una composizione improvvisata: molti studi, attenti e approfonditi, hanno dimostrato che questa prima pagina biblica ha avuto una lunga storia di composizione. Probabilmente si tratta di un «riassunto» di un antico poema, un canto molto più esteso. Sarebbe stato ridotto di dimensioni e reso in forma narrativa per diventare la grande «ouverture» della sinfonia storica d'Israele, il solenne portale della mirabile costruzione letteraria creata dai sacerdoti in esilio.

3. LE CARATTERISTICHE LETTERARIE DI GENESI 1

Il primo lavoro dell'esegeta è quello di leggere il testo, esaminare cioè il suo contenuto e studiare i procedimenti compositivi utilizzati dall'autore. Anche noi dunque cominciamo a vedere come è costruito il capitolo, sottolineando soprattutto le caratteristiche letterarie che lo contraddistinguono. Sarà proprio partendo da questi rilievi letterari che potremo concludere a osservazioni di tipo teologico.

Leggendo con calma e attenzione il testo (talvolta può essere utile accompagnare la lettura con una matita per sottolineare tutti gli elementi interessanti), ci accorgiamo che l'effetto prodotto è quello di una solenne celebrazione di tipo litanico. Infatti si ripetono spesso, molto spesso, le stesse cose con le stesse formule: questo procedimento ha attirato l'attenzione di molti studiosi, i quali hanno rilevato con minuziosa attenzione una grande quantità di particolari letterari presenti nel testo. Si è potuto così concludere che il nostro brano è stato curato letterariamente molto bene, fino al parossismo.

Si è notato, ad esempio, che l'autore conta le parole. Questo fenomeno è verificabile solo nel testo originario ebraico; nelle nostre traduzioni scompare, ma resta comunque indizio di un particolare gusto letterario. Il numero che domina tutto lo schema è il 7 e anche le parole importanti ricorrono con questa frequenza: il v.1 ha 7 vocaboli; il v.2 ne ha 14 (7+7); la formula «Dio vide che era cosa buona» ricorre 7 volte; «E così avvenne» torna 7 volte; «Dio fece» torna 7 volte; il nome di Dio (יְהוָה) ricorre 35 volte (7x5); termini importanti come «cielo», «firmamento» e «terra» tornano 21 volte ciascuno (7x3); l'ultima parte, quella che parla del settimo giorno, comprende tre affermazioni di 7 parole ciascuna (7+7+7). Sono solo alcuni degli innumerevoli esempi che potremmo fare.

Anche l'insieme del capitolo è costruito con un'armonica architettura, secondo uno schema rigidamente simmetrico: tutte le opere di Dio sono raggruppate in sei giorni. I primi tre giorni presentano le opere di fondazione, gli altri tre le corrispondenti opere di ornamentazione. Si può così parlare di un quadro in due parti, una specie di dittico in cui le tavole si corrispondono perfettamente, precedute da un proemio e seguite da una conclusione.

Il proemio (1,1–2) presenta la massa informe iniziale, elencando gli elementi dall'interno verso l'esterno: a) la terra, b) l'abisso, c) le tenebre.

La prima tavola (1,3–13) descrive la formazione delle regioni cosmiche secondo l'ordine inverso dall'esterno verso l'interno:

- 1° giorno: creazione della LUCE (separazione dalle tenebre);
- 2° giorno: creazione del FIRMAMENTO (separazione dei due abissi);
- 3° giorno: creazione di TERRA e PIANTE (separazione dall'acqua).

La seconda tavola (1,14–31) descrive in perfetto parallelismo l'ornamento delle regioni già create:

- 4° giorno: creazione degli ASTRI (strumenti della luce);
- 5° giorno: creazione di PESCI e UCCELLI (nell'acqua e nell'aria);
- 6° giorno: creazione degli ANIMALI e dell'UOMO (sulla terra).

La conclusione (2,1–3) polarizza l'attenzione sul settimo giorno come vertice della creazione e giorno senza tramonto.

Anche le formule adoperate nella descrizione ricorrono secondo un complesso schema fisso, che dimostra, ancora una volta, la minuziosa cura letteraria impiegata per la composizione di questo inno al Creatore. L'autore ha usato il cesello ed ha voluto realizzare un lavoro di finissima oreficeria.

Tale accurata attenzione letteraria è finalizzata dall'autore alla produzione di un testo «artistico», un quadro bello che, secondo il proprio gusto stilistico, possa degnamente celebrare l'elogio del Creatore.

4. IL GENERE LETTERARIO DI GN 1

A questo punto possiamo domandarci: che cosa intende insegnare l'autore di Gn 1? È chiaro che l'autore afferma il «fatto» storico della creazione, ma non si impegna assolutamente sul «come», cioè sul modo in cui Dio ha creato.

Che ci sia il cielo, la terra e il mare, lo vediamo! È un dato di fatto. Quello che dice in più il nostro autore come uomo di fede è che «all'origine di tutto questo c'è Dio». Il messaggio teologico consiste nel riconoscimento di Dio come creatore di tutto: il resto è una elaborazione di tipo letterario-artistico per celebrare la bellezza della creazione e lodare il suo Creatore.

Bisogna dunque chiaramente distinguere fra la sostanza del racconto che è storica e il quadro letterario che corrisponde a un genere «didattico, artistico, sapienziale», compilato secondo il gusto stilistico sacerdotale e legato alla visione cosmologica dell'antico Oriente.

L'autore, infatti, condivide con i suoi contemporanei la visione del mondo e secondo tale figura cosmologica egli descrive l'intervento creatore di Dio. Secondo la comune rappresentazione dell'antico Oriente la terra è piatta e poggiata su grandi colonne; tutt'intorno è circondata dal grande oceano, oltre il quale si innalzano le colonne del cielo, immense montagne che sorreggono la rigida volta del cielo, una grande cupola di cristallo sopra la quale sono raccolte le acque superiori (vedi il disegno fuori testo).

Un'immagine del mondo, dunque, legata alla cultura antica e oggi interamente superata dalle scienze naturali: tuttavia, con quest'abito scientificamente fragile e superato, è rivestito un messaggio che ha valore imperituro. È questo messaggio teologico che vogliamo scoprire leggendo la prima pagina della bibbia; invece non intendiamo affatto trovare informazioni scientifiche sull'origine del mondo.

5. LO SCHEMA TEOLOGICO DEL «COMANDO».

Il principio narrativo seguito dall'autore sacerdotale è essenzialmente schematico: egli ripete sempre le stesse formule, determinando così uno schema narrativo costante:

- a) *inizio*: «Dio disse»;
- b) *comando*: «Vi sia... Si radunino... Sia fatta...»;
- c) *adempimento*: «E così avvenne»;
- d) *giudizio*: «E Dio vide che era cosa buona»;
- e) *conclusione*: «E fu sera e fu mattina: un giorno».

Questa narrazione stereotipata riproduce lo schema di un comando: Dio dà un ordine e l'ordine viene eseguito. Tale rivestimento letterario è strettamente legato alla mentalità del teologo sacerdotale.

La scuola dei sacerdoti, infatti, è interessata quasi esclusivamente, nella composizione di tutta la sua opera, alla Legge del Sinai che Dio dona al popolo tramite Mosè. Tutta la raccolta di leggi che l'autore sacerdotale condensa al centro del Pentateuco (da Esodo 25 a Numeri 10, compreso tutto il Levitico) è interamente impostata secondo questo schema: Dio si rivolge a qualcuno, gli dà un ordine e l'interpellato esegue l'ordine; tale ordine è buono e viene impartito in un tempo preciso.

Lo stesso procedimento narrativo viene adoperato anche per il racconto iniziale, presentato così come l'evento fondatore, giacché ogni avvenimento si basa sulla parola di Dio che comanda e quindi chiama all'essere e sulla parola di Dio che conferma, benedice o riconosce. Soltanto che nel racconto della creazione Dio è solo e non parla con nessuno. «Dio disse», semplicemente. Il comando invece dovrebbe essere rivolto a qualcuno: «Dio disse a...»; ma all'inizio non c'è ancora nessuno! Il nostro autore sta facendo uno sforzo enorme per dire con il suo linguaggio poco concettuale un evento inesprimibile: Dio

non comanda a niente e a nessuno; dà semplicemente l'ordine. La sua affermazione rasenta il limite del dicibile.

Il comando, poi, dovrebbe essere formulato in seconda persona e rivolto a un «tu»; invece nel nostro brano incontriamo sempre formule in terza persona: «sia», «si raccolgano», «appaia», «produca». L'autore rispetta il mistero della creazione, non spiega come ciò sia avvenuto; questa forma linguistica, più che svelare, cela e richiama l'attenzione sul mistero nascosto della creazione.

Dopo il comando viene ricordato sempre l'adempimento: così l'autore sottolinea soprattutto il risultato e con la formula «E così avvenne» egli mantiene profondamente il mistero della creazione. Il nostro testo dunque si rivela tutt'altro che una rappresentazione dell'origine del mondo: non viene infatti descritto come è sorto il mondo, ma viene solo evocato, uno dopo l'altro, ogni elemento che fa parte del mondo e che noi vediamo: di tutti si dice che sono voluti da Dio. La creazione della luce, ad esempio, è presentata in modo altamente schematico: «Dio disse: Sia la luce. E la luce fu» (1,3). Con queste parole l'origine della luce è più nascosto che chiarito, non è spiegato da dove è derivata la luce, nè come è sorta; l'unica cosa affermata è che la luce esiste perché Dio l'ha voluta; e basta.

Il risultato del comando è buono, ma non c'è nessuno che si renda conto di questa bontà se non Dio solo: è Dio stesso, infatti, che giudica buona la sua opera. Nella sua eloquente monotonia questa formula è una lode implicita al Creatore, perché è l'autore sacerdotale che ha una visione ottimista del mondo e ritiene buono tutto ciò che Dio ha fatto.

Infine la formula che ritma le giornate è l'espedito letterario per descrivere l'agire di Dio nel tempo: Dio entra nella storia e, fin dall'inizio, il suo agire è un agire storico, proteso alla storia dell'umanità, vertice dell'azione divina.

Ci accorgiamo facilmente, dunque, che lo schema dell'autore sacerdotale è uno schema propriamente teologico; non descrittivo, ma evocativo: a Dio viene attribuito esplicitamente l'intento e l'origine delle cose e implicitamente viene lodato per la bontà dei risultati.

6. LO SCHEMA LETTERARIO DELLA SETTIMANA.

Altro elemento importante che caratterizza Gn 1 è lo schema settenario, cioè la suddivisione degli interventi creatori di Dio in sei giorni seguiti dal settimo dedicato al riposo. Soffermiamoci con particolare attenzione su questa struttura settimanale.

Per raccontare un evento come la creazione, l'autore ha bisogno di uno schema, deve cioè scegliere un modo preciso per presentarlo e descriverlo. Anche solo per fare un elenco delle realtà deve decidere da quale partire e poi seguire un certo ordine; per unire alcune immagini deve in precedenza stabilire un criterio di successione e di collegamento. Il nostro autore sacerdotale ha scelto uno schema di tipo liturgico. È più che naturale: è un sacerdote del tempio di Gerusalemme, abituato alla celebrazione liturgica ritmata nel tempo dall'ordine settimanale e, molto probabilmente, sta componendo un canto liturgico.

La prima pagina della bibbia deriva, quasi certamente, da un poema liturgico del tempio e non veniva adoperato a catechismo per spiegare come è nato il mondo, ma piuttosto era cantato nella liturgia per celebrare il Creatore. Secondo antiche tradizioni orientali, nella festa dell'Anno Nuovo, quando si celebra l'inizio di un nuovo ciclo degli astri e la nuova serie dei prodotti della terra, si ricorda anche il primo inizio di tutto il mondo. Non abbiamo informazioni precise sulle celebrazioni dell'Anno Nuovo in Israele, ma è facile immaginare, facendo il confronto con altre culture vicine, che durante la settimana celebrativa del nuovo anno venisse cantato proprio il poema liturgico di cui Gn 1 sarebbe il riassunto in prosa. Forse allora lo schema dei sette giorni è dovuto proprio all'uso liturgico nell'arco di una settimana, per cui ogni giorno aveva una strofa celebrativa di un tipo di azione divina.

In ogni caso l'interesse dell'autore sacerdotale è rivolto in modo inequivocabile al settimo giorno. Lo schema letterario 6+1, comune nella narrazione orientale, tende ad evidenziare il settimo elemento: il nostro capitolo, quindi, mira espressamente a spiegare il senso del sabato.

7. IL SETTIMO GIORNO: IL SABATO

In sei giorni Dio ha lavorato, ma nel settimo giorno ha smesso di lavorare: questo elemento, collocato in particolare rilievo narrativo è il vertice di tutto il brano. Cominciamo dunque a studiare il finale (2,1-3), la creazione del SABATO, perché è ciò che interessa di più all'autore e può offrire così la chiave di lettura per tutto il testo.

La parola ebraica *šabat* (שַׁבָּת) oltre ad essere il nome di un giorno della settimana (il «sabato», appunto), è anche il verbo che indica «cessare, terminare, riposarsi»: così nel testo originale sono un chiaro riferimento le espressioni «Dio cessò nel settimo giorno...perché in esso aveva cessato da ogni

lavoro...». L'accostamento linguistico permette una chiarificazione etimologica e anche una fondazione teologica, che spiega perché il sabato sia un giorno sacro.

La sacralità del sabato è un elemento molto antico e non esclusivo di Israele. Nel mondo semitico, in genere, il calendario lunare, basato cioè sui cicli della luna che hanno una durata di circa 29 giorni, ha determinato la strutturazione del tempo in periodi di sette giorni, scanditi dalle quattro fasi lunari. Così nel mondo babilonese si chiamano «shappatu» i giorni che coincidono con il novilunio, il primo quarto, il plenilunio e l'ultimo quarto. Ma per i Babilonesi questi giorni sono nefasti: si chiamano così proprio perché conviene in essi sospendere ogni operazione, giacché rischia di finire male. Antica credenza non ancora del tutto scomparsa: anche noi usiamo infatti il proverbio «Né di Venere né di Marte, non si sposa e non si parte» e qualcuno teme ancora come nefasto il venerdì 17.

A differenza di questa visione negativa, Israele considera il sabato un giorno buono, anzi il giorno privilegiato dell'incontro con Dio. Quale motivo abbia determinato in Israele questo mutamento di mentalità non è storicamente dimostrabile; è tuttavia lecito pensare a una rivelazione particolare di Dio, innestata in pratiche usuali e comuni. Di fatto, mentre diverse culture conoscono un calendario a ritmo settimanale, solo Israele considera il settimo giorno come un tempo dedicato a Dio in modo particolare e positivo.

Già un'antica norma presente nel Decalogo comanda il rispetto del sabato. Ma il Decalogo è conservato in due tradizioni diverse, nel libro del Deuteronomio e nel libro dell'Esodo e queste due tradizioni divergono proprio nella spiegazione del sabato.

Il testo del Deuteronomio dice: «Osserva il giorno di sabato per santificarlo, come il Signore Dio tuo ti ha comandato. Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia... Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato» (Dt 5,12–15). La motivazione del sabato è legata alla liberazione dall'Egitto: «Ricordati che sei stato schiavo, ma Dio ti ha liberato. Quindi, un giorno su sette, smetti di lavorare per ricordare a te stesso che sei un uomo libero, ma sei libero perché Dio è intervenuto nella tua vita per liberarti». Il sabato è il ricordo dell'intervento storico di Dio.

Ma se andiamo a leggere il testo parallelo dell'Esodo, troviamo la stessa formulazione, tranne la spiegazione del motivo: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore tuo Dio...Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Per questo il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro» (Es 20,8–12).

Questa duplice interpretazione è molto interessante. Quando noi dimentichiamo questa molteplicità di opinioni presenti nella bibbia, restringiamo indebitamente la visuale; così quando diciamo che nella bibbia il sabato è legato alla creazione, facciamo un'affermazione imprecisa e scorretta. L'Esodo e Gn 1 collegano il sabato con la creazione; mentre il Deuteronomio lo connette alla liberazione dall'Egitto. Entrambe le interpretazioni sono opinione biblica!

Che cosa ne dobbiamo concludere? Che esistevano entrambe le tradizioni. Coi metodi della critica storica possiamo ricostruire lo sviluppo del pensiero: è più antica la formulazione del Dt che fonda il sabato per Dio sul ricordo della liberazione; da questa riflessione si è giunti a pensare alla creazione secondo il medesimo schema, cioè a considerare la creazione come il primo degli interventi di liberazione operati da Dio. Nella tradizione conservata nell'Es e sviluppata dall'autore sacerdotale il sabato è il ricordo dell'intervento primordiale di Dio, fondamento del sabato finale a cui tende tutta la creazione.

Ne concludiamo che lo scrittore sacerdotale compone un autentico CANTO DEL SABATO: un inno che celebra la creazione per mostrare il grande valore del giorno in cui l'uomo contempla le opere di Dio e fa memoria di tutta la storia della salvezza.

II. STUDIO ESEGETICO DEL TESTO

Dopo la necessaria introduzione, possiamo ora affrontare il testo: lo leggiamo nella sua integrità facendo molta attenzione a tutti i particolari, per comprenderne il significato e ricavarne il messaggio teologico.

1. IN PRINCIPIO (vv.1–2).

«In principio Dio creò il cielo e la terra».

Il primo versetto non è l'inizio del racconto, né dell'inno; è piuttosto il titolo, la sintesi di tutto il contenuto del grande poema.

Con l'espressione «in principio» si vuole chiaramente indicare un inizio, l'inizio della storia. L'intento dell'autore è quello di non dare l'impressione di una eternità del mondo, ma di una storia che ha avuto un inizio.

Il verbo che viene utilizzato per indicare il «creare» (in ebraico *bara'* – בָּרָא) è sempre esclusivo di Dio, mai applicato a un uomo per indicarne un'attività. Indica dunque una operazione divina fatta con facilità, senza l'indicazione di mezzi e materiali, tesa a produrre qualcosa di nuovo. Tuttavia non troviamo ancora in questo testo il concetto di «creazione dal nulla»: l'autore sacerdotale ebraico non conosce e non usa il linguaggio filosofico greco del nulla e del non-essere.

Per indicare l'oggetto dell'intervento creatore l'autore adoperava due termini concreti, generali e opposti: il cielo e la terra; nel linguaggio semitico una tale coppia è sinonimo di totalità e sta a indicare che «tutto» viene da Dio.

Il v.2 è una descrizione della situazione iniziale: una formulazione antico-orientale per presentare quello che noi chiameremmo il caos.

*«Ora la terra era informe e deserta
e le tenebre ricoprivano l'abisso
e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque».*

La terra viene descritta con due termini che è molto difficile tradurre: *tohu* e *bohu* (תְּהוֹ וְבוֹהוּ). Indicano la deformità, cioè la mancanza di forma; evocano una realtà vuota, come può essere vuoto il deserto; non richiamano un concetto metafisico di assenza di Essere, ma semplicemente la mancanza di cose, come si può dire di una stanza squallida e disadorna.

L'abisso è inteso come una grande massa d'acqua: in ebraico il termine *tehom* (תְּהוֹם) indica l'oceano primordiale come l'elemento caotico per eccellenza. L'acqua ricopre la terra e le tenebre coprono tutto: la vita è impossibile.

Su questa massa informe e invivibile si muove lo spirito di Dio. Con il termine *ruah* (רוּחַ אֱלֹהִים), tradotto «spirito», l'autore intende soprattutto «il soffio, il respiro, l'alito, la parola di Dio»: sarà ciò che darà origine a tutti gli esseri. Nel seguito l'autore ripeterà con insistenza la formula: «Dio disse», indicando con questo che emise il suo soffio vitale, il suo respiro e la sua parola: questo soffio divino crea la vita. Non possiamo pretendere di trovare in questo testo una presentazione teologica dello Spirito Santo: sarà la rivelazione del NT a far conoscere la persona dello Spirito.

Alcuni esegeti pensano che sarebbe più corretto tradurre la parola «ruah» con «vento» e intendere il genitivo «di Dio» come una forma di accrescitivo, per cui l'immagine evocata sarebbe quella di un vento molto forte, una tempesta che agitava la caotica e tenebrosa massa primordiale. La traduzione interconfessionale in lingua corrente ha scelto questa interpretazione e traduce: «un vento impetuoso».

L'azione dello «spirito» è indicata con un verbo rarissimo (*rahaf*, al participio piel femminile: מְרַחֵפֶת) che ritorna solo in Ger 23,9 (per indicare l'agitarsi di un uomo) e in Dt 32,11 (per descrivere un'aquila che vola sopra i suoi nati): si immagina così che voglia dire «muoversi, volare»; la traduzione con il verbo «aleggiare» vorrebbe evocare un movimento solenne e concitato di ali. Il senso dell'immagine coniata dall'autore ci resta però oscuro.

In sintesi: lo scrittore sacerdotale non ha descritto, ma semplicemente evocato la terra senza forma, avvolta dalle acque e immersa nelle tenebre, e la presenza di Dio. Che cosa dovrà fare Dio? Dovrà mettere ordine in questa confusione iniziale.

2. IL CONCETTO SACERDOTALE DI «SEPARAZIONE».

Il narratore sacerdotale descrive la creazione presentando una serie di separazioni: la «separazione», infatti, è un concetto fondamentale per la teologia del sacerdozio.

Il sacerdozio di Gerusalemme si basa sull'idea stessa di separazione, formulata in modo programmatico nel libro del Levitico: «Io il Signore vostro Dio vi ho separato dagli altri popoli. Farete dunque distinzione fra animali mondi e immondi, fra uccelli immondi e mondi e non vi renderete abominevoli mangiando animali, uccelli o esseri che strisciano sulla terra e che io vi ho fatto distinguere come immondi. Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separati dagli altri popoli, perché siate miei» (Lv 20,24–26).

Nel cuore del Pentateuco (Gn–Es–Lv–Nm–Dt) troviamo questo eloquente riassunto di teologia sacerdotale: Dio ha separato Israele dagli altri popoli, perché siano santi. Ma il senso dell'aggettivo «santo» non ha sfumatura morale (come per noi), bensì equivale a «separato–delimitato–diviso dal resto del mondo». All'interno poi del popolo di Israele, separato dagli altri popoli, Dio ha separato una tribù; all'interno della tribù di Levi ha separato una famiglia; all'interno della famiglia di Aronne ha separato alcune classi e all'interno di una ha separato un unico individuo che sia il sommo sacerdote.

Così, con un ripetuto processo di separazione si arriva alla struttura sacra e alla «santificazione» di un individuo abilitato ad accostarsi a Dio a nome del popolo. Questo è il modo di pensare dei sacerdoti di Gerusalemme, per cui è molto naturale che il nostro autore, quando pensa all'origine del mondo, ragioni con queste categorie.

Egli, dunque, immagina l'universo come una massa indistinta e l'attività creatrice di Dio si compie con una serie di separazioni. Così Dio inizia a mettere ordine e nel seguito della storia continuerà a mettere ordine fine in fondo, separando popoli, tribù, famiglie, classi e individui, separando tempi e stagioni, separando cibi puri e cibi impuri: la storia sacra vista dal Sacerdotale è la serie degli interventi con cui Dio separa e organizza.

In questa storia qual è il compito dei sacerdoti? Proprio quello di riconoscere e mantenere tali separazioni: i sacerdoti devono conoscere e catalogare la realtà, distinguere il puro dall'impuro e conservare la struttura sacrale del mondo.

(Ovviamente questa mentalità appartiene all'AT e non determina assolutamente la nostra fede cristiana, basata sulla novità del sacerdozio esistenziale di Gesù Cristo. Tutta questa legislazione rituale è conservata nella Bibbia come documentazione di un cammino ed ha il compito di mettere in risalto la novità del messaggio di Cristo).

3. DIECI PAROLE DI DIO

«Dio disse» (v.3): è la prima azione di Dio.

Contando il numero delle volte in cui ricorre questa formula nel capitolo iniziale, ci si accorge che ritorna 10 volte. Casuale? Probabilmente no! L'autore è troppo attento e preciso a questi particolari per aver trascurato un elemento così decisivo come il numero di volte in cui Dio parla. Dunque, per creare il mondo Dio parla 10 volte, dice cioè 10 parole. Ma 10 parole sono il «Decalogo»! Volutamente il compositore ha creato un significativo collegamento fra la creazione e il dono della Legge, l'inizio del mondo e l'inizio del popolo. Solo al Sinai Dio si rivelerà pienamente a Israele, ma in principio l'intervento di Dio era già rivelazione.

a) PRIMO GIORNO (vv.3–5).

«Dio disse: *'Sia la luce'. E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona...*».

Delle tenebre non viene detto che sono buone, né che sono cattive; ma, essendo diverse dalla luce che è buona, s'immagina che non siano buone. È l'unico accenno, in tutto il testo, alla presenza di una realtà non buona.

«...e separò la luce dalle tenebre e chiamò la luce giorno e le tenebre notte».

Dopo l'intervento separatore, Dio dà il nome alle realtà create, ma non a tutte. Dà il nome al giorno e alla notte, al firmamento del cielo e poi alla terra e al mare: cioè gli elementi essenziali. Il resto è lasciato all'uomo, giacché «dare il nome» è un segno di dominio, di superiorità e di conoscenza.

«E fu sera e fu mattina: primo giorno».

È evidente che l'autore adopera un calendario lunare ed è abituato a contare la durata del giorno a partire dalla sera; litanicamente ripete che viene sera e poi mattina. Mentre per noi il giorno inizia con l'alba o, convenzionalmente a mezzanotte, per l'antico sacerdote di Gerusalemme il giorno inizia quando spunta la luna.

La prima unità narrativa, cioè il primo giorno, presenta lo schema allo stato puro con la semplice ripetizione delle formule essenziali. Lentamente i particolari andranno crescendo fino al sesto giorno, a cui saranno dedicati ben otto versetti.

La creazione della luce all'inizio pone alcuni interrogativi alla nostra mentalità scientifica: che cosa vuol dire con questo? A che cosa corrisponde la separazione della luce dalle tenebre, dal momento che

non sono ancora presenti gli astri? In primo luogo dobbiamo notare che il nostro autore non ha una mentalità scientifica moderna, ma si esprime secondo il linguaggio comune alla sua antica mentalità. Inoltre non ha alcuna intenzione di spiegare come è fatto il mondo e come ha fatto Dio a farlo: utilizza semplicemente queste affermazioni perché sono letterariamente e poeticamente valide per celebrare il Creatore.

b) SECONDO GIORNO (vv. 6–8)

«Dio disse: 'Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque'.

Tenendo presente la rappresentazione del mondo condivisa dal nostro autore, è possibile comprendere queste frasi, altrimenti diventano insignificanti. Il firmamento (*raqia'* – רָקִיעַ) è la volta di cristallo che separare le acque dell'oceano superiore dalle acque inferiori che circondano la terra.

Cerchiamo di entrare nella mente dell'autore e di immaginare la scena iniziale: la terra deserta avvolta dalle acque e avvolta dalle tenebre. Dio sta intervenendo dall'esterno: dapprima opera sulle tenebre e le separa dalla luce; poi interviene sulla massa acquatica e la divide in due parti: una parte di sopra e una parte di sotto, sicuramente separate dalla volta del cielo, realtà molto rigida e solida, chiamata ancora in italiano con un termine latino («firmamentum») che indica proprio la caratteristica di solida fermezza («firmus»). Le conoscenze cosmologiche sono cambiate, ma le parole antiche resistono!

«Dio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che son sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno».

c) TERZO GIORNO (vv. 9–13)

«Dio disse: 'Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto'. E così avvenne».

Questa descrizione, nella sua essenzialità, sembra evocare un altro grande evento: il passaggio del Mar Rosso. Il racconto sacerdotale di quel fatto (cfr. Esodo 14,21–22) sarà presentato con la stessa terminologia, proprio per richiamare alla memoria l'intervento creatore iniziale di Dio. L'esperienza della salvezza storica ha permesso di comprendere il ruolo creatore di Dio e così i due elementi, creativo e redentivo, si intersecheranno sempre nei racconti e nelle preghiere. Dio crea salvando; Dio salva creando.

La creazione è il primo atto salvifico di Dio. La vita era impossibile: Dio ha fatto apparire l'asciutto e ha reso possibile la vita. Per fare questo Dio ha dovuto dominare le acque e nella mentalità mitica le acque sono la potenza non dominabile, sono i grandi mostri o le potenti divinità primigenie del caos.

«Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona».

Dio crea la separazione decisiva per la vita: la distinzione fra terra e mare. Adesso ci sono gli ambienti vitali dove sarà possibile l'esistenza.

«E Dio disse: La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie. E così avvenne: la terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie».

Al terzo giorno vengono assegnate due opere: la separazione della terra e del mare e la produzione dell'erba e di tutta la vegetazione. I primi tre giorni, infatti, secondo lo schema dell'autore, comprendono le opere di fondazione, mentre gli altri tre giorni saranno dedicati alle opere di ornamentazione. L'erba e le piante sono poste in questa prima fase perché sono realtà ferme e immobili, a differenza di tutte le altre opere seguenti caratterizzate dal moto.

È interessante notare l'insistenza con cui l'autore ripete la formula «secondo la loro specie»: la teologia sacerdotale, che regola il dettato letterario, pensa chiaramente a una precisa organizzazione dell'universo intero che l'uomo deve cercare di ricostruire e la classificazione delle realtà si ritiene sia già nella mente di Dio. Ogni specie, infatti, è già voluta da Dio al momento della creazione e con questo originale intervento di separazione si pone ordine nella realtà.

Proiettando tale separazione all'interno di ogni elemento creato, l'autore tenta una prima fondamentale classificazione dei vegetali e li divide in tre grandi categorie:

1. *i germogli*, cioè l'erbetta e ogni piccolo vegetale, ritenuto dagli antichi senza seme e prodotto spontaneamente dal suolo;

2. *le erbe che producono seme*, cioè tutte le piante erbacee che hanno un fusto terminante con fiori e semenza;

3. *gli alberi da frutto*, cioè quelle piante il cui seme si sviluppa racchiuso in un frutto commestibile.

È un piccolo saggio di botanica che il nostro autore colloca all'interno del poema come lode al Creatore per la mirabile varietà del mondo vegetale. Nessuna meraviglia che l'erba sia creata prima del

sole: ripetiamo ancora una volta che l'autore non ha intenti scientifici, mentre vuole costruire un inno artistico per celebrare l'opera di Dio.

«Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: terzo giorno».

d) QUARTO GIORNO (vv. 14–19)

«Dio disse: Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra. E così avvenne».

Con il quarto giorno inizia l'opera di abbellimento e di ornamentazione del mondo. Inizia, cioè, la seconda tavola del dittico che corrisponde artisticamente alla prima: il quarto giorno, dunque, vede il completamento dell'opera compiuta il primo giorno, la creazione degli astri è in stretta relazione con quella della luce.

Ma l'autore sacerdotale non cita le due opere più splendide: il sole e la luna. Evita i loro nomi perché in tutte le culture vicine a Israele il sole e la luna sono considerate divinità; per non correre rischi, o meglio, per non dare importanza a realtà idolatrate, non le chiama con il loro nome e adopera una parafrasi allusiva. Si tratta di un chiaro intento «demitizzante». Nei racconti tradizionali antichi sull'origine del mondo il sole, la luna e le stelle erano sempre elementi fondamentali e iniziali; nel poema biblico, invece, compaiono solo nella seconda fase, non viene attribuita loro particolare importanza e sono ridotti a meri strumenti.

«Dio fece le due luci grandi, la luce maggiore per regolare il giorno e la luce minore per regolare la notte, e le stelle. Dio le pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre».

Il termine adoperato dall'autore (*me'orot* – מְאוֹרוֹת), tradotto con «luce», indica piuttosto la lampada, cioè il sostegno per un oggetto che emana luce: la traduzione migliore mi sembra «lampadario». Altro che divinità! Si tratta semplicemente di lampadari che Dio ha appeso al soffitto della terra, cioè sul firmamento.

La funzione di questi lampadari è quella di creare separazione fra giorno e notte, servire da elementi indicatori per i cicli stagionali e liturgici e infine illuminare la terra. La mentalità dell'autore sacerdotale emerge di nuovo chiaramente: gli astri hanno un'importanza fondamentale per la costituzione del calendario religioso e questo ruolo risale a Dio stesso che con essi ha inteso organizzare il cosmo e il tempo.

«E Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: quarto giorno».

e) QUINTO GIORNO (vv. 20–23)

Dio disse: Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo. Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie».

Il quinto giorno corrisponde al secondo: alla creazione del firmamento, che separa l'alto dal basso, il cielo dal mare, corrisponde l'opera di ornamento del cielo e del mare, cioè la creazione dei pesci e degli uccelli.

Ma il nostro autore aggiunge un particolare stano per noi moderni: «i mostri marini» (*tanninim* – תַּנִּינִים). Ciò che per noi è solo elemento mitologico, per gli antichi era una realtà concreta ed esistente: tutte le antiche tradizioni sull'origine del mondo (anche quelle bibliche) prendono in considerazione i mostri e attribuiscono loro un grande ruolo. Anche l'autore sacerdotale non può prescindere da questo dato culturale: quindi ne fa menzione, ma, ancora una volta compie un significativo intervento demitizzante. Afferma semplicemente che Dio li creò: i grandi e potenti mostri mitologici sono semplici creature, forse più grandi, ma non diverse dal resto degli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque.

«E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: Siate fecondi e moltiplicatevi e riempiete le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra».

A differenza dei vegetali che agli antichi sembravano moltiplicarsi spontaneamente, perché hanno il seme in se stessi e non si possono muovere, per la riproduzione dei pesci e degli uccelli (evento alquanto misterioso) Dio interviene esplicitamente con una «benedizione», dona cioè agli animali la capacità e la possibilità di trasmettere la vita e di conservarsi in esistenza. Con tale benedizione Dio viene proclamato unico autore della vita, garante e responsabile della conservazione del mondo.

«E fu sera e fu mattina: quinto giorno».

f) SESTO GIORNO (vv.24–31)

«Dio disse: La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie. E così avvenne: Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona».

Nella formulazione del comando iniziale è subentrato un cambiamento. Per la prima volta si afferma che una realtà creata ha il compito di produrne delle altre; si dice infatti: «La terra produca esseri viventi...» (v.24); ma subito dopo si ritorna alla formula consueta, in apparente contraddizione con la precedente: «Dio fece le bestie selvatiche...» (v.25). È un modo artificioso che l'autore adopera per esprimere qualcosa di simile al nostro concetto di «natura» o di «leggi naturali».

Dio ha creato un sistema di vita, ha organizzato la realtà in modo tale da ottenere una catena di effetti produttivi, in modo cioè che da una creatura ne derivi un'altra, anzi altre e con varietà notevole di specie. Dunque l'idea di creazione proposta dall'autore sacerdotale non è in contrasto con il moderno concetto di sviluppo e di evoluzione.

Come per i vegetali era stata offerta una triplice classificazione, anche il mondo animale viene diviso in tre categorie:

1. *il bestiame*, cioè l'insieme degli animali domestici e di quelli che hanno una certa familiarità con l'uomo;
2. *i rettili*, propriamente «ciò che striscia», cioè gli animali senza zampe, o con zampe tanto corte che sembrano non averne, e quegli esseri che noi chiamiamo insetti;
3. *le bestie selvatiche*, cioè gli animali che vivono lontano dall'uomo e non hanno rapporti pacifici con lui.

Chiaramente non si tratta di una classificazione secondo criteri scientifici: nel bestiame infatti rientrano indifferentemente galline, gatti e bovini, senza ulteriori distinzioni. Ogni classificazione ha i propri criteri; l'autore sacerdotale ne ha individuati alcuni generalissimi e li applica al suo testo artistico. Ancora una volta la sottolineatura delle specie non ha altro fine che di presentare il meraviglioso ordine cosmico voluto dal Creatore.

«E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini 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».

Siamo alla fine dell'opera creatrice e la formula iniziale sottolinea l'importante passo in avanti. Per le prime opere le formule erano costantemente simili: «Sia la luce... Sia il firmamento... Le acque si raccolgano... Ci siano luci... le acque brulichino...»; poi era intervenuto un cambiamento: «La terra produca...». Adesso l'esortazione non è più impersonale o rivolta a una creatura; Dio esorta se stesso. Si tratta di un espediente letterario per sottolineare l'importanza dell'ultima creatura: l'uomo.

«Facciamo». Perché utilizza un plurale? Dio sta forse parlando con la corte celeste e l'insieme degli angeli? È la risposta data dalla tradizione ebraica. O forse c'è un residuo di politeismo? È la risposta dei commentatori razionalisti. Molto probabilmente, invece, si tratta di un «plurale deliberativo», comune nelle formule che esprimono una decisione, senza essere plurale maiestatico. Capita anche a noi di essere da soli e dire a noi stessi: «Andiamo!»; non usiamo un plurale perché ci diamo del «noi», ma perché è un modo comune per indicare una esortazione fatta a se stesso.

Alcuni Padri della Chiesa, come Ilario, Basilio, Giovanni Crisostomo, Girolamo e Agostino, hanno letto in questa formula un dialogo intra-trinitario, cioè un dialogo avvenuto tra il Padre e il Figlio con cui le Persone divine si consultano e si incoraggiano alla creazione dell'uomo. È un'interpretazione suggestiva; ma dobbiamo imparare a far bene le distinzioni. Certamente non era questa l'intenzione dell'autore sacerdotale. Tuttavia, dal momento che noi leggiamo questo testo da cristiani, illuminati dalla rivelazione piena di Gesù Cristo, possiamo anche scorgere in queste parole un riflesso del mistero trinitario. È corretto e indispensabile ricercare l'intenzione dell'autore; ma non dobbiamo dimenticare che la Bibbia ha due autori, Dio e l'uomo. Allora si può dire che l'interpretazione trinitaria certamente non era dell'autore umano, ma avrebbe potuto essere intenzione dell'autore divino comunicare attraverso il testo più di quello che l'antico scrittore era in grado di comprendere e di comunicare.

4. LA CREAZIONE DELL'UOMO.

*«Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina li creò». (v.27)*

a) L'uomo IMMAGINE di Dio.

Per ben tre volte l'autore sacerdotale, attento e preciso nell'uso dei termini, ripete a breve distanza la parola «immagine»: è quindi opportuno e fondamentale comprendere il significato di questo termine per capire che cosa si intenda con tale affermazione.

Problematico è anzitutto scoprire in che cosa consista la somiglianza fra Dio e l'uomo. Se partiamo da una idea corporale e fisica, è difficile sostenere una somiglianza dell'uomo con Dio; se si pensa che l'uomo assomiglia a Dio fisicamente, si rischia di capovolgere di fatto la frase e di coniare una affermazione come quelle di Feuerbach o di altri filosofi materialisti per cui Dio è fatto a somiglianza dell'uomo: gli uomini, cioè, si inventerebbero un Dio sul loro stesso modello. Lo diceva già l'antico filosofo greco Senofane: «Se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani o potessero con le mani dipingere e compiere le opere d'arte che compiono gli uomini, i cavalli dipingerebbero le figure degli dei somiglianti ai cavalli, i buoi ai buoi e plasmerebbero i corpi come ciascuno ha il proprio corpo». Dunque l'immagine corporale è da escludere.

La tradizione patristica ha insistito soprattutto sulla somiglianza nell'anima. Agostino commenta: «Che l'uomo sia fatto a immagine di Dio, viene detto a causa della parte interna dell'uomo, dove ha sede la ragione e l'intelligenza». L'uomo, dunque, sarebbe fatto a immagine e somiglianza di Dio soprattutto per quanto riguarda la sua parte spirituale. I filosofi insistono di più sull'intelletto: l'uomo assomiglia a Dio in quanto essere pensante; i teologi, invece, insistono di più sull'anima: l'uomo assomiglia a Dio in quanto animato dal suo Spirito.

Tutte queste affermazioni, anche se corrette in sé, esulano tuttavia dal concetto biblico di immagine: il nostro autore, infatti, non aveva una mentalità filosofica di tal genere e pensava senz'altro a qualcosa di diverso quando ha coniato queste frasi.

Nel linguaggio biblico il termine *sélem* (שֵׁלֶם), che è tradotto con «immagine», indica sempre un oggetto concreto, costruito perché riproduca un'altra realtà. L'immagine non è pensata come un'astrazione mentale, bensì come un essere concreto, un quadro o una statua. Troviamo, a questo proposito, le varie leggi bibliche che vietano la costruzione di immagini, cioè la fabbricazione di elementi che riproducano qualche cosa del creato.

Era abituale nella tradizione antica (e continua anche in quella moderna) che i governanti, i re e i grandi signori fossero rappresentati nei luoghi del loro dominio con delle immagini: statue, bassorilievi o altre rappresentazioni visive. L'immagine del re rappresenta il re stesso. Fare atto di omaggio all'immagine del governante equivale ad esprimere il rispetto e l'ossequio al re stesso che è assente e abita lontano.

Addirittura, nella tradizione orientale la formula «immagine di Dio» è un titolo regale. Non in Israele, ma nelle altre culture vicine viene abitualmente detto del re: «il re è immagine di Dio», perché è il diretto rappresentante di Dio.

Che cosa fa il nostro testo? Due operazioni molto interessanti. Quello che è un titolo regale viene attribuito a ogni uomo: «immagine di Dio» non è solo il monarca, uno su milioni, ma «ogni» uomo è immagine di Dio! Inoltre presenta la creatura umana come l'unica rappresentazione possibile di Dio: l'uomo rappresenta Dio; l'uomo è, per così dire, la statua o il quadro di Dio. Si comprende, allora, perché non sia conveniente rappresentare Dio con il legno o la pietra.

Ma il termine «immagine» ha ancora qualcosa da dire: evoca, infatti, la figura riflessa nello specchio e si può quindi affermare che l'immagine è ciò che sta di fronte. L'uomo è immagine di Dio in quanto è l'essere che gli sta di fronte, è colui che si pone in dialogo, instaura un rapporto da persona a persona. L'uomo è immagine di Dio in quanto è capace di entrare in relazione con Dio. Volutamente Dio ha creato un essere capace di dialogare con lui.

La struttura, poi, del v.27 rivela ancora un'ulteriore spiegazione: la forma poetica del parallelismo sinonimico ci induce a una interessante conclusione. Rileggiamo il versetto:

- (1) Dio creò l'uomo a sua immagine,
- (2) a immagine di Dio lo creò,
- (3) maschio e femmina li creò.

Tre volte ritorna il verbo «creare»; il primo e il secondo membro dicono esattamente la stessa cosa sottolineando l'immagine; il terzo membro della frase introduce un elemento nuovo e sembra indicare in altro modo un concetto analogo. Col concetto di «maschio e femmina», cioè di alterità all'interno dell'umanità, di relazione e di dialogo, viene spiegato il significato di immagine offrendone un modello. L'immagine di Dio è la capacità di relazione.

b) L'uomo «PASTORE» del mondo.

Dio aveva detto fra sé che l'uomo creato avrebbe dominato sui pesci e sugli uccelli, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili; dopo averlo creato, il progetto di Dio diventa benedizione:

«Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra».

L'osservazione fatta in precedenza per l'immagine di Dio come titolo regale torna a questo punto molto a proposito. L'uomo infatti non è pensato come il servo della terra, ma come il re della terra. L'immagine di Dio è l'uomo, ogni uomo, l'umanità nella sua duplice realtà di uomo e di donna. È il re del creato, colui che domina!

Ma che cosa vuol dire propriamente questo doppio verbo «soggiogare e dominare»? Con il verbo «soggiogare» si indica l'azione di prendere possesso, però non un possesso assoluto; negli altri passi in cui il verbo è utilizzato si comprende l'azione del «mettere il giogo», cioè usare indirizzando a un certo fine, ad esempio il bestiame: indica dunque la capacità di adoperare la realtà, quindi un uso limitato, non un possesso assoluto, né la completa padronanza e lo sfruttamento di ogni essere. Soprattutto il verbo «dominare» dice questa realtà. Lo stesso verbo in ebraico significa anche «pascere» e «guidare»: è il verbo tipico del pastore, cioè di colui che porta al pascolo e guida il gregge; non dunque colui che spadroneggia a proprio arbitrio.

In questo modo viene dato all'uomo il compito di essere «pastore» dell'universo. Noi moderni abbiamo ormai legato il concetto di pastore a un lavoro semplice e povero, ma nell'antichità il termine pastore è un altro titolo regale e viene dato comunemente ai re. Anche nella tradizione greca: nell'Iliade, Agamennone comandante supremo è abitualmente chiamato «pastore di popoli». Il pastore è il grande capo: quindi, dietro ai verbi «soggiogare e dominare», più che il dominio, la padronanza o addirittura l'abuso, vi è l'idea di responsabilità. L'uomo è delegato di Dio con la responsabilità di prendersi cura del creato: l'uomo non ne è il padrone, semmai ne è il governatore; è il rappresentante di Dio per governare quello che Dio ha creato e solo a Lui appartiene.

c) L'uomo e la benedizione.

Questo compito dell'uomo è espresso nella forma di una benedizione. Non si tratta di un comando, non è scritto: «Dio comandò loro di dominare...»; è detto invece: «Dio li benedisse e disse loro: 'Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra e dominatela'». Il verbo «dominare» viene alla fine di una serie di verbi che indicano il dono della vita: Dio ha donato all'uomo la vita ed è una benedizione continuare la vita. Dunque il dominio su tutta la creazione che l'uomo riceve come compito è l'incarico di dare la vita; non si tratta affatto di uno spadroneggiamento, ma dell'impegno nel conservare, trasmettere e accrescere la vita.

Dio benedice e la benedizione è, nel linguaggio biblico, sempre legata alla fecondità, al mistero della vita che nasce. L'uomo, dunque, è chiamato ad essere responsabile collaboratore di Dio perché nel mondo nasca la vita.

d) Il cibo dell'uomo

Troviamo ancora un'ultima parola e questa volta si tratta di un comando:

«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. 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».

Espressamente viene esclusa la carne come cibo per gli uomini e per gli animali. Il nostro autore termina il racconto della creazione con un comando che prevede una limitazione di tipo alimentare: il cibo può essere «ogni erba», ma non la carne. Tale principio postula la non liceità dell'uccisione di alcun essere vivente: anche gli animali, tutti gli animali sono tenuti ad essere esclusivamente erbivori. Studiamo con più attenzione questo fatto. Si tratta di una affermazione di tipo storico, cioè del ricordo di un'era felice in cui il bue e il leone mangiavano erba, mentre l'agnello e il lupo pascolavano insieme? Non si tratta piuttosto di un desiderio per il futuro?

Ricordiamo un famoso poema di Isaia, che leggiamo ogni anno nella liturgia in preparazione al Natale (Is 11,6-8):

«Il lupo dimorerà insieme con l'agnello,
la pantera si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme
e un fanciullo li guiderà.

La mucca e l'orsa pascoleranno insieme;
 si sdraieranno insieme i loro piccoli.
 Il leone si ciberà di paglia come il bue.
 Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide,
 il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi.»

Questo testo di Isaia aveva già circa 200 anni, quando il nostro autore compone il suo poema della creazione! È molto probabile che lo conoscesse. Ed esprime a suo modo lo stesso desiderio per il futuro di una convivenza pacifica fra uomo e uomo, fra animali e animali, fra uomini e animali. Abbiamo dunque a che fare con un brano profetico, non con una descrizione storico-scientifica. Non potremmo affermare né pensare che in passato i leoni mangiassero erba. L'autore non intende dire questo! Espone invece la profezia di un mondo riconciliato.

All'inizio della storia viene presentato il desiderio di Dio per un mondo pacifico e senza aggressioni: e il desiderio di Dio, lo sappiamo, prima o poi si realizza.

«Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona. E fu sera e fu mattina: sesto giorno».

La nostra preghiera, il canto di lode al Creatore termina con il settimo ritornello accresciuto da un significativo «molto». Tutto era molto buono.

5. IL SIGNORE DELLE SCHIERE

Un versetto di sintesi chiude la parte descrittiva per aprire l'ultima parte in celebrazione del sabato:

«Così furono portati a compimento il cielo e la terra e tutte le loro schiere».

Il termine «schiere» traduce la parola ebraica *seba'ot* (שְׁבָאוֹת). La potete riconoscere perché è stata conservata anche in greco e in latino nel canto liturgico del Sanctus: «Dominus Deus Sabaoth». Si deve dunque tradurre «il Signore Dio delle schiere». Ma che cosa vuol dire?

L'autore sacerdotale allude a una antica formula e la rilegge in modo nuovo: egli infatti parla delle schiere del cielo e della terra. Le schiere del cielo sono le stelle e gli astri; le schiere della terra, invece, devono essere tutte le creature che abitano il pianeta.

In un'epoca molto arcaica, invece, Dio era chiamato «Signore degli eserciti» in un senso militare e bellicoso: indicava il Dio che fa vincere il nostro esercito, il Dio che protegge le nostre schiere. Il linguaggio rimane invariato nei secoli, fino al nostro «Sanctus», ma il significato cambia; la traduzione liturgica italiana infatti ha reso: «Signore Dio dell'universo». Gli uomini maturano nella comprensione della rivelazione e, pur tenendo le stesse parole, le comprendono in un senso diverso. Non è un tradimento; è maturazione; un tradimento sarebbe conservare ostinatamente lo stesso senso primitivo, perché significherebbe chiusura all'influsso maturante dello Spirito.

Il nostro autore sta già facendo questo lavoro. Non più gli eserciti per la guerra, ma il cielo e la terra sono «le schiere del Signore». Inoltre, in ebraico tutto il poema è intessuto di un fine gioco linguistico. Il nome proprio di Dio, Yahweh (יְהוָה), è una forma del verbo «essere» (HYH – הָיָה), molto vicina a quella che noi traduciamo con: «Sia...» (יְהִי). Tutte le volte, dunque, che Dio dice: «Sia...sia...sia...», in fondo pronuncia il proprio nome e forma le schiere. Il Signore delle schiere è il Dio che «fa esistere» l'universo. L'insieme diventa una splendida lode al Signore del cosmo.

6. L'IMPOSTAZIONE LITURGICA DEL POEMA

Ma la terminologia delle «schiere» appartiene anche a un uso liturgico e questo ci riporta alla considerazione del genere letterario di Genesi 1. Abbiamo già detto che non si tratta di un racconto, né di un testo scientifico: è invece un canto lirico con funzione liturgica, nato nella liturgia e destinato alla liturgia.

Non solo. Ma il nostro autore pensa tutto l'universo in chiave liturgica: il cosmo, infatti, viene descritto come un grande tempio. Se ripensiamo allo schema cosmografico degli antichi, ci è facile immaginare l'universo come un grande santuario. Alcuni elementi del poema richiamano chiaramente questa impostazione.

Il cielo è stato presentato come una grande lastra solida che separa le acque dalle acque: viene indicato con il termine «firmamento» (*raqia'*). Si tratta di una parola molto rara, utilizzata solo dal nostro autore in questo canto e dal profeta Ezechiele nella sua visione della Gloria di Dio (Ez 1,22–23.25–26; 10,1). Ezechiele è un sacerdote contemporaneo dell'autore del primo capitolo della Genesi: per questo profeta il «firmamento» è la grande lastra di cristallo su cui poggia il trono di Dio e rievoca la più antica visione che il profeta Isaia aveva avuto nel tempio stesso (Is 6,1). Per chi è abituato al linguaggio liturgico e profetico l'allusione del nostro autore è chiara: il cielo è la base del trono di Dio, mentre il cosmo è il tempio della sua Gloria.

Nella celebrazione del quarto giorno, il sole e la luna sono presentati come due lampadari, quello grande per il giorno e quello piccolo per la notte. Anche in questo caso il linguaggio richiama l'uso liturgico del tempo. Sole e luna sono le lampade del tempio cosmico ed hanno la funzione di regolare gli orari delle feste e delle celebrazioni. Gli astri (si dice in 1,14) hanno la funzione di *mô'adim* (מוֹעֲדִים), termine tecnico che indica propriamente le «assemblee liturgiche»: le stelle sono quindi viste come un semplice indizio liturgico, un parallelo delle ore canoniche per la preghiera.

Infine, il termine *seba'ot* è abitualmente utilizzato dal nostro autore sacerdotale per indicare le classi dei leviti e i cori dei cantori, cioè i gruppi di sacerdoti che nel tempio di Gerusalemme celebravano la liturgia. Quindi il nostro testo intende dire, con fine allusione, che la luna e le stelle, gli alberi e i fiori, gli uccelli e i pesci, gli animali e l'uomo sono una splendida serie di «cori», grandi corali che celebrano la liturgia cosmica.

Tutto infatti tende al sabato: il momento della grande e abituale liturgia. In sintesi il messaggio dell'autore sacerdotale è dunque questo: Dio ha organizzato un grande tempio per la celebrazione della festa. Di questo tempio cosmico l'uomo è il sacerdote; l'uomo è il celebrante del Creatore, è colui che rende presente il Dio Creatore, e si rende conto della grande bellezza di tutto ciò che è stato creato. Ogni uomo è come il re: rappresentante di Dio; ogni uomo è sacerdote che rende culto a Dio, riconoscendo e celebrando la presenza di Colui che organizza l'insieme: il direttore del coro.

7. LA CELEBRAZIONE DEL SABATO

Il vertice, dicevamo, è proprio la celebrazione del sabato: il sabato, infatti, diventa il compimento di tutta l'opera. È il momento in cui l'opera della creazione termina; è il momento del riposo, della pace, della completezza.

«Allora Dio, nel settimo giorno portò a termine il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro».

Molto diverso dallo «shappatu» babilonese, il giorno nefasto in cui non si fa niente, perché porta male fare qualcosa, il sabato biblico ne è addirittura l'opposto: è il momento della pace serena, tranquilla, completa. In questa visione teologica domina l'idea che il futuro è buono: il teologo biblico ha una visione ottimista del mondo.

«Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che egli creando aveva fatto».

Abbiamo già detto che la benedizione implica un'idea di fecondità. Dunque la benedizione del sabato significa che il giorno settimo, il giorno del riposo è il giorno del frutto, il giorno in cui si porta frutto, il giorno fecondo. Apparentemente si tratta di una contraddizione, perché è proprio il giorno in cui non si lavora e il concetto di consacrazione implica quello di separazione. Una cosa consacrata è una cosa separata, delimitata e isolata; il giorno settimo è il giorno separato dal resto.

Notate che, a differenza degli altri sei giorni, non si dice: «E fu sera e fu mattina. Settimo giorno». Il nostro autore è talmente preciso che dobbiamo porre attenzione a ogni sua variazione. Sembra dunque che il sabato non finisca; il primo giorno è finito; il secondo anche, il sesto pure... e il settimo? Non viene detto che finisca!

Con questo particolare letterario l'autore vuole presentare una prospettiva futura, come dire: «Oggi è il sesto giorno, domani sarà il settimo». Il sesto giorno, il giorno della creazione dell'uomo è questo oggi: si intende facilmente che si tratta della storia dell'umanità, tutta la storia che tende al momento del compimento e della perfezione, il grande sabato finale. Nel mondo orientale biblico il «6» è il numero dell'imperfezione, mentre il «7» è quello del compimento.

Dunque il settenario biblico non parla tanto degli eventi della creazione all'origine del mondo, ma presenta il senso del nostro mondo adesso. Dio sta creando ora. Adesso l'umanità sta vivendo il sesto giorno e tutta la storia dell'uomo è il sesto giorno della creazione.

Una bella interpretazione di quel plurale «Facciamo l'uomo», vuole vedere in questo esortativo un invito che Dio rivolge all'uomo stesso. Dio dice all'uomo: «Facciamo l'uomo! Dammi una mano a creare l'umanità». L'uomo non è una realtà statica, fatta e finita; è una realtà dinamica.

L'uomo deve diventare.

L'uomo tende al sabato finale, tende alla pace. Siamo tutti in attesa di questo compimento escatologico quando l'azione di Dio sarà completa e perfetta. La preghiera con cui chiediamo a Dio il dono del «riposo eterno», non è altro che l'augurio del grande sabato, quando la creazione entrerà nella completezza.

Commenta sant'Ambrogio nel suo grande studio sui sei giorni della creazione: «È ormai tempo di concludere anche il nostro sermone perché siamo al termine del sesto giorno e la creazione dell'universo è compiuta nell'uomo che è il vertice di tutti gli esseri viventi e di tutta la creazione. Ora dobbiamo fare silenzio, perché Dio si riposa dopo l'opera della creazione. Si riposa nel cuore segreto dell'uomo, si

riposa in colui che ha creato, dotato di ragione, a sua immagine... Rendo grazie al Signore nostro Dio, che ha fatto un'opera tanto grande nella quale può prendere riposo. Ha creato il cielo, ma non leggo che Dio si è riposato. Ha creato la terra, ma non leggo che Dio si è riposato. Ha fatto il sole, la luna e le stelle e ancora non leggo che si è riposato. Ma leggo che ha fatto l'uomo e allora Dio si è riposato. Aveva ormai qualcuno al quale perdonare i peccati» (*Hexaemeron*, VI, 9–10; 75–76).

Dio entra in relazione con l'uomo e questo è il riposo: ma il riposo totale e pieno è quello finale, nel sabato di Dio. Oggi, dunque, stiamo vivendo ancora la creazione. La prima preghiera eucaristica, il canone romano, termina con questa idea espressa in splendide parole: «Per Cristo nostro Signore tu, o Dio, crei e santifichi sempre, fai vivere, benedici e doni al mondo ogni bene». Oggi continua l'azione creatrice di Dio in questo sesto giorno che stiamo vivendo.

La visione di fede che ci offre questo testo, compreso come canto liturgico e poesia che celebra il Creatore, è infinitamente superiore a una piatta lettura che mira a soddisfare curiosità e colmare lacune scientifiche.

«*Queste le origini del cielo e della terra, quando vennero creati*».

III. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

L'ambientazione culturale del nostro testo è il pensiero mitico orientale: Genesi 1, cioè, nasce in un ambiente orientale dove si ragiona con i miti. Un confronto con questo mondo mitico orientale, dunque, risulta molto utile per comprendere meglio il nostro testo.

1. L'ENUMA ELIŠ E LA LOTTA COI MOSTRI

Il mondo culturale più vicino alla mentalità biblica è quello mesopotamico. Gli assiri e i babilonesi sono semiti come gli ebrei; e questi ultimi sanno di provenire dal paese dei due fiumi, tramandano che il loro primo padre, Abramo, venne da Ur dei Caldei e scese in Canaan dopo un lungo soggiorno in Haran, nell'alta Mesopotamia. Da qui viene la sposa di Isacco e qui, presso lo zio Labano, a lungo abitò Giacobbe sposando donne del luogo. Le antiche tradizioni famigliari riconoscono implicitamente lo stretto legame con la cultura orientale. Anche il mondo egiziano ha esercitato un forte influsso sulla mentalità biblica, ma in questo settore è preponderante il confronto con la cultura accadica.

Prendiamo in considerazione il più importante poema accadico che tratti della creazione: si intitola abitualmente con le prime due parole del testo, *Enuma Eliš* (= Quando in alto).

È un'opera molto conosciuta e diffusa nell'antichità orientale; affonda le sue origini nel 2000 a.C. ed è quindi precedente al tempo di Abramo (circa 1800 a.C.), probabilmente già noto alle antiche famiglie patriarcali. La redazione ultima, quella che ci è giunta direttamente, risale al 700 a.C. ed è strettamente legata alla città di Babilonia: ne celebra infatti il dio protettore e ricorda la propria divina origine. In questo contesto urbano, culturale e religioso gli ebrei, a partire dal 597 a.C., sono inseriti come esuli e deportati: in questo medesimo contesto un autore sacerdotale compone un «suo» alternativo inno alla creazione, il testo che diventerà il primo capitolo della Bibbia.

Il testo sacro dell'*Enuma Eliš* è contenuto in sette tavolette, il numero simbolico della perfezione, e veniva solennemente recitato il quarto giorno di «akitu», la festa dell'Anno Nuovo che durava una intera settimana: nella quarta tavoletta, infatti, si racconta l'evento decisivo per la costituzione del mondo. Anche il nostro testo biblico, d'altra parte, strutturato in sette parti, pone nel quarto giorno il punto di svolta con la creazione del sole e della luna, elementi indispensabili per regolare il calendario delle feste e degli anni.

Lo scopo del poema *Enuma Eliš* è quello di celebrare il dio Marduk, capo del pantheon babilonese e signore della città di Babel: la celebrazione consiste, poi, nel raccontare l'origine del mondo, operata dal dio, dopo la tremenda lotta con i mostri del caos primitivo. L'idea della creazione attraverso una lotta mitica è costante e molto diffusa nell'antichità e anche in altre culture.

L'immagine della lotta riproduce miticamente lo scontro fra il bene e il male: in primavera, soprattutto, si vive il passaggio dal brutto al bel tempo, dalle acque tempestose della stagione invernale alla rinascita della vegetazione primaverile. Per gli abitanti della Mesopotamia, in particolare, le acque invernali sono un pericolo terribile e un'inondazione equivale a un diluvio: terra bassa in mezzo a due fiumi si vede facilmente distrutta da una massa d'acqua tempestosa e caotica. Il ritorno della bella stagione, con la festa dell'Anno Nuovo, segna il passaggio dal periodo dell'acqua al periodo della terra, della terra fertile e coltivabile. Inevitabilmente vi è implicito anche il concetto di passaggio dalla morte alla vita, forse meglio dal disordine invivibile all'ordine che consente la vita. Il linguaggio mitico dello scontro fondamentale è rimasto anche nella nostra cultura e il giorno di Pasqua, cantando la Sequenza, ripetiamo con senso nuovo immagini molto antiche: «Morte e vita si sono scontrate in un prodigioso duello. Il Signore della vita, morto, regna vivo».

Gli antichi abitanti della Mesopotamia, dunque, pensavano che, prima del mondo, esistessero solo gli dei e che il mondo fosse nato da un tremendo scontro fra queste forze divine. Il poema *Enuma Eliš*, appunto, per celebrare Marduk il vincitore dei mostri e il fondatore di Babilonia e del mondo, canta questa tremenda lotta avvenuta prima di prima. Il poema inizia così:

«Quando in alto il cielo non era nominato
e in basso la terra non aveva nome,
Apsu, il primordiale, li generò,
Tiamat, la genitrice, li partorì tutti:
le loro acque insieme si mescolavano».

È la descrizione mitica del caos primordiale: una grande massa d'acqua, caratterizzata da due principi, uno maschile (Apsu) e uno femminile (Tiamat). In quella situazione nulla c'era di quello che ora esiste: «Nessuna dimora era stata costruita,

nessun canneto era ancora visibile.
Nessuno degli dei era stato creato
ed essi non portavano ancora un nome
e i destini non erano stati ancora fissati:
allora gli dei furono creati in seno ad essi».

Una lunga serie di generazioni di varie divinità occupa la prima tavoletta del poema: si viene a creare così una grande quantità di dei e i primi parenti diventano vecchi e non sopportano più le nuove generazioni che fanno troppo rumore. Apsu e Tiamat sono adirati contro i giovani e rumorosi dei: decidono di sterminarli tutti e preparano la guerra. Ma una delle giovani divinità, Ea, fa un incantesimo e uccide Apsu. Il primo elemento viene eliminato, non resta che il secondo. Tiamat s'infuria e diventa una bestia: il grande mostro del caos, il mare primordiale simbolo del male. Di fronte a questo inaudito furore tutti gli dei giovani sono presi dallo spavento; solo Marduk, il figlio di Ea, ha il coraggio di affrontare Tiamat e si mette a organizzare la guerra. Qui termina il testo della prima tavoletta.

La seconda e la terza tavoletta, invece, contengono una lunga serie di ripetizioni, di formule e di racconti, di consigli e di descrizioni. L'azione non procede: solo i due avversi schieramenti si preparano alla battaglia. Tiamat si forma dodici mostri, fra cui lo scorpione, il sagittario e il cancro (i segni dello zodiaco), per combattere Marduk; questi, da parte sua, si forma dodici venti, uno diverso dall'altro.

Finalmente nella quarta tavoletta, quella centrale, viene raccontato lo scontro:

«Il Signore (Marduk) spiegò la sue rete
e la (Tiamat) afferrò;
il Vento Cattivo sguinzagliò davanti a lei.
Tiamat aprì la sua bocca quanto poté.
Egli vi fece entrare il Vento Cattivo,
cosicché essa non poté chiudere le sue labbra.
I venti furenti riempirono il suo ventre.
Il suo cuore fu paralizzato
ed essa spalancò la sua bocca.
Egli scoccò una freccia che lacerò il suo ventre,
tagliò le sue viscere e stracciò il suo cuore.
Quando la legò, distrusse la sua vita.
Egli gettò per terra la sua carogna e vi montò sopra».

È un'autentica descrizione di battaglia. Tiamat viene squartata: il grande mostro caotico viene diviso in due parti. Con una di queste Marduk fa il cielo e con l'altra la terra. Dal caos comincia a uscire l'ordine.

La quinta tavoletta descrive la creazione delle stelle, una per una. L'intento del nostro poema era quello di offrire anche una completa interpretazione astrologica, giacché nella cultura babilonese gli astri avevano una grandissima importanza.

Nella sesta tavoletta, come nel sesto giorno biblico, viene descritta la creazione dell'uomo:

«Quando Marduk udì il discorso degli dei,
il suo cuore lo indusse a far cose belle.
Egli disse: Sangue leggerò, osso farò esistere,
costituirò il 'lullu' e il suo nome sia 'uomo'».

L'antico termine sumero che indica l'uomo (*lullu*) viene interpretato ironicamente in accadico, ove significa «stupido, scemo, selvaggio». L'uomo è per natura lo stupido! Il testo del poema continua:

«Siano imposti a lui i riti degli dei,
che essi godano pace!
Voglio cambiare le vie degli dei e le renderò adorne».

In questo brano troviamo un pensiero teologico molto importante nella cultura mesopotamica: l'uomo viene creato come un servo stupido su cui mettere tutto il peso del servizio divino. Gli dei devono potersi

riposare: finalmente, dopo aver vinto la grande battaglia contro i vecchi, possono sgravarsi di tutto il lavoro, creando un povero servitore incapace di uscire dal suo stato di servitù.

Però, per creare un tale personaggio, dicono gli dei in concilio, è necessario uccidere una divinità, perché il nuovo essere abbia qualche cosa di divino. Scelgono il mostro Kingu, capo delle schiere di Tiamat, lo scannano e, con il sangue di questo dio cattivo e colpevole, Marduk impasta del fango per fare l'uomo. È evidente che un simile racconto mitico nasconde un pensiero teologico: esso vuol dire che l'uomo ha nelle proprie vene sangue peccatore, sangue di un dio cattivo, odiato dagli dei che ora comandano. Gli uomini non sono colpevoli di qualche cosa, non hanno fatto niente di male agli dei, ma sono costituzionalmente odiosi agli dei per la loro origine. Gli dei mesopotamici non hanno nulla da dare all'uomo, hanno solo da prendere: gli uomini sono semplicemente schiavi da sfruttare, senza alcuna buona prospettiva.

I teologi babilonesi sono terribilmente pessimisti. Essi vedono gli dei come padroni esigenti e terribili che pretendono dagli uomini un servizio costante. L'umanità è stata creata per mantenere gli dei: coltivare la terra per offrire i frutti, allevare il bestiame per offrire i sacrifici. Si lavora in continuazione per i templi, per mantenere gli dei.

La settima e ultima tavoletta racconta infine la fondazione della città di Babilonia e termina con la proclamazione dei cinquanta bellissimi nomi di Marduk.

Questa lunga digressione non è stata tempo perso. Solo con un confronto diretto ci possiamo rendere conto dell'enorme diversità che passa fra la potente e conosciutissima teologia babilonese e il pensiero di un piccolo gruppo di esuli ebrei. Eppure sono legate allo stesso ambiente culturale. Questi racconti per noi sono cose strane e lontanissime, ma l'autore della Genesi li conosceva invece perfettamente. Quando componeva il suo poema della creazione non aveva dunque in testa le nostre idee scientifiche sull'origine del mondo, ma racconti mitici di questo genere, che prevedono la lotta fra gli dei, la vittoria di un campione, la distruzione del mostro e, finalmente, la creazione di un mondo buono per gli dei e per gli uomini solo sfruttamento.

Il contrasto con il testo biblico è evidente; non richiede di essere sviluppato punto per punto. Più si studiano queste cose e più ci si accorge della presenza di Dio nell'elaborazione di questi testi. Dio, in modo impercettibile, ha cambiato la mentalità di quegli uomini dal di dentro, per cui sono arrivati a dire cose grandiose e splendide per ogni generazione umana, mentre altri uomini più esperti, potenti e colti di loro hanno scritto solo cose «vecchie», sepolte nel passato e dimenticate. Noi le abbiamo riesumate solo per far risaltare la «giovinezza» della Bibbia.

2. BIBBIA E SCIENZA

Un altro problema ci interessa ora affrontare ed è la questione spinosa dei confronti e dei rapporti fra la fede e la scienza, soprattutto per quel che riguarda i dati biblici.

In realtà il problema della correlazione fra Bibbia e scienza non si può porre, perché affrontano la stessa questione con angolature completamente diverse; non per questo, tuttavia, necessariamente contrastanti e inconciliabili. Penso sia utile approfondire un po' l'argomento soprattutto sul versante biblico.

Il testo della Genesi che abbiamo studiato è nato nel contesto culturale del culto e del mito: l'autore ha una mentalità mitica adattata alle conoscenze cosmografiche del tempo e il suo scopo è prettamente liturgico e celebrativo. Quindi il messaggio che intende comunicare non è mai paragonabile ai nostri dati scientifici. Dal confronto con le altre culture antiche è possibile ricavare delle preziose sfumature di novità, che evidenziano il cammino di fede compiuto dal popolo di Dio e mostrano con chiarezza la presenza operante della Rivelazione divina. Il grande messaggio che ne ricaviamo è dunque un insegnamento «teologico», cioè relativo a Dio, al rapporto di Dio con il mondo e la storia degli uomini.

I testi biblici sulla creazione, come su tutti gli altri argomenti, non intendono informarci sul «come»: in sostanza il poema di Genesi 1 non intende affatto spiegare «come» è nato il mondo. La scienza si impegna a studiare la realtà e i suoi fenomeni; la Bibbia parla di Dio, semmai come origine e causa della realtà. La nostra pagina, dunque, intende fare una sola solenne affermazione: l'universo intero viene da Dio e il cosmo è il meraviglioso tempio di Dio affidato alla cura premurosa e intelligente dell'uomo. Questa affermazione riguarda il senso del mondo ed esula dalla indagine scientifica. Invece come si siano formate le varie realtà che compongono il cosmo non intende affatto dirlo né insegnarlo; non si impegna assolutamente in campo scientifico. Gli uomini con la loro intelligenza e le risorse della loro tecnologia studino e ricerchino le origini del cosmo, formulino ipotesi e propongano schemi interpretativi: un credente, saggio lettore della Bibbia, è completamente disponibile a valutare le loro ricerche e la proposta dei loro risultati. Non possono scontrarsi con la Rivelazione, perché si pongono su un livello diverso; e il credente può tranquillamente accogliere le moderne spiegazioni scientifiche sull'origine del mondo e insieme credere alla rivelazione biblica che presenta Dio come l'artefice mirabile di tutto. Per questo motivo ho chiesto a un amico competente in materia, il prof. Franco Caviglia, di stendere alcune note

sull'attuale visione scientifica riguardo all'origine del mondo e dell'uomo: saranno parte integrante di questo corso come segno di una possibile e pacifica collaborazione fra Bibbia e Scienza.

Ma nel corso della storia tale rapporto non è sempre stato così pacifico! Diversi, infatti, sono stati i metodi di lettura del testo biblico.

Nell'antichità la Bibbia è stata letta costantemente e dovunque con un metodo spirituale, tipologico e allegorico: in essa si cercava la storia della salvezza e gli insegnamenti concreti per la nostra attuale salvezza. La lettura allegorica appianava le incongruenze e le difficoltà; le opinioni comuni sulla realtà, inoltre, erano ancora le stesse degli uomini che avevano composto la Bibbia.

È stato a partire dal secolo XII, soprattutto con la scuola di Chartres, che i filosofi cristiani, paragonando il testo della Genesi con il dialogo platonico «Timeo», hanno cominciato a trovare delle somiglianze e a operare delle correlazioni: in questo modo, parallelamente allo sviluppo della scienza moderna, si è venuta a creare per gli studiosi cristiani l'opinione che la Bibbia fosse un testo scientifico, anzi l'unico che contenesse la vera spiegazione della realtà. Nel '500 e nel '600 era ormai comune opinione che il testo di scienze per un cristiano fosse la Bibbia.

Si comprendono allora il caso Galileo e le gravi questioni che le nuove scoperte scientifiche ponevano ai credenti i quali continuavano a considerare la Bibbia l'unica fonte di verità scientifica. Con l'Illuminismo la frattura divenne incolumabile: la vera rottura era però fra la Chiesa e il mondo, due realtà senza dialogo, anzi apertamente ostili fra di loro, ognuno con i propri dogmi, la Bibbia da una parte e la Ragione scientifica dall'altra. Appunto in questi ultimi secoli è sorto il problema del rapporto fra scienza e fede.

Un tentativo di soluzione è stato trovato nel secolo scorso ed è chiamato «concordismo»: esso tenta a ogni costo di far coincidere i dati biblici con le ultime scoperte scientifiche o archeologiche. È stato molto utilizzato e talvolta riemerge ancora oggi. Un esempio tipico di questo metodo era l'interpretazione dei giorni della creazione in corrispondenza delle ere geologiche. In questo modo il testo biblico non veniva compreso, ma assumeva una parvenza di scientificità e non risultava al primo sguardo inconciliabile con gli studi scientifici sull'origine dell'universo. In realtà non tutto poteva essere concordato con la scienza: ad esempio, la creazione della luce all'inizio prima degli astri risultava inspiegabile. Il metodo è scorretto. Tuttavia, il rischio del concordismo è sempre presente. Infatti i nuovi modelli scientifici che parlano di un inizio della materia come energia offrono una nuova occasione ai concordisti, i quali potrebbero dire: «Visto che la Bibbia aveva ragione? Dio ha creato prima di tutto la luce, cioè l'energia. L'autore intendeva dire che, prima di esserci una materia come la intendiamo noi, c'era una massa di energia».

In questo modo ricadiamo nel solito errore di considerare la Bibbia un libro di scienza. L'autore biblico non pensava affatto all'energia! Forse qualche elemento può concordare, ma lo schema scientifico moderno non ha nulla a che fare con lo schema letterario liturgico dell'autore biblico. Dobbiamo dunque imparare seriamente a tenere distinti gli ambiti: la Bibbia dice che all'origine del mondo c'è Dio; la scienza ci dica come si è formato il mondo.

3. LA CREAZIONE È IL PRIMO EVENTO DI SALVEZZA

La Bibbia comunica un messaggio di fede rivestito di letteratura e di cultura antica, segnato soprattutto dalla mentalità mitica. Non possiamo (e non dobbiamo) cancellare tutto ciò; ma per comprendere il senso del messaggio è necessario conoscere e interpretare il rivestimento letterario.

Abbiamo trovato nel poema babilonese della creazione il grande tema della lotta primordiale come origine del mondo; anche la Bibbia conosce questa idea. Il poema sacerdotale l'ha accuratamente evitata, eppure un piccolo indizio è rimasto: quando viene celebrata la creazione dei pesci, vengono menzionati anche i «mostri marini» (1,21). L'opera di demitizzazione diventa significativa: Dio non ha dovuto combattere con i mostri del caos, dice il nostro autore; piuttosto egli li ha creati insieme a tutti gli altri esseri. Gli antichi non dubitano dell'esistenza dei grandi mostri: ebbene, dice il poema biblico, essi sono semplici creature, come tutte le altre, al massimo sono grandi pesci, non certo divinità!

Se in questa pagina biblica il mito della lotta primordiale è stato eclissato, in altri testi esso ritorna con chiarezza e mostra la stretta connessione fra il tema della creazione e quello della salvezza. Consideriamo due testi di preghiera, entrambi nati nello stesso contesto culturale di Genesi 1, cioè nel dramma dell'esilio: nel momento in cui tutto è perduto, il popolo chiede a Dio di intervenire e formula preghiere di questo genere: «Signore, tu in passato hai sconfitto il mostro ed hai creato il mondo, rendendo possibile la vita; adesso il mostro è di nuovo all'opera. Torna a sconfiggerlo, liberaci e donaci la vita». Israele condivide l'opinione antica sulla lotta contro i mostri e usa tale linguaggio per esprimere il concetto della salvezza attesa da Dio.

Il **Salmo 73** (74 secondo la numerazione ebraica) è un lamento per la distruzione del tempio di Gerusalemme avvenuta a opera dei babilonesi nel 587 a.C.: il popolo è disperato e chiede a Dio con angoscia: «Perché?». Il momento presente è terribile, sembra che Dio ci abbia abbandonato, dicono;

eppure Dio in passato ha operato la salvezza nella nostra terra. A questo punto il lamento ricorda gli antichi gesti salvifici di Dio e li presenta così:

«Tu con potenza hai diviso il mare,
hai schiacciato la testa dei draghi sulle acque.
Al Leviatan hai spezzato la testa,
lo hai dato in pasto ai mostri marini.
Fonti e torrenti tu hai fatto scaturire,
hai inaridito fiumi perenni.
Tuo è il giorno e tua è la notte,
la luna e il sole tu li hai creati.
Tu hai fissato i confini della terra,
l'estate e l'inverno tu li hai ordinati» (vv.13–17).

Si tratta di un autentico poema di creazione: Dio ha vinto in passato contro i mostri e ha creato l'ordine cosmico. Non è questo un freddo dato intellettuale, è una verità di fede che tocca direttamente quegli uomini che fanno la prova del più doloroso disordine. Parlare di creazione significa ricordare che Dio «può» salvare noi qui e adesso. In questo senso infatti continua la preghiera del salmo.

Anche il **Salmo 88 (89)** nasce nella stessa situazione e ritorna sullo stesso tema. Questa volta il testo è una riflessione sulla sorte della dinastia davidica che, con l'esilio, è caduta e finita. È possibile che sia finita davvero per sempre? Si domanda l'antico poeta. Il Dio che ha giurato a Davide è il Signore del mondo e non può certo lasciarsi intimidire dagli eserciti babilonesi:

«Tu domini l'orgoglio del mare,
tu plachi il tumulto dei suoi flutti.
Tu hai calpestato Raab come un vinto,
con braccio potente hai disperso i tuoi nemici.
Tuo sono i cieli e tua è la terra,
tu hai fondato il mondo e quanto contiene;
il settentrione e il mezzogiorno tu li hai creati,
il Tabor e l'Ermon cantano il tuo nome» (vv.10–13).

Il credente spera quindi in un nuovo intervento di salvezza, nel rinnovarsi delle grazie di un tempo.

Con un linguaggio moderno questa tipo di preghiera potrebbe suonare: «Signore, tu che hai fatto nascere l'ordine dal caos, guarda il caos in cui siamo: intervieni e ristabilisci il tuo ordine». Abbiamo semplicemente sostituito dei concetti astratti («caos» e «ordine») all'immagine mitica del mostro e dell'eroe vincitore. Ma anche nella nostra cultura l'immagine di san Giorgio che uccide il drago non rappresenta forse il santo di Dio che supera e vince il potere del male? E la figura dell'arcangelo Michele che sconfigge Lucifero non è il modello della vittoria del bene sul male? È l'identico schema antico, a noi più famigliare di Marduk e Tiamat, ma con lo stesso messaggio.

Nel momento dell'esilio, dunque, quando il popolo ha perso proprio tutto, Israele scopre il grande tema della creazione, ragionando sulle passate esperienze di salvezza. Dio ci ha già salvato e noi speriamo che possa farlo anche adesso in questo momento disperato; ma come è possibile che Dio ci salvi? A questa domanda gli antichi teologi rispondono con i poemi biblici della creazione: Dio può salvarci perché ha in mano il potere del mondo, giacché il mondo l'ha creato lui. Partendo dunque dal desiderio della salvezza e dalla convinzione che la salvezza è possibile, si arriva alla comprensione del Dio Creatore.

Diciamolo in un altro modo: Dio si è rivelato come Creatore in questo momento culturale in cui il popolo di Israele era pronto a coglierne il senso forte. La creazione, quindi, è compresa come il primo evento della salvezza, il fondamento indispensabile per il grande evento salvifico dell'esodo e per tutti gli altri interventi di Dio in salvezza dei suoi amici. Per tale motivo nella festa di Pasqua, memoriale della liberazione dall'Egitto, si celebrava anche la prima notte, quella che aveva visto la prima vittoria della luce sulle tenebre.

Anche la liturgia cristiana ci presenta, nella santa veglia di Pasqua, il poema sacerdotale della creazione: l'origine della vita si unisce così al passaggio del mare e alla risurrezione di Cristo come il primo degli «eventi pasquali», l'inizio della vittoria di Dio sulla morte.

In questo clima pasquale concludiamo il nostro studio con alcuni versetti del Salmo 135 (136), il grande Hallel di Pasqua che celebra l'eterna misericordia di Dio, ricordando la creazione, l'esodo, il dono della terra e la cura che «adesso» Dio continua ad avere per noi:

«Lodate il Signore perché è buono...
Ha creato i cieli con sapienza, ha stabilito la terra sulle acque, ha fatto i grandi luminari...
Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti, da loro liberò Israele,
divise il Mar Rosso in due parti, in mezzo fece passare Israele...
Nella nostra umiliazione si è ricordato di noi,
perché eterna è la sua misericordia».